
STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1839.
Zwölfter Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Inhalt des Jahrgangs 1839.

Erstes Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1.

Die Authentie der vier Evangelien,

erwiesen

aus dem anerkannten Charakter der vier Evangelisten,

von

D. P. Lange,

evangel. Pfarrer in Duisburg.

Die kritischen Untersuchungen über den Ursprung und die Authentie der vier Evangelien beschränken sich meist darauf, diese Bücher zu betrachten nach ihrer eignen inneren Beschaffenheit, nach dem Verhältnisse, worin sie unter einander stehen, und nach ihrem Verhältnisse zu der kirchlichen Tradition oder nach den Zeugnissen, welche über dieselben vorhanden sind. Das Verhältniß aber, worin die vier Evangelien zu dem Charakter der vier Evangelisten stehen, wird bei diesen Untersuchungen so gut wie gar nicht beachtet; höchstens nimmt man einige Rücksicht auf die Persönlichkeit des Lukas und des Johannes, wenn von der Eigenthümlichkeit der beiden Evangelien die Rede ist, welche diesen Männern zugeschrieben werden. Und doch liegt die Frage: wie die Evangelien zu dem geschichtlich darstellbaren Charakter der Evangelisten, denen

Vorkommnisse des Lebens, welche er zu concipiren hatte, nach dem Schema des Gleichartigen und Zusammengehörigen zu vertheilen und zu ordnen. Dabei war er durch sein amtliches Leben gewöhnt, einerseits, was den concreten Bestand in den Vorkommnissen, die er zu verzeichnen hatte, anlangt, genau zu verfahren, andererseits aber die anschaulichen, malerischen Züge und Nebenumstände der Thatsachen oder Begebenheiten fallen zu lassen.

Der zweite Zug, der unsern Matthäus näher charakterisirt, ist dieser: er war ein solcher Zöllner, der in einen Apostel Jesu Christi verwandelt werden konnte. Dieser Umstand stellt ihn nicht nur über den gemeinen Haufen der Zöllner, die in wüster oder raffinirter Weltlichkeit lebten, sondern auch über die bessere Classe, über die Bußfertigen und Heilsbegierigen seiner Standesgenossen. Er muß im Kleinen treu gewesen seyn, sonst hätte ihn der Herr nicht gesetzt über Großes. Er muß bedeutend gewesen seyn in seiner Persönlichkeit, wohl begabt, sonst wäre er kaum unter die siebenzig Jünger, geschweige denn unter die Zwölfe gestellt worden. Er muß aber auch innig und ernst gelebt haben in seinem israelitischen Volksglauben, sonst wäre er als ein Israelit, der tief in Galiläa, in der Mitte des provinziellen Volkslebens seine geistige Stellung hatte, auf alttestamentlichen Geisteswegen nicht zu der Erkenntniß Christi und seiner neutestamentlichen Herrlichkeit gekommen. Wir lernen demnach in Matthäus einen israelitischen Zollbeamten kennen, der sich durch strenge Rechtlichkeit, durch ein bedeutendes Talent und durch echt alttestamentliche Frömmigkeit, die bei einem solchen nicht ohne ein tüchtiges Maß alttestamentlicher Schriftkenntniß zu denken ist, auszeichnete.

Dieser Zöllner ward zum Apostelamte berufen durch die Gnade Jesu Christi. Das ist der dritte Zug, der uns mit seinem Charakter vertraut macht. Er empfing den herrlichsten und heiligsten Menschenberuf, einen Beruf,

der in jeder Beziehung mit seinem früheren in erhabener Schroffheit contrastirte. Er war der Zöllner-Apostel. Das lebendige Gefühl dieses Contrastes aber muß ihn selber am meisten innig und bleibend erfüllt haben. War er auch in sittlicher und religiöser Beziehung als Zöllner über seine Standesgenossen erhaben gewesen, war er auch besser gewesen, als sein Stand, so hatte ihn doch einmal sein Herz und seine Lebensführung einst in jenen zweideutigen Stand hineingeführt, und im Lichte der christlichen Erkenntniß mußte er sich auch aller inneren Sündigkeit, alles dessen, was er mit den Zöllnern gemein hatte, wohl bewußt werden. In wie mannichfacher Weise aber drängte sich ihm der große Contrast immer wieder auf! Er hatte auch die Schmach des Zöllnernamens mitgetragen; jetzt war er mitberufen zu der Ehre, zu sitzen auf einem der zwölf Stühle, welche fürstlich erhöht waren über die zwölf Stämme Israels. War auch der Apostelname vor der Welt ebensowohl wie der Zöllnername geschmäht, so fühlte doch Matthäus das wesentlich Ehrenreiche dieses Namens und wußte, was derselbe im Reiche Gottes galt. Er hatte auch als Zöllner einer ausländischen Macht gedient in bedenklicher Stellung zu seinem Volke, und nun war seine Stellung so günstig gewendet, daß er dem großen David's-erben, dem wahrsten Könige seines Volkes in dem reinsten, segensreichsten und bedeutendsten Berufe dienen konnte. Als Zöllner war er zu kleinlichen, peinlichen und äußerlichen Geschäften fortwährend verpflichtet gewesen, als Apostel war er nun zu der innerlichsten, menschenfreundlichsten und großartigsten Arbeit berufen. Als Zöllner stand er im täglichen Verkehre mit Zöllnern und Sündern, mit Schwätzern und Schwärzern; als Apostel war er in die licht- und liebreiche, hohe Gemeinschaft mit Christo und seinen Vertrauten versetzt worden. Während er in seiner früheren Stellung von einem Geiste umgeben war, der ihn auch noch von seinem beschränkten, volksthümlichen,

altisraelitischen Standpunkte niederzuziehen drohte in die Finsternisse der bürgerlichen Schlechtigkeit und Verworfenheit, stand er nun unter dem Walten eines andern Geistes, der ihn durch Gnade und Wahrheit von diesem Standpunkt alttestamentlicher Frömmigkeit hoch emporzog und in das herrliche Wesen, in die neutestamentliche Freiheit der Kinder Gottes versetzte. Alle diese großen Contraste lagen in dem einen Contraste, den Matthäus durchmachte, indem er aus einem Zöllner ein Apostel des Herrn wurde; und ohne Zweifel mußten sie seinem erleuchteten Bewußtseyn ins hellste Licht treten; sie mußten ihm in seiner Dankbarkeit für die große Gnade des Herrn immer mehr klar werden. So aber wurde durch seine besondere Erfahrung sein Blick geübt für die großen Gegensätze, welche überhaupt im Leben, besonders aber in der evangelischen Geschichte vorkommen, und für das Erhabene, das sich in solchen Gegensätzen ausspricht.

* * *

Das sind die hervortretendsten Züge in dem Charakter des Evangelisten Matthäus. Dieser Schattenriß seiner Persönlichkeit muß sich seinem Evangelium eingeprägt haben. Und wenn sich das nicht etwa nur in leisen Spuren, sondern in den bestimmtesten Merkmalen kundgibt, so wissen wir gewiß, daß das Evangelium in der vorliegenden Gestalt von ihm ist.

Nicht alle Apostel und Evangelisten haben Evangelien geschrieben. Diejenigen aber, welche die vier Evangelien geschrieben haben, zeigen sich dazu besonders disponirt durch die Eigenthümlichkeit ihres Wesens oder ihrer Bildung. Sie hatten Beruf dazu vor allen andern Aposteln und Evangelisten. Johannes erscheint uns überall in überwiegender Hinneigung zu dem beschaulichen, betrachtenden, darstellenden Leben. Er konnte nicht mit Petrus wetteifern im apostolischen Missionswesen und Kirchenregimente, denn die Thatkraft trat bei ihm sehr zurück. Petrus konnte

nicht mit ihm wetteifern in der apostolischen Theologie, denn die tiefe Erleuchtung des Johannes war der helle Gipfel apostolischer Erkenntniß. So mußte er zum Schriftsteller des neuen Testamentes werden. Lukas ward als hellenisch gebildeter Arzt, als reisender Wahrheitsfreund und als Evangelist für litterarisch Gebildete zum Sammeln und Verbinden evangelischer Berichte angetrieben. Der Evangelist Markus mit seinem feurigen, rasch zufahrenden Unternehmungsgeiste mußte sich auch auf diesen Zweig neutestamentlicher Wirksamkeit legen. Und so müssen wir auch für das erste Evangelium einen Mann suchen, der in seiner Gemüthsart oder in seiner Lebensbildung eine besondere Disposition zum Schreiben hatte; dieß ist Matthäus, der ehemalige Zolleinnehmer, der durch seinen Beruf in dieser Thätigkeit wohl geübt war.

Es läßt sich aber erwarten, daß die Auffassungsweise, welche ihm in seinem Büreauleben zur Gewohnheit geworden ist, der schematisirende Ordnungssinn, auch in seinem Werke sich kundgeben wird. Und so finden wir's in der That. In dem Evangelium des Matthäus hat ein gewaltiger Trieb, zu rubriziren, das Gleichartige zusammenzustellen, überall die chronologische Folge der Begebenheiten durchbrochen. Dieß ist der unauslöschliche Charakterzug des Matthäus! Wenn daher Sieffert und Schneckenburger die Behauptung aufstellen, es lasse sich nicht denken, daß ein Evangelist oder Apostel wie Matthäus selber bei seiner kunstlosen Darstellung der Geschichte Jesu unwillkürlich in diese künstliche Manier gerathen seyn sollte, den chronologischen Faden zu verlassen und solche Compositionen des Gleichartigen vorzunehmen, so haben sie an eine solche fixirte Anschauungsweise des Matthäus nicht gedacht; sonst hätte sich ihnen sofort die Ueberzeugung aufgedrungen, daß es für den Matthäus gerade das Leichte, das Unwillkürliche, das Kunstlose seyn mußte, sich die Momente der evangelischen Geschichte nach

gewissen Fächern zurecht zu legen. So ist also diese Eigenthümlichkeit des Evangelisten ganz und gar zu einer Eigenthümlichkeit des Evangeliums geworden. Wahrscheinlich hat auch Papias dieses ordnende Verfahren des Matthäus im Sinne, wenn er von der Schrift des Markus sagt: οὐ τάξει. Auf diese Weise entstanden also die großen Compositionen im ersten Evangelium. Die Bergpredigt, das Wunderverzeichniß von Kap. 8—10, in welches Matthäus auch seine Berufung (vielleicht um sie als ein Wunder der Gnade darzustellen) miteinschiebt, und die Instructionen für die Apostel (Kap. 10) geben sich zuerst als solche Compositionen zu erkennen. Weniger deutlich erscheint als eine solche die Darstellung des allseitigen Verhältnisses Christi zu den Menschen, und zwar erstlich zu Johannes dem Täufer, dann zu dem Geschlechte seiner Zeit, insbesondere zu den galiläischen Städten, ferner zu den Pharisäern, endlich auch zu seiner Familie (K. 11 und 12). Sehr bestimmt tritt wieder die Sammlung der Gleichnisse hervor (Kap. 13). Weiterhin macht sich das Recht der Geschichte und des chronologischen Verlaufes geltend; doch möchten auch hier noch die Spuren des ordnenden Sinnes deutlich genug hervortreten. Die feindseligen Gewalten im jüdischen Lande treten nacheinander auf; erst Herodes, der Mörder des Johannes, dann die Schriftgelehrten und Pharisäer als Vertreter der Satzungen, dann die Pharisäer mit den Sadduzäern als Versucher. So bewölkt sich in höchst bedeutsamer Steigerung der Horizont des Lebens Jesu. Erst erscheint Galiläa als ein unheimliches Gebiet für den Herrn, dann auch Judäa; erst signalisirt sich die Partei der Pharisäer als eine christfeindliche, dann auch mit ihr die Partei der Sadduzäer; die sonst Verfeindeten erscheinen a. Verbündete im Hasse wider ihn. Nachdem uns der Evangelist also die Noth, welche dem Herrn von seinen Feinden bereitet wird, gezeigt hat, enthüllt er uns auch die mannichfache Noth,

welche ihm seine Jünger bereiten (Kap. 16, 17 u. 18). Weiterhin entfaltet Christus in mannichfaltigen Beziehungen das geistliche Wesen seines Himmelreichs bis zum Schlusse des 20. Kapitels. Dadurch ist nun der letzte große Kampf mit den Pharisäern und Schriftgelehrten motivirt, dessen Darstellung bis zum Schlusse des 23. Kapitels geht. Im 24. Kapitel vernehmen wir die Weißagungen Christi von dem Weltende, im 25. die Verkündigung des Weltgerichts. Dann tritt die überwiegende Macht der chronologischen Folge in den großen Schlußbegebenheiten des irdischen Wandels Jesu wieder hervor.

Haben wir im ersten Evangelinm zuerst das Gepräge eines Geistes gefunden, der zu schematisiren gewohnt war, und darin die Auffassungsweise des ehemaligen Zolleinnehmers Matthäus erkannt, so müssen wir nun zusehen, ob sich auch der Charakter der alttestamentlichen, volksthümlichen Frömmigkeit, wie sie sich in dem Leben eines wahrhaft religiösen, jüdischen Provinzialbeamten darstellen mußte, in demselben Evangelium zu erkennen gibt. Diese auf das A. T. sich gründende, echt israelitische Religiosität beurkundet das Evangelium des Matthäus in hohem Grade. Der Evangelist begründet die Messianität Christi zuvörderst mit seiner davidischen Abstammung. Die Genealogie Christi stellt er an die Spitze des Evangeliums, wie es einem an trockene Bündigkeit gewöhnten Verfasser so wohl ansteht. Daß er hierbei sogleich schon disponirt und ordnet und dreimal vierzehn Glieder aufzählt, verräth nicht nur den zählenden Beamten, sondern auch den theologisirenden Israeliten. Und nun geht er bei jeder Begebenheit in der Kindheitsgeschichte Jesu auf eine Weißagung im alten Testamente zurück, und beurkundet dadurch gleichmäßig seine fromme Belesenheit, seinen tiefen Einblick in den Geist der Schrift und seine hebraisirende Demonstration der Messianität Christi. Es lag so ganz in dem Beruf eines solchen Apostels, dessen Glaubensleben

so tief in dem galiläisch-israelitischen Volksleben wurzelte, sein Evangelium zunächst und zumeist für Judenchristen zu schreiben. Demgemäß ist es auch die besondere Tendenz des Matthäus, Jesum darzustellen „als den Christ, den König auf dem Stuhle David's, als den König Himmels und der Erde, als den großen Propheten, als Gesetzgeber und Richter," wie es F. Sander in seinem gediegenen Schriftchen a) über die vier Evangelien nachgewiesen hat. Dieser hebraisirende Charakter des ersten Evangeliums ist anerkannt; er deutet auf einen Verfasser zurück, der ein echter Ebräer in seinem früheren Leben war, ohne ein Pharisäer zu seyn; in Verbindung aber mit dem schematisirenden Charakter des Evangelisten deutet er hin auf einen ehemaligen frommen Zollbeamten. Der vielverkannte Tiefsinn des ersten Evangeliums, wie er sich z. B. in den sehr lebendigen Compositionen oder in der höchst sinnreichen Anwendung alttestamentlicher Typen zu erkennen gibt, läßt einen Evangelisten erkennen, der aus einem Zöllner in einen Apostel verwandelt werden konnte.

Die trockene Schreibart, woran Matthäus gewöhnt war, hat sich dem ersten Evangelium in dem Umstand eingeprägt, daß ihm die malerische Anschaulichkeit, das frische Detail der Darstellung mannichfach abgeht. Dagegen hat das Evangelium auch die Züge des in der Darstellung der realen Momente äußerst gewissenhaften Referenten. Wahrscheinlich haben wir dieser amtlichen Genauigkeit die secundären Nebenfiguren im ersten Evangelium zu verdanken, den zweiten Besessenen, den zweiten Blinden, das mitlaufende Mutterthier bei dem Füllen; während die andern Evangelisten, an eine solche Genauigkeit we-

---

a) Etwas über den eigenthümlichen Plan, dem die vier Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien gefolgt sind. Eine theol. Abhandlung von F. Sander, evang. Pfarrer zu Wichlinghausen. Essen bei Bädecker 1827.

niger gewöhnt, sich auf die Anführung der Hauptfiguren beschränkten.

Jener bedeutende Contrast aber, der sich fortwährend in dem gläubigen und dankbaren Bewußtseyn eines Mannes spiegelte, der durch die Gnade des Herrn aus einem Zöllner ein Apostel geworden war, ist wahrscheinlich zu einem Grundtrieb in dem Herzen des Apostels geworden, die evangelische Geschichte in ihren großen Gegensätzen aufzufassen und darzustellen. Diesen Zug, die Zusammenstellung des Entgegengesetzten, finden wir in dem ersten Evangelium wohl ebenso stark hervortreten, wie die Zusammenstellung des Gleichartigen. Bedenken wir auch, daß eine Geschichte, wie die evangelische, überall an bedeutenden Contrasten reich seyn mußte, und daß sich deren auch bei den übrigen Evangelisten viele auffinden lassen, so ist doch das erste Evangelium in dieser Beziehung so eigenthümlich reich, daß man nicht umhinkann, eine bestimmte Anlage und einen *eigenthümlichen* Sinn des Verfassers für große Gegensätze *darin* zu erblicken. Auch aus diesem Sinne, den *das erste* Evangelium für das Große, *für das Erhabene* der gewaltigen Contraste offenbart, läßt sich der *Umstand* erklären, daß bei ihm die Rücksicht auf das malerische Detail mangelt. Die Darstellung des erhaben Großen muß das malerische Einzelne vernachlässigen; es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Da, wo die Alpen zu schroffer Erhabenheit aufsteigen, lassen sie die malerische Decoration der Wälder, der Triften und Alpenblumen fallen; sie werden monoton, um ihren Totaleindruck um so gewaltiger zu geben. Daß das Evangelium des Matthäus reich an sinnvollen Contrasten sey, hat auch Schneckenburger erkannt a). Er sagt nämlich (S. 75): „neben diesem Parallelismus ist sodann der Con-

a) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttgart 1834.

traft, in welchen der Verf. die Person, das Leben, Wirken und Lehren Jesu mit seiner Umgebung stellt, zwar nicht als rein historische Durchführung, wohl aber als wahre Wesensschilderung sehr gelungen. Von vorn herein der Judäa grausam beherrschende Tyrann und der von himmlischen Zeichen und prophetischen Aussprüchen kenntlich gemachte neue König, durch besondere Veranstaltung der eifersüchtigen Wuth von jenem entzogen. Sodann in der Bergpredigt der Gegensatz der reinen Lehre des Reichs Gottes gegen die verfälschte alte. Endlich, nachdem während des galiläischen Aufenthalts hie und da auf feindselige Umtriebe der herrschenden Priesterschaft und Frömmlerschaft hingewiesen war, der ausführlich geschilderte directe Gegenkampf, der mit der Unterdrückung des Gerechten endigt, nachdem dieser jedoch vorher in den prophetischen Stücken die siegreiche Vernichtung seiner Feinde, den Untergang des Alten vor dem Neuen bestimmt genug ausgesprochen." Wir wollen die Fülle der großen Gegensätze, welche uns bei Matthäus entgegentreten, bloß andeuten. Das Grabgewölbe der Väter oder die Genealogie der Todten; dann die Geburt des Lebensfürsten. Joseph's Zweifel und Gram; dann Maria's Unschuld und Schweigen. Die Heiden, welche von ferne kommen, den Messias anzubeten; gegenüber die Schriftgelehrten, welche ihn nicht beachten; die h. Stadt, welche über ihn erschrickt; Herodes, welcher ihm nach dem Leben trachtet. Johannes in der Wüste; Johannes von Volksschaaren umgeben. Jesus in der Taufe dreifach verherrlicht; in der Wüste dreifach versucht. Die Lehre Christi; die Lehre der Pharisäer. Der heidnische Hauptmann; die Kinder des Reichs. Der begeisterte Schriftgelehrte, von der Nachfolge Jesu abgemahnt; der sorglich Bedächtige, dazu ermuntert. Wind und Wellen gehorchen dem Herrn auf dem Galiläersee; die Menschen im Gadarenerlande weisen ihn fort. Jesus ißt mit den Zöllnern und Sündern; die Pharisäer stehen,

ihn verketzernd, im Hintergrunde. Er treibt die Teufel aus; sie lästern, es geschehe durch Beelzebub. Die Sendung der Jünger; sie gehen wie Schaafe unter die Wölfe. Jesus und Johannes im Urtheile der Widersacher; den einen schelten sie einen Fresser und Weinsäufer, den andern einen dämonischen Finsterling. Das Zornesschelten Jesu wider die Städte; dann die Lobpreisung, daß es den Unmündigen geoffenbaret ist. Jesus der Heilende, der Helfer; seine Feinde als Auflaurer, als Verschworne. Die kleine Familie der Mutter und Brüder; die große Familie der Seinen. Die Herrlichkeit Jesu in seiner Weisheit; die beschränkten Urtheile seiner Landsleute über ihn. Herodes hält Prunkgelage und tödtet den Propheten; Jesus speist die galiläischen Armen in der Wüste. Am Tage lebt er unter Tausenden; Nachts in tiefer Einsamkeit auf den Bergen. Die Abfertigung der Heuchler von Jerusalem; das Hinauseilen in die Heidengrenzen zur Erholung. Petrus der Seliggepriesene; Petrus der Satan Gescholtene. Die Verklärung auf dem Berge; die Jammerscene am Fuße des Berges. Die Zinszahlung des Unterthanen; die königliche Darreichung eines Staters aus dem Fischmaul im Meere. Die Jünger, welche groß werden wollen; das Kind als Exempel. Wie der Bruder zu bestrafen ist; wie man dem Bruder vergeben muß. Die Fragen über den Fluch der Ehe, Ehebruch und Scheidung; Unterbrechung durch den Segen der Ehe, durch die Kindlein — trübe Untersuchung; fröhliche Unterhaltung. Der reiche Jüngling geht traurig fort; die Jünger bleiben bei ihm und haben Großes zu erwarten. Die Verkündigung der Leiden; Salome erbittet ihren Söhnen den Fürstenstand. Das festliche Hosianna des Volkes; die schmerzliche Tempelreinigung mit der Geißel. Die letzten Warnungsreden an die Pharisäer; dann das große Wehe. Christus als Herr der Herrlichkeit im Lichte der Weißagung, Jerusalem zerstört; Christus der Gekreuzigte, Jerusalem die Mör-

derin. Christus am Kreuze; Christus auf dem Berge, der Auferstandene, welchem gegeben ist alle Macht im Himmel und auf Erden.

Nicht alle diese Gegensätze sind durch die schriftstellerische Composition des Evangelisten gebildet; viele liegen in der Geschichte, manche finden wir auch bei den andern Evangelisten. Aber Matthäus hat die überall vorhandenen besonders hell ins Licht gestellt und die vermittelnden Uebergänge und Zwischenlagen möglichst beseitigt, auch die Darstellung möglichst vereinfacht, um sie in ihrer Kraft hervortreten zu lassen. Und außerdem sind manche unter seiner Darstellung erst entstanden, z. B. die große Verkündigung von dem Untergange Jerusalems und von der Herrlichkeit Christi im Weltgerichte, so ganz dicht und contrastirend hingerückt an die Passionsgeschichte. Hat aber das erste Evangelium unverkennbar diese Eigenthümlichkeit, und läßt sich diese Vorliebe für erhabene Gegensätze so ganz aus dem Gemüthsleben des Matthäus erklären, wie deutlich weist es dann auch mit diesem Zug auf den Apostel hin, der vor seiner Berufung ein Zöllner war!

* * *

Bei dieser Erklärung der Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums aus dem Charakter des Matthäus fallen sofort die meisten Bedenklichkeiten dahin, welche von Sieffert und Schneckenburger gegen die Authentie desselben erhoben worden sind. Der erste Vorwurf, welcher von Sieffert gegen das erste Evangelium erhoben wird, lautet: der Verfasser ist öfters mit solchen Dingen ganz unbekannt, die ein Apostel hätte wissen müssen. Diese Kategorie ist sehr subjectiv. Man macht unter derselben dem Evangelisten allerlei Zumuthungen in Betreff dessen, was er hätte sagen sollen, und allerlei Consequenzen aus dem, was er gesagt oder nicht gesagt hat. So soll namentlich aus der Art, wie Matthäus die Geburtsgeschichte Jesu erzählt, hervor-

gehen, daß er den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu und die besondern Umstände, durch welche sie nach Bethlehem geführt waren, nicht gewußt habe. Etwas Weiteres aber, als daß er keinen Bericht davon gegeben habe, ergibt sich aus dem Texte nun einmal nicht. Sollen die Evangelisten durchaus pragmatische Historiker seyn, so begeht man eine geistige Gewaltthätigkeit gegen dieselben; und auf diese Weise kann man nicht nur dem ersten, sondern auch allen übrigen Evangelien die Zuverlässigkeit des apostolischen Ursprungs und Inhaltes absprechen. Dieses Argument aus den Auslassungen hat besonders Schneckenburger bis zur leidigsten Willkür subjectiver Zumuthungen ultrirt. Aus allen Umständen der evangelischen Geschichte, welche das erste Evangelium nicht erzählt, macht er Momente des Verdachtes. Die stärkste Fassung dieses Argumentes würde etwa folgende seyn. Nach Johannes 21, 24. würde die Welt selbst die Bücher nicht fassen, welche zu schreiben wären, wenn Alles, was Jesus gethan hat, Eins nach dem Andern aufgeschrieben würde. Daran fehlt aber viel, daß wir so viele Bücher von der evangelischen Geschichte hätten. Wir haben nur die vier kleinen Evangelien. Ihre Verfasser haben uns also nur das Wenigste berichtet, folglich das Meiste ausgelassen, folglich das Meiste nicht gewußt. Damit fiele also nach der bezeichneten Argumentationsweise ein unendlicher Verdacht auf die Authentie der vier Evangelien. Der zweite Vorwurf Sieffert's lautet so: der Verf. des ersten Evangeliums ordnet zwar seine Erzählung chronologisch an, reiht aber einzelne bedeutende Vorfälle so unrichtig ein, daß er selbst gar nicht in dem Verlaufe dieser Begebenheiten gelebt haben kann. Daß die chronologische Folge des ersten Evangeliums mehrfach durch große Compositionen durchbrochen ist, lehrt der Augenschein. Es ist aber klar, daß schon bei einem einzigen Durchbruche dieser Art manche historische Notizen

ihre richtige chronologische Stellung unvermeidlich verlieren mußten, geschweige denn, wenn diese Durchbrüche sich häuften. Daß Matthäus dadurch an streng historischer Genauigkeit eingebüßt hat, kann nicht geleugnet werden. Nach unserer Auffassung aber liegen die Ungenauigkeiten in den Uebergängen, nach der entgegengesetzten liegen sie in der Substanz der Berichte selbst. Der dritte Vorwurf lautet so: wir stoßen auf solche Erzählungen, welche die Gestalt, in der sie hier erscheinen, offenbar der traditionellen Vermischung oder Assimilation verschiedener Vorfälle verdanken, bei denen Matthäus zugegen seyn mußte. Dieß wird z. B. von der Geschichte der Berufung des Matthäus behauptet. Sie soll von der Berufung des Levi verschieden seyn. Wir haben schon bemerkt, daß in diesem Falle der Levi sich unter den Aposteln wiederfinden müßte. Sagt man einmal, sein Name habe sich später in einen andern Namen der Apostel verloren, so liegt es ja am nächsten, festzuhalten, daß er sich eben in den Namen Matthäus verloren habe. Was die zweite Speisungsgeschichte anlangt, so würde es allerdings sehr entschieden gegen die Authentie des ersten Evangeliums sprechen, wenn es sich erweisen ließe, daß der Bericht von derselben mißverständlich aus dem Berichte der ersten entstanden sey. Hier aber weiß man nichts Erhebliches anzugeben, als die Gleichheit des Vorgangs; aus der Ungleichheit in den Zahlangaben sucht man die Entstehung der zweiten Speisungsgeschichte zu erklären, obschon diese Ungleichheit an sich ein historisches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Speisungen bildet. Was überhaupt die Doppelfiguren anlangt, so erklären sich diese sehr leicht, wie wir gezeigt haben, aus der fixirten Anschauungsweise des Matthäus. Das vierte Bedenken Sieffert's beklagt, daß in der Darstellung solcher Vorfälle, bei denen die Apostel gegenwärtig gewesen waren, Unrich-

tigkeiten entdeckt würden, welche offenbar aus unvollständiger Mittheilung des wirklich Vorgefallenen und dadurch veranlaßter eigener Combination des Erzählers von Seiten des Zuhörers hervorgegangen seyn müßten. Hierher gehört das Mutterthier mit dem Füllen, wovon bereits die Rede gewesen. Was außerdem hier Erhebliches vorkommt, ist die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff des Osterlamms. Diese Differenz wird durch das historische Vorhandenseyn des h. Abendmahls als einer Stiftung, welche aus der Feier des Osterlamms hervorgegangen, unerheblich gemacht. Man muß nämlich dabei bleiben, daß der Herr dem besprochenen Mahl am Vorabende des Osterfestes den Charakter eines Paschahmahls gegeben habe, und daß sich dieß in dem unwillkürlichen Ausdrucke der Jünger in das Ostermahl nach der Gewohnheit habe umgestalten können. Fünftens, sagt Sieffert, mußten wir aus der Gestalt, in welcher hier mehrere von den größeren Lehrvorträgen des Herrn erscheinen, schließen, daß diesen in der Erinnerung des Evangelisten der historische Hintergrund gefehlt habe, aus welchem sie in der Wirklichkeit hervorgetreten waren. Hierher gehört die Bergpredigt und die Instruction der Apostel. Sieffert bemerkt mit Recht, Matthäus verlege die ganze Predigt (Kap. 5 ff.) auf den Berg und in einen Vortrag, da er den Herrn am Anfange dieses Abschnittes auf den Berg steigen und nach dem Schlusse desselben von dem Berge wieder kommen lasse. Nichts desto weniger möchte auch Matthäus Recht behalten, wenn er die ganze Predigt auf den Berg verlegt, trotz dem, daß die Bestandtheile derselben bei Lukas mehr auseinander fallen. Denn ohne Zweifel hat Jesus in Galiläa viel mehr, als eine Bergpredigt auf den freien Höhen gehalten. Diese Bergflüsse

seiner Reden läßt nun Matthäus in einen großen Strom zusammenkommen. Allerdings bekömmt dadurch der Berg des Evangelisten etwas Ideales, er repräsentirt vielleicht viele Berge. Und doch liegt er in historischer und geographischer Bestimmtheit da, sofern auf einem Berg einmal die große Hauptrede gehalten, das Evangelium der Seligpreisungen verkündigt wurde. Matthäus behält auch in dieser Composition den Charakter des Sinnvollen, den er so bedeutsam in seinen Combinationen, sowie in seiner Beziehung alttestamentlicher Stellen auf neutestamentliche Begebenheiten kundgibt, mag auch die historische und namentlich die chronologische Genauigkeit darunter leiden.

Was man übrigens von dem Werke des Herrn Prof. Sieffert rühmen kann, daß es nämlich mit großem Scharfsinn und gleichmäßig mit großer Pietät sein Thema ausführt, dieß läßt sich nicht von der Schrift des Herrn Dr. Schneckenburger wiederholen. Wie weit getrieben ist z. B. seine Argumentation aus den Auslassungen des Matthäus! Wie augenscheinlich sind es bisweilen dogmatische Voraussetzungen, welche er zur Begründung seiner Deductionen anwendet! Der Anstoß z. B., den der Verfasser an der Frage des Petrus: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; und an der Antwort nimmt, welche der Herr nach Matthäus darauf gegeben, läßt sich nur auf dogmatische Befangenheit zurückführen. Gibt es eine gnadenreiche Vergeltung für die treuen Nachfolger Jesu in der neuen Welt des Himmelreichs hienieden und droben, so kann es auch ein rechtsinniges Fragen nach dieser Vergeltung geben, ohne daß man mit Olshausen darin die demüthige Bekümmerniß der Fragenden über das eigene Schicksal zu finden hätte. Schneckenburger meint aber, der Herr müsse diese Frage als eine Frage der Lohnsucht abgefertigt haben. Daraus aber, daß Jesus im ersten Evangelium auf diese Frage des Petrus freundlich eingeht, argumentirt er gegen die

Zuverlässigkeit des Berichts. Es ist beinahe ergötzlich, zu lesen, wie er an der Darstellung der Salbung Jesu zu Bethanien, wie sie Matthäus gegeben, Anstoß nimmt. Daß hier Maria von vorne herein beabsichtigt, dem Herrn das Haupt zu salben, erscheint ihm als feierliche Steifheit einer Weihesalbung. Dagegen glaubt er aus der Darstellung des Markus schließen zu dürfen, Maria habe dem Herrn eigentlich nur die Füße waschen wollen, dabei habe sie aber aus Versehen das Glas zerbrochen, und nun, aus der Noth eine Tugend machend, habe sie auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen. Ja, er vertieft sich so sehr in die wohl bekannte Auffassung dieser Scene von Seiten der Jünger, daß er hinzusetzt: „das war nun ein Unrath, der sich hätte ersparen lassen." So ist schon Mancher an diesem herrlichen Acte gläubiger Seelenfeier durch die Kritik zum Philister a) geworden. Der Verf. weiß das Zerbrechen des Glases so wenig zu billigen, so wenig in seiner poetischen Schönheit zu fassen, daß er supponirt: es muß durch *einen unglücklichen* Zufall erfolgt seyn. Diese Meinung bringt er dem Markus auf, und von dieser *unglücklichen* Voraussetzung aus argumentirt er nun gegen den Matthäus. Mag man das nun Kritik am neuen Testamente nennen, neutestamentliche Kritik ist es gewiß nicht.

2. Markus.

In der Christengemeine zu Jerusalem lebte in den Tagen der Apostel eine gläubige Frau, Maria, von welcher man vermuthen muß, daß sie in der Gemeine ein gewisses Ansehen hatte. Wenigstens fanden in ihrem Hause christliche Versammlungen statt, woran Viele Theil nahmen.

a) Dieses Wort steht hier nicht im burschikosen, sondern im religionsphilosophischen Sinne. Es kann durch kein anderes ersetzt werden.

Als der Apostel Petrus durch den Engel des Herrn wunderbar aus seinem Gefängnisse erlöst wurde, fand er sich in den nächtlich dunklen Straßen der Stadt zuerst wieder vor dem Hause dieser Maria zurecht. Als er sich besann, heißt es Apg. 12. V. 12, kam er vor das Haus Maria's, der Mutter Johannis, der mit dem Zunamen Markus hieß, da Viele bei einander waren und beteten. Dieser Sohn der Maria, Johannes Markus, muß damals, als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, schon in den Christengemeinen bekannt gewesen seyn und in Ansehen gestanden haben, sonst hätte Lukas nicht die Mutter durch Nennung des Sohnes näher kenntlich gemacht. Er war Christ und wandte sich früh dem apostolischen Missionsleben zu, weßhalb Barnabas und Paulus ihn von Jerusalem mit nach Antiochien nahmen (Apg. 12. V. 25). Von hier nahmen sie ihn auf ihre Missionsreise mit als Gehülfen und Diener (Apg. 13. V. 5). Er reiste mit ihnen nach Seleucia und Cypern, und von da nach Kleinasien. Als sie aber gen Pergen im Lande Pamphylien kamen, schied er von ihnen und kehrte zurück gen Jerusalem (Apg. 13. V. 13), während die beiden ihre Reise weiterhinaus nach Pisidien fortsetzten. Als sie später von Antiochien aus dieselbe Reise zur Stärkung der gestifteten Gemeinen wiederholen wollten, war Johannes Markus wieder zur Hand. Barnabas machte auch den Vorschlag, ihn wieder mitzunehmen. „Paulus aber hielt es für billig, daß sie einen Solchen, der von ihnen abgewichen war aus Pamphylien und nicht mit ihnen gezogen war zum Werke, nicht mitnehmen sollten." Es entstand nun ein Zwist, so daß sie sich von einander trennten, und Barnabas, den Markus mitnehmend, schiffte nach Cypern. Paulus aber nahm den Silas zum Gefährten und durchzog Syrien und Cilizien (Apg. 15. V. 37 ff.). Dieser Johannes Markus ist nun ohne Zweifel derselbe, den wir später wieder bei dem Apostel Paulus finden während seiner Gefangenschaft in Rom; was daraus

hervorgeht, daß er als ein Wohlbekannter in der damaligen Christenheit, und daß er als Vetter des Barnabas angeführt wird. Paulus schrieb über ihn im Briefe an die Kolosser (Kap. 4. V. 10): „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas, wegen dessen ihr Aufträge erhalten habt (wenn er zu euch kommt, so nehmet ihn wohl auf!).” Im zweiten Briefe an den Timotheus (Kap. 4. V. 11) heißt es: „nimm den Markus und bringe ihn mit dir, denn er ist mir nützlich zur Hülfleistung.” Im Briefe an den Philemon führt ihn Paulus unter seinen Mitarbeitern auf und bestellt Grüße von ihm (V. 24). Derselbe Markus läßt aber zu einer andern Zeit Grüße durch Petrum an die heimischen Christengemeinen von Babylon aus bestellen: „Es grüßet euch, heißt es 1 Petri 5, 13, die Mitauserwählte in Babylon und mein Sohn Markus.” Ein Markus, der so schlechthin als Freund und Bekannter der kleinasiatischen oder palästinensischen Christen genannt werden konnte und der zudem in einem so bedeutenden und vertraulichen Verhältnisse zu Petrus stand, daß dieser ihn Sohn nannte, kann wiederum kein anderer gewesen seyn, als derselbe mehrfach vorgekommene Johannes Markus. Und nun kennen wir ihn hinlänglich, wenn wir auch die Tradition nicht mitherbeiziehen wollen, nach welcher er als Bischof zu Alexandrien in Aegypten den Märtyrertod erduldete.

Jener Zug, den uns Markus selber aus der Leidensgeschichte erzählt, von einem dem gefangenen Jesu nachfolgenden und dann den Häschern entfliehenden Jünglinge wird in der Regel als eine Notiz betrachtet, die der Evangelist von sich selber berichtet. Man hat freilich auch dagegen gesagt, dieß sey nur eine grundlose Vermuthung. Aber abgesehen davon, daß Johannes in seinem Evangelium sich ebenfalls in dieser Art namenlos einführt, wie hier Markus den Jüngling, so finden wir in der kleinen Passionsepisode durchaus den Johannes Markus der Apostel-

eschichte und der apostolischen Briefe wieder. Beim Ein-
nge der Schaar mit dem gefangenen Jesu in die Stadt,
a schon alle Jünger von ihm geflohen waren, „folgte
hm ein gewisser Jüngling, der ein Leintuch auf der bloßen
Haut anhatte" (Mark. 14, 50). Dieß ist ohne Zweifel
in Jüngling, den Markus Ursache hatte, nicht namhaft
u machen; ein Jüngling, den die nächtliche Bewegung,
ei dem Kundwerden der Gefangennehmung Jesu erschüttert,
om Lager getrieben hat; ein Jüngling, der schon in einer
efreundeten Beziehung zu Jesu steht; ein Jüngling end-
ich, der schnell fertig ist, der sich rasch in ein Kleid wer-
en und hinauseilen — der sich übereilen kann. Derselbe
Jüngling aber, der so schnell ist zum Wagen, ist ebenfalls
hnell zur Flucht, und dabei wieder übereilt, angstvoll
nd schnell: „und es griffen ihn die Leute. Er aber ließ
as Leintuch fahren und entfloh ihnen nackend." Wir ha-
en hier gleichsam ein psychologisches Vorspiel der ersten
Missionsreise des jungen Johannes Markus. Er ist schnell
ur Hand, zur Reise gerüstet; sein schöner und begeisterter
Missionstrieb bringt ihn früh in die Gesellschaft des Pau-
us. Es geht auch Alles wohl, so lange sie über das blaue
mittelländische Meer fahren, so lange sie in dem gebildeten
nd sicheren Cypern verweilen und weiterhin in dem Kü-
enstriche von Kleinasien sich aufhalten. Endlich aber,
a es hinangeht in die Bergländer Kleinasiens, durch das
chluchtenreiche, gefahrvolle Taurusgebirge nach Pisidien,
a weicht er zurück und geht wieder heim, nicht nach An-
ochien, sondern, der innern Beschämung folgend, nach
erusalem. Später ist er dennoch wieder in Antiochien;
ein feuriges Gemüth treibt ihn wieder in die verlassene
Bahn zurück. Barnabas will ihn auch wieder auf die neue
Missionsreise mitnehmen, denn er kennt des lieben Ver-
andten schöne Anlage, wie Olshausen richtig bemerkt,
nd nimmt ihn in Schutz; Paulus weist ihn zurück wegen
einer noch unreifen Gesinnung und der noch unzuverlässig

wankenden Begeisterung. Und so zieht er denn mit Barnabas wieder den alten bequemeren Missionsweg dahin. Aber der Geist Gottes geleitet ihn auch, und von den Wegen der schönen Begeisterung wird er immer entschiedener hinübergeführt in die Wege der christlichen Selbstverleugnung, auf denen er auch der Sache des Herrn endlich sein Leben zum Opfer bringt. Es ist ein köstliches Zeugniß für seine fortschreitende Bewährung in der Demuth und im Glaubensernste, sowie auch für die apostolische Milde Pauli, daß er später wieder mit diesem so innig verbunden war und ihm in seiner Gefangenschaft zu Rom zur Seite stand. Aber wenn er auch in seiner Individualität immer mehr geläutert und geheiligt wurde, so mußte er sich doch in dem reinen Grundwesen dieser Individualität gleich bleiben, und so finden wir denn auch den alten, mehr lodernden, als tief glühenden Feuergeist immer wieder. Bald ist er tief im Abendlande bei Paulus zu Rom, bald tief im Morgenlande bei Petrus in der Gegend von Babylon. Nehmen wir den Bericht der Geschichte dazu, so ist er zuletzt in Alexandrien und hat also hin und her sein Wesen gehabt und als Evangelist in den großen Hauptstädten dreier Welttheile gewirkt. Wir lernen in ihm einen apostolischen Mann kennen, der treuen Glaubensernst in einem leicht erregten Gemüthe bewährte, der ohne Zweifel mit vorherrschender Phantasie und großer Begeisterungsfähigkeit begabt war, den aber ein gewisser Mangel an Geistestiefe und ruhiger, durchhaltiger Charakterstärke zu einer starken Aeußerlichkeit und theilweisen Oberflächlichkeit disponirte, wobei ihm vielleicht noch einmal die strenge Consequenz des Paulus zu gewaltig wurde, so daß er sich zu dem verwandteren Petrus hinwandte. Wenigstens sind die angegebenen Züge in seinem Hin- und Herweben zwischen den großen Missionsstationen und zwischen den beiden großen Aposteln deutlich zu erkennen.

Es wäre zu verwundern gewesen, wenn ein evangelischer Charakter, wie der gezeichnete, der überall mit zur Stelle war, nicht auch ein Evangelium geschrieben hätte. Aber beinahe ebenso sehr wäre auch das zu verwundern gewesen, wenn sein Evangelium nicht das kürzeste unter den übrigen geblieben wäre. Schon in seiner Kürze hat es das Anzeichen der Herkunft von einem lebhaften, unruhigen Geist erhalten, der zu einer ausführlichen Schriftstellerei keine Geduld hatte. Aber dieses Gepräge eines Geistes, wie wir ihn in dem Evangelisten Markus kennen gelernt haben, hat das zweite Evangelium durch und durch. Welch eine Lebhaftigkeit des Geistes spricht sich hier überall in der Auffassung der evangelischen Geschichte aus! Das Lieblingswort des Markus ist das frische εὐθέως; es kehrt in seinen Erzählungen immer wieder, sowie es die vielen Momente seines eignen bewegten Lebens bezeichnen könnte. Seine Losung war: εὐθέως, wie Blücher's Losung: Vorwärts. Mit einer solchen Lebhaftigkeit des Geistes ist aber in der Regel eine frische und starke Phantasie verbunden. Eine solche Phantasie, wie sie bald fortreißend, bald abschreckend in dem Leben des Evangelisten sich offenbarte, beurkundet sich auch in seinem schriftlichen Werke. Man hat ihn wegen seiner colorirten Darstellung den ausmalenden Evangelisten genannt. Die ausmalenden Züge aber, womit er seine Erzählungen erweitert und schmückt, haben wir nicht überall als Zusätze seiner Phantasie zu betrachten. Solche Menschen, die eine Individualität haben, wie Markus, wissen sich nicht nur für sich selber eine erzählte Sache weiter auszumalen, sondern sie haben auch ein besonders glückliches Gedächtniß für das frische Detail der Begebenheiten, für anekdotenartige Spitzen und Momente in dem Vorgefallenen, für die malerischen Züge, die das Geschichtliche an sich selber hat. Sie behalten das Concrete und Individuelle leicht, wenn es ihnen einmal erzählt worden ist, bis zu großen Einzelnheiten — denn gerade

diese lebensfrische Aeußerlichkeit entspricht ihrer Individualität. Und so haben wir denn viele Ausschmückungen im zweiten Evangelium der malerischen Phantasie des Markus zuzuschreiben; z. B. Jesus war in der Wüste bei den Thieren; die Kleider Jesu wurden weiß wie der Schnee, daß sie kein Färber auf Erden so weiß machen kann; der Feigenbaum, welchen Jesus verflucht hatte, war verdorret bis auf die Wurzel. Diese weitere Ausbildung des Vernommenen geht nicht über die Wahrheit der Geschichte hinaus. Vernimmt Einer nämlich, daß ein Feigenbaum wahrhaft verdorrt ist, so kann er auch hinzusetzen, daß er verdorrt sey bis auf die Wurzel. In anderen Zügen der Ausführlichkeit des zweiten Evangeliums finden wir aber nicht die dichtende Phantasie wieder, sondern vielmehr jenes glückliche Gedächtniß, welches lebhaften Naturen für das frische Detail der Ereignisse gegeben ist. Hierher gehören viele Notizen, z. B. wie es Jesus bisweilen gemacht habe, wenn er die Kranken heilte; wie Jesus im Sturme auf dem See auf einem Kissen im Hintertheile des Schiffes geschlafen habe; wie der blinde Bettler bei Jericho Bartimäus, Sohn des Timäus, geheißen habe, wie Jesus in den Grenzen von Tyrus und Sidon in ein Haus gegangen sey und gesucht habe, verborgen zu bleiben. Dieser eigenthümlichen Gedächtnißfrische des Markus haben wir auch die schöne Blindenheilungsgeschichte zu verdanken, die er uns Kap. 8. V. 22. erzählt, und die gerade er allein hat. Außerdem finden wir wieder andere Züge von gemischter Natur, nämlich solche, welche wir theilweise der Gedächtnißfrische, theilweise der ausmalenden Phantasie des Evangelisten verdanken; z. B. Jesus konnte in seinem Vaterlande keine einzige That thun, ausgenommen, daß er einigen Kranken die Hände auflegte und sie heilte. Und er verwunderte sich über ihren Unglauben. Hierher gehört auch wohl das schöne Gleichniß in Kap. 4.

V. 26 ff.: „Mit dem Reiche Gottes verhält es sich also, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und stehet auf Nacht und Tag, und der Same gehet auf und wächset, daß er es nicht weiß. Denn die Erde bringt von selber hervor zuerst das Gras, darnach die Aehren, und dann den vollen Weizen in den Aehren. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schickt er alsbald (εὐθέως) die Sichel hin, denn die Aerndte ist da."

So hat aber das zweite Evangelium nicht bloß den Charakter der malerischen Darstellung, sondern auch der frischen Begeisterung. Es ist geschrieben unter dem fortdauernden Erstaunen einer leicht entzündeten, lebhaften Seele, wie die des Markus nach den geschichtlichen Zügen seines Lebens war. Es ist das Evangelium des begeisterten Evangelisten. So wie er erzählt, so spiegelte sich die Erscheinung Christi und sein Wunderwalten und Wohlthun im Volksleben und in dem Gemüthe lebhafter Naturen. Und in dieser Beziehung namentlich füllt das Evangelium des Markus seine Stelle aus; durch diese Eigenthümlichkeit ist es Eines von den vieren, und um deßwillen besonders wäre sein Verlust ganz unersetzlich. Markus zeichnet uns die großen Tagewerke des Herrn mit dem Motto: ich muß wirken, so lange es Tag ist, ehe denn die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. Der Herr ist hin und wieder von einem großen Volksgedränge umgeben, so daß manchmal der Raum zum Stehen und die Zeit zum Essen fehlt. Er wirkt aber mit solcher Hingebung, mit solchem Feuerscheine der arbeitenden Liebe unter den herbeiwogenden Haufen der Hülfsbedürftigen, daß die Seinen ihn einmal zurückreißen wollen aus dem Gedränge mit den Worten der Besorgniß: er ist außer sich, er kommt von Sinnen (Kap. 3. V. 21). Ein anderes Mal aber mahnt auch der Herr die Seinen von der Ueberarbeitung ab und befiehlt ihnen, in die Einöde zu gehen und ein wenig auszuruhen. Sowie aber die Arbeit Jesu

groß ist, so ist es der Erfolg ebenfalls. „Er heilt ihrer Viele, also daß ihn alle Geplagten überfallen, um ihn anzurühren und geheilt zu werden." „Wo man von seiner Ankunft hört, da trägt man die Kranken aus der ganzen Umgegend herbei und stellt sie mit den Tragbahren aus auf den Märkten, mit der Bitte, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten, und alle, die ihn anrühren, werden gesund." Darum aber macht die Erscheinung und Wirksamkeit Jesu auch den tiefsten Eindruck auf das Volk; sie verwundern sich, sie erstaunen über die Maßen, sie entsetzen sich, wo er auftritt und seine Kraft und Liebe offenbart. Es ist eine schlechte Würdigung der evangelischen Geschichte, wenn man meint, diese Darstellung sey rein subjectiv, es gebe sich in diesen großen Bewegungen nur die Neigung des Markus zu erkennen, seine Erzählungen durch sogenannte Drucke (nach französischem Ausdrucke) zu verstärken. Markus war nur das geeignete Organ, den Lebensschwung und Arbeitsdrang in der Geschichte Jesu, das frische Gewittern seiner Heilkräfte und den großen Freudenschrecken, den sein Wesen und Thun überall im Volke hervorrief, durch die lebendige apostolische Tradition aufzufassen und darzustellen. Und wohl mögen viele petrinische Erinnerungen ihn dabei unterstützt haben; denn die Individualität des Petrus hatte Aehnlichkeit mit der seinigen, aber sie hatte dennoch eine viel bedeutendere Gemüthstiefe und Charakterstärke.

Aber auch diese Eigenthümlichkeit des Markus hat sich seinem Evangelium eingeprägt. Das stille Gründen und Ergründen war ihm nicht sonderlich eigen. Darum theilt er von den Reden Jesu nur sehr wenige mit, und diejenigen, welche er mittheilt, sind meistentheils lebhafte Streitreden, Strafreden und Worte Jesu vom Weltgericht, — also Reden von solcher Art, wie sie ihn am meisten ansprechen mußten. Auch in der Verknüpfung der wenigen

Reden, welche er liefert, zeigt sich dieser vorherrschend auf das Aeußerliche gerichtete Sinn. So zeigen manche Zusammenstellungen von Aussprüchen Jesu sehr wenig Zusammenhang; z. B. Kap. 4. V. 20. 21. 24 u. 25. Einigemal steigert sich diese Aeußerlichkeit des Evangelisten selbst bis zur Flüchtigkeit, z. B. wenn den Jüngern verboten wird, zwei Röcke anzuziehen (Kap. 6. V. 9), oder wenn nach ihm der Feigenbaum nur Blätter hat und keine Früchte, weil die Zeit der Feigen noch nicht da ist, oder wenn er den römischen Hauptmann aus dem Geschrei, womit Jesus verscheidet, schließen läßt, dieser sey Gottes Sohn gewesen (Kap. 15. V. 39). Aus dieser Eigenthümlichkeit des Markus erklärt sich auch der Umstand, daß sich bei ihm der traditionelle Bestand der evangelischen Geschichte, ungeachtet aller Malerei ins Detail, so wenig individualisirt hat. Die apostolische Tradition hat sich in seiner Seele schön gespiegelt, aber sie hat in seiner Darstellung nicht das Gepräge einer tiefgeistigen und innigen Verarbeitung bekommen. Freilich stehen in dieser Beziehung Johannes und Matthäus zu sehr gegen Markus im Vortheil, als Jünger und unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu. Betrachten wir aber den Markus als Gefährten des Apostels Petrus und den Lukas als Gefährten des Paulus, so steht Markus unstreitig im Vortheile gegen Lukas, und dennoch hat selbst das Werk des Lukas mehr innerliche Individualität, als das des Markus. Wenn man demnach Markus als den Maler bezeichnet, so darf dabei an höhere künstlerische Originalität wohl nicht gedacht werden. Wollte man endlich auch den Mangel an starker Ausdauer und Charakterkraft in seinem Evangelium wiedersuchen, so wäre auch wohl dieser individuelle Zug in demselben zu entdecken. Die Annahme, daß Markus die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas benutzt habe, ist vielleicht durch den gegenwärtigen Standpunkt der neu-

testamentlichen Kritik erschwert a), sonst möchte wohl das Hin- und Herneigen des Schriftstellers zwischen Matthäus und Lukas an das Hin- und Herweben des Missionärs zwischen Paulus und Petrus erinnern. Jedenfalls war es ihm Bedürfniß, sich ebenso in seinem Evangelium an die vorhandene Tradition, wie in seinem Leben an die großen apostolischen Männer stark anzuschmiegen. Dieses Bedürfniß der Anlehnung lag nicht etwa lediglich in seinem bloß mittelbaren Verhältnisse zu der Lebensgeschichte Jesu; denn in dieser Beziehung hatte ja selbst Paulus nichts vor ihm voraus. Auch in der Arbeit selbst scheint der ungeduldig forteilende Trieb, dem die Ausdauer abgeht, allmählich hervorzutreten; es scheint nämlich, als ob die Darstellung gegen den Schluß des Evangeliums hinaus eiliger, kürzer und farbloser würde; als ob der Ausmalungen, der Erweiterungen in der ersten Hälfte des Evangeliums mehr wären. In jedem Fall aber ist der Bericht der letzten Verheißung, welche Jesus seinen Jüngern gegeben (K. 16. V. 17. 18) ganz und gar nach der frischen und farbreichen Darstellung des Markus. Die ganze Apostelgeschichte gibt er in den beiden Schlußversen: „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet, ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Jene aber zogen aus und predigten an allen Orten unter der Mitwirkung des Herrn, der das Wort durch begleitende Zeichen bekräftigte.“ Der Trieb zur apostolischen Bewegung und Wirksamkeit war bei ihm zu mächtig, als daß er ihm Zeit und Ausdauer hätte gönnen sollen, nach der Weise des Lukas auch noch zu dem Evangelium eine Apostelgeschichte zu schreiben b).

a) Bei de Wette findet sie sich übrigens wieder, s. kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus S. 3.

b) Dieselbe Lebhaftigkeit des Wesens, welche den Evang. Markus überall charakterisirt, spricht sich ebenfalls in seiner Vorliebe für das Präsens in der Erzählung, sowie für die Diminutivform, z. B. παιδίον, ἰχθύδια u. s. w., aus.

3. Lukas.

Die ersten Notizen über Lukas gibt uns seine zweite neutestamentliche Schrift, die Apostelgeschichte. Hier schließt er sich zu Troas dem Missionszuge des Apostels Paulus mit schöner Anspruchslosigkeit an (Apg. 16. V. 10 u. 11). „Wir fuhren aus von Troas": mit diesen Worten verräth er uns seinen Eintritt in die apostolische Gesellschaft. Dann aber verlieren wir ihn wieder aus der Gesellschaft des Paulus und Silas zu Philippi (Apg. 16. V. 17 ff.), woselbst diese beiden wegen der von Paulus vollbrachten Heilung einer Wahrsagerin ins Gefängniß geworfen wurden. Als sie wieder entlassen wurden und fortzogen, blieb Lukas, wie es scheint, zu Philippi. Später kam Paulus nach Philippi zurück, und nun schloß sich ihm Lukas wieder an, indem sie von Philippi gen Troas schifften, um weiterhin nach Jerusalem zu ziehen (Apg. 20. V. 6). Auch in Jerusalem finden wir sie noch beisammen; Lukas wird in die Gesellschaft der Apostel miteingeführt (Apg. 21. V. 18). Durch die Gefangennehmung des Paulus aber, welche die jüdischen Zeloten hier bewirkten, wurde Lukas abermals von ihm getrennt (Apg. 21. V. 27). Später, als Paulus nach Cäsarea abgeführt worden war und sich hier in gelinder, aber langwieriger Haft befand, scheint auch Lukas wieder mit ihm in Verbindung getreten zu seyn. Es heißt nämlich: „der Statthalter Felix befahl dem Hauptmanne, Paulum in Verwahrung zu halten, Nachsicht zu haben und Niemand von den Seinigen zu hindern, ihm Dienste zu leisten oder zu ihm zu kommen" (Apg. 24. V. 23). Wenigstens ist der Beschluß, demzufolge Paulus nach Italien reiste, auch ein Beschluß über ihn und für ihn. „Es war bestimmt, daß wir abfahren sollten nach Italien," sagt er Apg. 27. V. 1. Also machte er die Seefahrt Pauli mit und kommt mit ihm zu Rom an (Kap. 28. V. 14). In Rom war Lukas wenigstens noch längere Zeit der Gehülfe

des Apostels. Von hier aus schrieb Paulus an den Timotheus (im 2. Briefe): Lukas ist allein bei mir; und im Brief an den Philemon ist Lukas mit unter den Grüßenden. Ebenso im Briefe Pauli an die Kolosser. Hier erfahren wir, daß Lukas ein Arzt war und daß er dem Apostel vor Andern theuer war. „Es grüßt euch Lukas, der Arzt, der Geliebte, und Demas" (Koloss. 4. V. 14). Zugleich wird es hier zur Gewißheit, daß Lukas zu den Heidenchristen gehörte, denn Kap. 4. V. 10 u. 11. heißt es: „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus u. s. w. und Jesus, genannt Justus, die von den Beschnittenen sind. Darauf folgen noch andere Grüßende, die also nicht von den Beschnittenen sind, und unter ihnen Lukas.

Wir lernen also in Lukas einen Mann kennen, dem wir die hellenische Bildung seiner Zeit in einem gewissen Maße zuschreiben müssen. Er war ein Arzt, der in einer Seestadt lebte; in dieser Stellung mußte er die Anforderungen seiner Zeit in Betreff der höheren Bildung erfüllen, mußte die Einwirkungen ihrer geistigen Bewegung erfahren. War er, wie Eusebius berichtet, zu Antiochien in Syrien gebürtig, so mußte er auch schon in seiner Vaterstadt unter der Anregung und Einwirkung der damaligen Weltbildung gestanden haben. Seine Bildung wird aber auch beurkundet durch seinen Styl, wie er sich in der Apostelgeschichte kundgibt, namentlich in denjenigen Theilen, wo er seiner eignen Ausdrucksweise ganz überlassen ist, wo der hebraisirende Charakter der neutestamentlichen Tradition ihn am wenigsten bindet. Die dem hellenischen Geiste eigne reine Bestimmtheit des Ausdruckes, die Klarheit der Vorstellung, die schöne Moderation in der Darstellung kann man ihm nicht absprechen. Als ein gebildeter Arzt mußte Lukas zur Reflexion geneigt, über die Leichtgläubigkeit des Volksgeistes emporgehoben und mehr oder weniger zur Forschung gestimmt seyn, wenn auch der Beruf und Stand

der damaligen Aerzte nicht nach den Verhältnissen der neueren Zeit betrachtet werden kann. Bei Lukas aber kam zu dem Ansehen, was er als Arzt in Anspruch nehmen konnte, das Gewicht einer schönen und bedeutenden Persönlichkeit. Den Umstand, daß er zu einem vornehmen Manne, dem Theophilus, in einem freundschaftlichen Verhältnisse stand, wollen wir in dieser Beziehung nur berühren, aber das zeugt entschiedener für die bedeutende Natur des Lukas, daß er in ein so inniges und bleibendes Verhältniß zu dem Apostel Paulus treten konnte. Vielleicht lag es in seiner ansehnlichen Erscheinung begründet, daß der politisch rücksichtsvolle Magistrat zu Philippi ihn unangetastet ließ, als Paulus und Silas ins Gefängniß geworfen wurden. Hätte es nämlich Lukas in diesem Prüfungssturme an der nöthigen Treue im Bekenntnisse des Evangeliums fehlen lassen, so hätte Paulus ihn schwerlich später wieder zu seinem Gefährten angenommen. In Jerusalem ging er zum zweiten Male frei aus, und dennoch dauerte auch hier die Verbindung mit dem Apostel fort. Diese freie Hingebung, womit Lukas bleibend in der engen Verbindung mit dem gewaltigen Paulus beharren konnte, beweist wohl, daß er nicht nur ein ausgezeichnet begabter, sondern auch ein charakterfester, bescheidener, einerseits schmiegsamer, andererseits treuer Mann seyn mußte. Seine Bescheidenheit ist, wie wir eben sahen, aus der geräuschlosen Art zu erkennen, womit er in die Geschichte des Apostels Paulus hineintritt. Sein Talent zur Forschung und Darstellung beurkundet die Apostelgeschichte. Wie zusammenhängend ist der Bericht von der ersten Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche! Er läßt nichts Unmotivirtes, fragmentarisch Dunkles in diesen Bericht einfließen, obschon er dem Schauplatze dieser großen Lebensbewegung persönlich fern gewesen ist. Wie anschaulich und genau aber ist die Darstellung derjenigen Ereignisse, welche er miterlebt hat, namentlich der Seefahrt

nach Italien! Daß er aber nicht bloß das Talent der klaren Auffassung und Darstellung hatte, sondern auch zur kritischen Erforschung der Zeitverhältnisse begabt und dafür gebildet war, hat Dr. Tholuck in seiner Schrift gegen Strauß mit einer reichen Fülle von Beweisen auf eine siegreiche Weise dargethan. Mit diesen Talenten und Tugenden aber wurde Lukas durch die entschiedenste Bekehrung zu Christo ein Werkzeug seines göttlichen Geistes, ein Gehülfe am Werke der Apostel, ein Evangelist. Von einem solchen, hellenisch gebildeten Heiden, von einem schön begabten Arzte, der in einer Seestadt lebte und nun auf einmal alle seine alte Weltherrlichkeit um Christi willen dahingab, und der nun mit solcher Hingebung und Ausdauer für die Ausbreitung des Evangeliums lebte, müssen wir vermuthen, daß er früher schon in der besseren Richtung des hellenischen Geistes gestanden, daß er zu den fragenden, suchenden, das Heil ersehnenden Griechen gehört habe. Jedenfalls kam er zum Glauben an Christum nicht auf den vorbereitenden Wegen, welche die treuen Israelitenseelen durch das A. T. geführt wurden, sondern auf freieren oder allgemeineren Wegen der göttlichen Leitung des menschlichen Geistes zum Heile. Nicht sowohl die Erfüllung der alttestamentlichen Typen und Weißagungen, als vielmehr die Erfüllung seiner Ahnungen von dem schönsten der Menschenkinder, seiner Sehnsucht nach der Offenbarung der Gottheit und der göttlichen Wahrheit und Gnade im Fleisch, und endlich seiner Vorstellungen von einem unaussprechlich huldreichen Menschenfreunde, Arzt und Helfer mußte ihn in der Gestalt Christi den Herrn der Herrlichkeit und den Heiland der Völker erkennen lassen. Die ethische Natur des Christenthums, seine geistige Evidenz, seine gottmenschliche Herrlichkeit und seine universelle Macht und Richtung mußte sich der Seele eines solchen hellenisch gebildeten Gläubigen aus den Heiden tief einprägen. Was aber insbesondere die Universa-

lität des Lukas anlangt, so können wir schon aus dem einen Umstande, daß er der geliebte, vieljährige Gefährte des Paulus war, mit Gewißheit schließen, daß ihm der universelle Charakter des Christenthums mit besonderer Klarheit aufgeschlossen seyn mußte. Gerade er mußte den Einwirkungen des pharisäischen Fanatismus auf einen nicht geringen Theil der Judenchristen in den apostolischen Gemeinen besonders fern oder streng gegenüber stehen. So lernen wir in Lukas einen höchst einnehmenden Charakter aus der apostolischen Kirche kennen, einen Auserwählten, der in seiner liebenswürdigen, talentvollen, kräftigen Individualität vorab gereift war zu einer jener seltenen Goldfrüchte der hellenischen Cultur, zu einem praktischen Weisheitsfreunde, und der nun durch die Gnade und Wahrheit Christi wiedergeboren und geheiligt wurde zu einem Sohne und Zeugen der lebendigen Weisheit, zu einem reich gesegneten Evangelisten von der in Christo erschienenen Freundlichkeit und Leutseligkeit unseres Gottes und Heilandes, und dessen Talent und Bildung dazu geweiht wurde, der Kirche Christi ein kostbares Evangelium und eine unentbehrliche Urkunde ihrer Stiftung und ersten Ausbreitung zu schreiben.

* * *

Dieser Lukas ist der Verfasser des dritten Evangeliums. Ueberall hat dasselbe das Gepräge seiner Persönlichkeit. Die bekannten Einleitungsworte (Kap. 1. V. 1—4) zeugen von seiner griechischen Bildung. Sie zeugen zugleich davon, daß der Verfasser eine Idee von kritischer Prüfung der vorhandenen evangelischen Ueberlieferungen hatte und daß er dieser Idee gemäß eine streng historische Darstellung der evangelischen Geschichte geben wollte. Und in dem Contraste, welchen der griechische Styl der Einleitung mit dem hebraisirenden Style der gleich nachfolgenden Erzählungen bildet, sowie des ganzen Evangeliums überhaupt, liegt eine Bürgschaft für die Gewissenhaftigkeit, womit er als

Sammler zuverlässiger Memorabilien verfahren ist. Er opfert sofort den Trieb zur originellen und freien Darstellung seiner Ehrfurcht für die von ihm als echt und rein anerkannten urkundlichen Ueberlieferungen. Das Evangelium des Lukas verräth den gebildeten Forscher, denn es enthält eine Menge eigenthümlicher Nachrichten, welche in den übrigen Evangelien fehlen. Dieß ist um so merkwürdiger, da Lukas von allen vier Evangelisten der lebendigen Quelle der Evangelien am fernsten stand. Nicht nur die beiden Apostel Matthäus und Johannes, sondern auch der Evangelist Markus (letzterer als ein Christ, den die erste Gemeine zu Jerusalem gezeugt hatte, und als Schüler des Petrus) hatten vor ihm einen bedeutenden Vorsprung. Demnach zeigt sich in der höchst bedeutenden Stellung des dritten Evangeliums, namentlich in seinem Uebergewicht über das zweite, ein schöner Segen der gebildeten Forschung, die der Sache Christi geweiht ist. Die entferntere Stellung aber, in welcher Lukas sich zu der evangelischen Tradition befand, prägt sich so lieblich in der treuen Sorgfalt und Behutsamkeit ab, womit Lukas die vielen schriftlichen Memorabilien, auf denen sein Evangelium beruht, zusammengesetzt hat. Dieser Umstand nämlich, daß Lukas von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener evangelischer Schriften gewesen, scheint uns durch Schleiermacher's Werk über die Schriften des Lukas völlig erwiesen zu seyn, wenn auch die hinzugefügte Behauptung, daß er „solche Schriften unverändert durch seine Hand gehen lasse", unerweislich und zweifelhaft bleiben, und manche Analyse der einzelnen Memorabilienverkettung mehr den großen Scharfsinn Schleiermacher's, als eine wirkliche Fuge zwischen verschiedenen Memorabilien beweisen möchte. Schleiermacher beweist bekanntlich sowohl durch viele unverkennbare Schlußformeln, als durch Wiederholungen, welche sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen, daß dasselbe aus

vielen Berichten componirt sey, und daß Lukas diese Berichte sehr zart behandelt habe, indem er namentlich die Schlußformeln habe sehen und also die einzelnen Fugen hervortreten lassen. Solche Schlußformeln findet Schleiermacher z. B. Kap. 1. V. 80; Kap. 2. V. 18. 40. 52; Kap. 4. V. 15. 44 u. s. f. Es ist zu bedauern, daß auch in dieser schleiermacher'schen Schrift Spitzfindigkeiten vorkommen, vermittelst deren der Scharfsinn in sein Gegentheil umschlägt, z. B. wenn er sich das Uebernachten Jesu auf einem Berge nicht anders zu deuten weiß, als daraus, daß ihm das Gedränge der Karavanen in der Herberge lästig geworden sey. Schleiermacher bezeichnet aber den Lukas in seiner genannten Schrift nicht nur als einen guten Sammler und Ordner, sondern rühmt es auch insbesondere, daß er fast lauter vorzüglich echte und gute Stücke aufgenommen habe (S. 302). „Dieß", sagt er, „ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl." Der gebildete Forschungsgeist des Lukas hat aber nicht bloß einen schönen Ertrag von besonderen, ihm eigenthümlichen evangelischen Geschichten zusammengebracht, sondern außerdem höchst schätzenswerthe Bemerkungen, durch welche die Erzählungen der anderen Evangelisten ergänzt, erläutert oder gar berichtigt werden. So motivirt er allein die Geburt Jesu zu Bethlehem, die Geschichte Johannis des Täufers, die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (Kap. 9. V. 31), die Unterweisung der Jünger im Gebete des Herrn, den Umstand, daß Petrus in Gethsemane mit einem Schwerdte bewaffnet war (Kap. 22. V. 38), und viele andere Punkte oder Begebenheiten in der evangelischen Geschichte. Seine Darstellung ist in manchen Stellen genauer, als die des Matthäus und Markus. Er unterscheidet z. B. in der Weißagung Christi von den letzten Dingen bestimmt zwischen der Zerstörung Jerusalems

und dem Ende der Welt. Nach ihm lautet der Ausdruck Christi von den himmlischen Zeichen also: es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen; nach den Andern werden die Sterne vom Himmel fallen. Er hat uns den großen Unterschied zwischen dem unbußfertigen und bußfertigen Schächer und das selige Ende des letztern aufgehoben, während Matthäus flüchtig zusammenfassend nur von den lästernden Mitgekreuzigten berichtet. Er berichtet uns von den Jüngern mit psychologischem Verständniß ihrer Stimmung: sie glaubten nicht vor Freuden (Kap. 24. V. 41), während Markus diesen Unglauben als Herzenshärtigkeit vom Herrn läßt gescholten werden, was allerdings ebenfalls richtig ist, insofern die Jünger noch nicht ganz geheiligt waren (Mark. 16, 14). Ueberhaupt verräth das Evangelium des Lukas die Bildung seines Verfassers auch durch die eingestreuten Reflexionen. Dahin rechnen wir z. B. die Bemerkung über die Wunderthätigkeit Christi: Die Kraft des Herrn ging von ihm, es ging eine Kraft von ihm aus und heilte sie alle (Kap. 5. V. 17; Kap. 6. V. 19); zudem den Bericht über die Veranlassung der Verklärung Jesu: Und da er betete, ward die Gestalt seines Angesichts anders. Mehrere Referate des Evangeliums scheinen in ihrer Aufnahme oder in ihrer Stellung die Neigung des Verfassers zu der psychologischen Reflexion zu offenbaren. Hat uns etwa der Verf. sogar in der heiligseligen Stimmung der Mutter Jesu ihre Disposition zu der Geburt des heiligen Menschensohnes andeuten wollen? Lassen wir diese Frage dahingestellt; aber das ist gewiß, daß er die Geschichte von dem zwölfjährigen Jesus mit einer Reflexion über seine wunderbare Gemüthsentfaltung aufgenommen hat; „Jesus", heißt es, „nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen." Auch scheint es nicht zufällig zu seyn, daß in der Stelle Kap. 9. V. 54—62. die religiös-moralische Erscheinung der vier

Temperamente in historischen Vorfällen zusammengestellt ist und gezeigt wird, wie Christus sie alle miteinander behandelt und heilt, den cholerischen Eifer der Donnersöhne, die sanguinische Begeisterung eines gläubigen Schriftgelehrten, das melancholische Heimweh eines Trauernden und das phlegmatische Zögern eines lässigen Jüngers. Diese Zusammenstellung ist wenigstens dem Lukas eigen. Auch die bedeutende Bemerkung über die Stimmung der Jünger, nachdem ihnen Jesus seine Leiden zuvor verkündigt, hat Lukas allein und zwar mit einer so außerordentlichen Emphase, daß man genöthigt ist, an die gedankenvollste Reflexion dabei zu denken, wenn man ihm nicht die gedankenloseste Tautologie aufbürden will. Es heißt nämlich Kap. 18. V. 34: Und sie verstanden von diesen Dingen nichts; und dieses Wort war ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht. Vielleicht ließe sich dieß in der Kürze so wiedergeben: sie wollten und konnten es nicht verstehen; nämlich erstlich nahmen sie nichts davon zu Herzen, darum blieb ihnen zweitens die ganze Sache ein Räthsel, und darum war ihnen drittens auch das Einzelne nicht verständlich. Ohne Zweifel legt hier der motivirende Lukas deßwegen ein so starkes Fundament, weil er darauf später die seltsame Erscheinung zu bauen hat, daß die Jünger die Auferstehung Jesu, die ihnen doch zuvor verkündigt war, nicht glauben mochten. Auch in der Bemerkung, welche Lukas macht, nachdem er erzählt hat, wie Pilatus den gefangenen Jesus zum Herodes ins Gericht geschickt habe, an jenem Tage seyen Pilatus und Herodes Freunde geworden, glauben wir eine psychologische Reflexion und zwar das ironische Wort eines feinen christlichen Menschenkenners zu vernehmen. Von demselben psychologischen Scharfblicke für die Wunder des Lichts zeugt die Aufbewahrung der herrlichen Erzählung, wie Jesus den Petrus angeblickt habe, nachdem ihn dieser dreimal

verleugnet. Indem wir nun schon so manche Spuren des Psychologen im Evangelium gefunden haben, sind wir ja bereits dem Arzte nahe gekommen. Um auch den Arzt selber im Evangelium zu entdecken, wollen wir nicht so weit gehen, die etwaigen medicinischen Kunstausdrücke in demselben aufzusuchen. Nur eine Geschichte wollen wir in dieser Beziehung genauer ins Auge fassen. Alle vier Evangelisten nämlich erzählen uns die Uebereilung, in welcher Petrus dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das Ohr abgehauen. Matthäus, Markus und Johannes aber scheinen im Gedränge des verhängnißvollen Moments dieses kleine Ungemach zu vergessen. Christus der Heiland aber konnte die Wunde des Leidenden selbst in der schrecklichsten Lage nicht unbeachtet lassen, und weil eine Notiz von seiner Hülfe vorhanden war, so konnte sie Lukas der Arzt nicht fallen lassen, wie die übrigen. Hier mußte sich der Arzt in einer charakteristischen Relation bewähren und er thut es mit dem Worte: Jesus rührete sein Ohr an und heilete ihn. Auch von dem Schweiße, der in Gethsemane gleichwie Blutstropfen von Jesu niederfloß, erzählt Lukas allein.

Daß der Verfasser des dritten Evangeliums einen heidenchristlichen, universellen Standpunkt hatte, wie wir ihn dem Lukas zuschreiben müssen, zeigt sich überall. Nur würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Evangelisten dabei eine gewisse Absichtlichkeit, ein systematisches Verfahren oder gar ein bewußtes polemisirendes Verfahren gegen die pharisäische Partei in der ersten Kirche aufdringen wollten. Darum haben wir auch keine Rechenschaft von der auffallenden Erscheinung zu geben, daß nicht gerade Lukas die Geschichte von den morgenländischen Weisen berichtet. Sein freierer Standpunkt gibt sich vielleicht schon darin zu erkennen, daß er nicht das Geschlechtsregister des Joseph aufgenommen hat, sondern ein solches, wovon wir vermuthen müssen, daß es der Maria ange-

hört, und gewiß zeigt er sich darin, daß er diese Genealogie, alle abrahamitische Particularität durchbrechend, bis auf Adam zurückführt. Auch darin scheint sich der Evangelist aus den Heidenchristen zu entdecken, daß hier jene Rede Jesu aufbewahrt worden ist, worin Jesus die Leute von Ninive und die Königin aus dem Süden als Verkläger gegen das Geschlecht seiner Zeit auftreten läßt. Dieser universale Standpunkt gab dem Evangelisten auch einen besondern Sinn für jene Argumentationen Christi, die nicht aus dem alten Testamente, sondern mit rationeller Kraft aus dem Volksleben gegriffen waren; z. B. Luk. 13, 15 ff.: „Löset nicht Jeder von euch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt ihn zur Tränke, und diese Tochter Abraham's, die der Satan gebunden hatte schon achtzehn Jahre, sollte nicht gelöst werden von diesem Band am Sabbath?" In dieser Beziehung ist noch zu bemerken, daß Lukas allein die Geschichte vom barmherzigen Samariter hat, er allein die Geschichte von den zehn geheilten Aussätzigen, unter denen nur ein Dankbarer war und dieser abermals ein Samariter, zudem das Gleichniß von dem Zöllner und Pharisäer; lauter Stücke, in denen sich das Durchbrechen des Geistes Christi durch den jüdischen Particularismus offenbart. Wir haben oben gesehen, daß ein hellenisch gebildeter Geist, wenn er zum Christenthume bekehrt wurde, besonders von dem religiös-ethischen Wesen Christi, von der Erscheinung der Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes in ihm, dem Heilande, ergriffen seyn mußte. Und diese Ergriffenheit von der Huld des Herrn zeigt sich durchweg im Evangelium des Lukas recht vorherrschend. Darüber schreibt Sander in dem oben erwähnten Werkchen (S. 11): „Lukas stellt uns den Herrn vorzüglich als den barmherzigen Hohenpriester dar, der Mitleid mit uns haben kann; stellt ihn dar als den, der gesalbt ist, zu heilen die zerstoßenen Herzen, den Armen das Evangelium zu verkündigen; da

wird uns in so vielen Geschichten und Gleichnissen die Gestalt eines bußfertigen Herzens beschrieben und die Sünderliebe des Sünderheilands, der den verlornen Söhnen, dem Zachäus, der Sünderin, dem Petrus entgegeneilt." S. 35: „Hier wird auch der Barmherzige in seiner Freundlichkeit und Holdseligkeit uns vor die Augen gemalt, wie er sich herunterläßt zu den Tiefgefallenen, wie er in allen Stücken uns gleich geworden, ausgenommen die Sünde, wie er weinet mit den Weinenden, und wie unser Schmerz sein Schmerz geworden; er wird uns vorgemalt als der, der das Niedrige und Geringe erwählt, was da nichts ist, auf daß er zu Schanden mache, was etwas ist." Diese Charakterzüge findet nun Sander wieder in der Geschichte von der Maria, von den Hirten, vom Jünglinge zu Nain, von der bußfertigen Sünderin, vom barmherzigen Samariter, in den drei Gleichnissen vom verlornen Schafe, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohne, von den weinenden Weibern, welche Jesu nachfolgten, von dem begnadigten Schächer und von den Jüngern, die nach Emmaus gingen.

So ziemte es besonders dem hellenischen Geiste des Lukas in seiner Bekehrung, daß er Christum als den Schönsten unter den Menschenkindern erkannte, aus dessen Munde holdselige Worte gingen (Luk. 4, 22); daß er die herablassende Gnade Gottes in Christo in ihrer Schönheit erkannte, als Leutseligkeit, als die freie, heiter waltende, herzengewinnende, leicht und schnell sich erbarmende, Alles lindernde, Alles heilende Huld des Herrn. So ist das Evangelium des Lukas ein Büchlein von dem huldreichen Herrn der Herrlichkeit. Welch ein heiteres Freudenlicht der Weltversöhnung liegt hier auf den ersten Blättern von der Geburt Jesu! Wenn Lukas in seiner Bergpredigt (Kap. 6) die Armen, die Hungernden und die Weinenden schlechthin von dem Herrn selig gepriesen werden läßt, so möchten wir darin keineswegs eine un-

genauere, sondern eine ursprünglichere Redaction finden oder wenigstens eine solche, welche durch den christlich-philanthropischen Sinn des Lukas nach wirklichen Aussprüchen des Herrn diese Gestalt bekommen. Darum hat er eben auch das Gleichniß, worin der arme Lazarus selig wird, und die Geschichte, worin die weinende Mutter des todten Jünglings von Jesu mit den Worten getröstet wird: weine nicht! Lukas hat das königlichste Gleichniß von der Liebe Gottes, nämlich das Gleichniß vom verlornen Sohn, und ebenso hat er das königlichste Gleichniß von der Menschenliebe, nämlich die Erzählung von dem barmherzigen Samariter. Und nun spielen noch so viele einzelne Züge durch sein Evangelium, welche nicht nur die gläubige Erkenntniß des huldreichen Herrn, sondern auch den liebevollen, innig menschenfreundlichen Sinn des Evangelisten beurkunden; z. B. das Weinen Jesu über die Stadt Jerusalem; die Fürbitte Jesu: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun; das wehmüthige Zurückblicken auf die Töchter Jerusalems, die ihm weinend nachziehen, und der erweckende Blick, mit welchem er den gefallenen Petrus ansah. So erscheint uns also das dritte Evangelium, sowohl was seine innerliche Originalität, als auch was seine eigenthümliche Fülle anlangt, insbesondere auch mit der unersetzlichen Schlußgeschichte von der Himmelfahrt des Herrn als ein Werk, welches auf einen höchst bedeutenden, griechisch gebildeten, heidenchristlichen Charakter schließen läßt, auf einen Charakter, wie wir ihn in Lukas dem Arzte, dem „geliebten" Freunde des Apostels Paulus kennen lernten.

4. Johannes.

Wenn die Individualität des vierten Evangeliums aus der Individualität des Johannes erklärt werden soll, so müssen wir auf die Züge Verzicht leisten, welche uns zu seiner Charakteristik im vierten Evangelium selber gegeben

sind; höchstens dürfen wir dieselben zur Erläuterung oder Bestätigung des sonst Gefundenen anführen. Wir müssen *also* suchen, den Evangelisten aus den drei anderen Evangelien, aus der Apostelgeschichte und aus seinen sonstigen Schriften kennen zu lernen; und insofern die Authentie der Apokalypse in Frage gestellt ist, dürfen wir uns auch auf diese nicht mit dem Gewicht unserer Sache stützen. **Von** einem vollständigen Gemälde des Evangelisten kann *also* bei diesem vierten am wenigsten die Rede seyn. Und wenn wir auch von der erwähnten Verzichtleistung absehen wollten, so möchten wir es dennoch nicht wagen, ein **Bild** dieses schönen, tiefsinnigen und adligen Geistes zu **versprechen**, dem die kirchliche Malerei zum Attribut einen **Adler** gegeben hat, um die Schärfe und prophetische **Kraft** seines geistigen Blicks, die herrliche Schwungkraft seines Gemüthes, das großartig Edle und Starke seines Sinnes zu bezeichnen.

Bei der Aufzeichnung der Züge, welche uns mit dem Evangelisten Johannes bekannt machen, erlaube man mir, die Darstellung meines verehrten Lehrers, des Herrn Dr. **Lücke** (in seinem Commentare zum Ev. Joh., Theil I.), zu benutzen. „Johannes war", so heißt es in dem genannten Werke (S. 6 ff.), „nach Matth. 4, 21; Mark. 1, 19; Matth. 10, 2; Mark. 10, 35; Matth. 27, 56; vergl. Mark. 15, 40; 16, 1. der Sohn des Zebedäus und der Salome, der wahrscheinlich jüngere Bruder des Apostels Jakobus des Aelteren, dessen früher Märtyrertod unter Herodes Agrippa Apg. 12, 2. erzählt wird. Der Vater war ein galiläischer Fischer am See Genezareth; ob in Bethsaida wohnhaft, weiß man nicht."

„Wahrscheinlich bald im Anfange seines öffentlichen Lehramtes in Galiläa ruft Jesus ihn und seinen Bruder zugleich mit Petrus und Andreas, ihren Genossen, mitten aus ihrer Gewerbthätigkeit zu beständiger Nachfolge und apostolischer Jüngerschaft (Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff.;

Luk. 5, 1—11). Der Berufung geht nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlösers. Darin lag gewiß etwas unmittelbar Anregendes auch für Johannes." —

„Außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umgangs gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt (Mark. 5, 37). Auch bei der geheimnißvoll wunderbaren Verklärung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen (Matth. 17, 1). Und ebenso sind nur diese drei mit Christo, als er in Gethsemane sich von den Uebrigen entfernt und im Gebet innerlich kämpft (Matth. 26, 37; Mark. 14, 33). Solcher besonderen Momente im Leben seines Meisters mag er mit den beiden Anderen noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn."

„Er gehörte zu den Charakteren, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Heftigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Principe der christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiderte: Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seyd?

Und das geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem zum Tode (Luk. 9, 51 ff.). Christus erkannte diesen Charakterzug der beiden Brüder sehr bald und scheint ihnen eben deßwegen den Beinamen der Donnersöhne, *Βοανεργές* (Mark. 3, 17), gegeben zu haben; ob bei jenem besonderen Vorfall, oder einem ähnlichen, ist unbekannt."

Herr Dr. Lücke macht hierbei folgende Note: „— — Vergleiche die sehr gründliche Abhandlung über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi (Mark. 3, 17) ertheilten Beinamens *Βοανεργές*, von J. F. K. Gurlitt, in den Studien und Kritiken v. J. 1829, Heft 4, S. 715 ff. Der Verf. hat gewiß Recht, wenn er meint, der Vergleichungsgrund sey die sinnlose, zerstörende Macht des Donners. Aber darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er, um die ältere Auslegung von der tiefsinnigen Rede, besonders in dem Joh. Ev. (Theophylakt sagt zu Mark. 3, 17. *υἱοὺς βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδαίου ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ θεολογικωτάτους*), mit der neuern zu verbinden, sagt, es werde im Allgemeinen darauf hingewiesen, daß die Söhne des Zebedäus Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls gewesen seyen. Jene erstere, unter den griechischen Vätern übliche Erklärung ist augenscheinlich falsch und beruht auf einem bekannten rhetorischen Sprachgebrauche. Anders, und so gewendet, wie der Verf. thut, ermangelt die Bezeichnung eines klaren Vergleichungspunktes."

Hierauf heißt es weiter in dem angeführten Texte: „Nach der Erzählung Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45. wagen beide Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, — sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie hier — wir wissen

nicht, wie früh oder spät in ihrer Jüngerschaft — einen Zug von Ehrgeiz, der wohl ebenso sehr mit der heftigen Lebhaftigkeit ihres Temperaments, als mit ihrem damaligen Unverstande zusammenhing. Gewiß sänftigte und veredelte sich in Johannes je länger je mehr jene jugendliche Heftigkeit durch die Macht des christlichen Liebesgeistes. Aber auch späterhin zeigt sich im Charakter des Johannes weit weniger die sanftmüthige und milde, als jene starke und feurige Liebe, welche, verbunden mit einem lebhaften Gefühle von der ausschließlichen Wahrheit des Evangeliums, den Gedanken der christlichen *κρίσις* in der Welt mit aller Schärfe durchführt und ausübt."

„Nach der Rückkehr Christi in den Himmel verliert sich Johannes zunächst unter den übrigen Aposteln. Er erscheint nebst Petrus in Jerusalem (Apg. 3, 1 ff.) im Tempel lehrend; dann finden wir ihn (Apg. 8) in Begleitung des Petrus in Samarien, von Jerusalem ausgesandt, um hier die neuen Christen durch Mittheilung des heiligen Geistes zu befestigen. Aber hier, wie dort, tritt er hinter Petrus zurück. Gewiß war er nicht unthätig, aber die größere Lebhaftigkeit des Petrus verdunkelt ihn, wenigstens in der Tradition der Apostelgeschichte."

„Galat. 2, 1—9. trifft Paulus ihn mit Petrus und Jakobus dem Jüngeren in Jerusalem anwesend; diese drei galten damals als Säulen der Kirche."

Zuerst also finden wir den Johannes unter den Zwölfen ohne eine andere Auszeichnung, als diejenige, daß er zu den frühesten, frischesten Bekennern und Schülern Jesu gehört. Diese Auszeichnung hatte aber auch Andreas mit ihm gemein, von welchem doch sonst nichts die andern Apostel Ueberragendes bekannt ist. Dann aber tritt Johannes mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus in eine besonders vertrauliche Stellung zu dem Herrn; diese drei werden die Auserwähltesten unter den Auserwählten. Und nun können wir schon nicht umhin, ihn als eine aus-

gezeichnete Persönlichkeit zu betrachten, denn unmöglich konnte der Herr in ein so inniges Verhältniß zu solchen Charakteren treten, welche nicht mit intellectuellen und ethischen Anlagen auf das Glücklichste begabt waren. Nun steht er wieder mit seinem Bruder Jakobus eine Zeit lang auf gleicher Linie und ist sogar mit diesem zusammengefaßt unter dem Namen der Donnerssöhne, auf welchen wir am füglichsten zuletzt zurückkommen. Dann aber wird er auch dem Jakobus vorangestellt, zuerst in dem Auftrage, den er mit Petrus erhält, dem Herrn das Osterlamm zu bereiten (Luk. 22, 8). Auf diesen Umstand an sich dürfen wir zwar kein großes Gewicht legen, aber wir finden später diese ausgezeichnete Stellung des Johannes permanent geworden in der Apostelgeschichte. Hier tritt er überall allein mit Petrus an der Spitze der Apostelschaar auf; er also und Petrus sind nach entschiedener Anerkennung, welche schon der Herr begründet hat, die begabtesten, die gesegnetsten und bedeutendsten Säulen der Kirche. Petrus aber überwiegt ihn bei Weitem an hervortretender heroischer Thatkraft; Johannes geht in mysteriöser Schweigsamkeit neben dem leitenden, gewaltig predigenden, wunderwirkenden und bahnbrechenden Apostelfürsten her. Demzufolge müßte man ihn, was die Macht seines persönlichen Wesens anlangt, für viel unbedeutender, als den Petrus halten, wenn nicht schon das vollkommen gleiche Ansehen auf ein Gleichgewicht dieser Persönlichkeiten schließen ließe. Wir müssen demnach die auszeichnenden Gnadengaben des Johannes in einer von der hervortretenden Thatkraft weit abliegenden, weniger bemerkbaren Innerlichkeit suchen; und wenn das Gleichgewicht der beiden Persönlichkeiten nur einigermaßen festgehalten werden soll, so müssen wir erwarten, daß Johannes ebenso dem Petrus an Kräften des innerlichen schauenden Geistes überlegen ist, wie seinerseits Petrus ihn durch die Kräfte des handelnden Geistes überragt. Diese Erwartung bestätigt sich aber voll-

kommen, wenn wir nun die Briefe des Johannes näher ansehen, um aus der Eigenthümlichkeit derselben seine Individualität näher kennen zu lernen, und weiterhin diese Briefe mit denen des Petrus vergleichen. Halten wir auch streng an der Wahrheit fest, daß die Briefe der Apostel alle denselben Geist der Wahrheit, des Glaubens und der heiligenden Kraft beurkunden, daß sie eine göttliche Seite haben, auf welcher sie vollkommen miteinander übereinstimmen, so ist es doch ebenfalls eine ausgemachte Wahrheit, daß in dem Lichte dieses göttlichen Geistes sich zugleich die menschlichen Persönlichkeiten der Apostel aufs reinste ausgeprägt darstellen, und daß diese uns in sehr bedeutenden Unterschieden entgegentreten. Wie so ganz anders zeigt sich z. B. die Individualität des Jakobus, als die des Paulus! Und ebenso stellt sich das eigenthümliche Wesen des Johannes aus seinen Briefen in schöner Klarheit heraus und kann demzufolge mit der Persönlichkeit verglichen werden, welche sich in den Briefen des Petrus spiegelt, und welche wir bereits genauer als eine feurige, lebhafte, thatkräftige kennen. Sehen wir den ersten Brief des Apostels Petrus an, so tritt uns hier der strebende Geist entgegen, der sich die christliche Hoffnung, das unvergängliche Erbe mit Vorliebe ins Auge gefaßt hat, und der sich des einstigen Wiedersehens des Herrn freuen will mit unaussprechlicher und herrlicher Freude; der predigende Geist, der mannichfaltig ermuntert, ermahnt und tröstet und auch von dem Herrn verkündigt, daß er selbst den Geistern im Gefängnisse gepredigt habe; der kühngläubige Geist, der sich mit seinen Mitchristen als ein auserwähltes Geschlecht, als ein königliches Priesterthum, welches die Tugenden Christi verkündigen soll, betrachtet; der handelnde und verwaltende Geist, der bald den Christen überhaupt, bald den Knechten, bald den Weibern, bald den Männern, bald den Aeltesten, bald den jungen Christen specielle Ermahnungen gibt; der lebhafte, in

concreten Anschauungen sich bewegende Geist, der gern in Bildern, Gleichnissen und Beispielen redet, z. B. von dem Golde, das durchs Feuer geläutert ist, von der vernünftigen, lautern Milch der Wahrheit, von dem kostbaren Ecksteine, von dem vorbildlichen Gehorsame der Sarah; der streitbare und streitbewußte Geist, der den Widersacher, den Teufel, umhergehen siehet wie einen brüllenden Löwen; endlich der schmerzenreich geläuterte Geist, der den Widersachern nicht durch Uebelthun, sondern durch Wohlthun den Mund gestopft wissen will — mit einem Worte, es ist überall der wiedergeborne Petrus, der hier zu uns redet.

Wenden wir uns nun zu den Briefen des Johannes, so treten die petrinischen Züge sehr zurück, dagegen treten andere sehr hervor, in denen die herrlichen Gnadengaben des Johannes sich offenbaren. Der gemeinsame Grundzug derselben ist mächtige Innerlichkeit, eine Innerlichkeit, die sich im Tiefsinn, in starker Innigkeit, strenger Lauterkeit, elastischer, hervorblitzender Willenskraft, frischer Idealität, erhabener *Einfalt* und behaglicher Gemüthlichkeit entfaltet *und ausbreitet*. Die Innerlichkeit des Apostels äußert sich *negativ* darin, daß historische Momente und specielle Vorschriften in seinen Briefen äußerst selten vorkommen, positiv darin, daß er immer von der gedankenvollsten Betrachtung ausgeht und auf dieselbe zurückkommt. Wie tiefsinnig ist gleich der Beginn seines ersten Briefes; Christus ist das erschienene Leben; dasselbe Leben, das von Anfang war, haben die Apostel mit ihren Augen gesehen, mit ihren Händen betastet. Und nun geht der Zug des erleuchteten Tiefsinns durch Alles hindurch. „Gott ist ein Licht, und in ihm ist keine Finsterniß.“ „Die von uns ausgegangen sind, waren nicht von uns; wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben.“ „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset Alles.“ „Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht.“ „Kindlein, ihr seyd von

Gott und habt jene überwunden; denn der in euch ist, ist größer, als der in der Welt ist." „Christus ist erschienen, auf daß er unsere Sünden wegnehme." — Johannes aber philosophirt nicht in abstracter Dialektik, sondern er bewegt sich in dem Lichte, das ihm leuchtet, darum bewegt sich mit dem tiefsinnigen Geist in ihm ein tiefsinniges Herz. Eine solche Innigkeit tritt z. B. in den Worten hervor: „Kinder, es ist die letzte Stunde." — „Und nun, Kindlein, bleibet bei ihm" u. s. w. — „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeigt, daß wir Gottes Kinder sollen heißen." — „Ihr Lieben, lasset uns einander lieb haben." — „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Die strenge Lauterkeit des johanneischen Gemüths beurkundet sich sofort in seinem Briefe. „So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit." Und weiterhin zeigt sie sich überall, z. B.: „Wer da sündiget, der hat ihn nicht gesehen, noch erkannt." — „Wer Sünde thut, der ist vom Teufel." Von seiner hervorblitzenden Willenskraft möge das eine Wort im zweiten Briefe zeugen: „So Jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht auf ins Haus und grüßet ihn auch nicht." Elastisch nannten wir diese Willenskraft aber, weil sie bei den beschaulichen Geistern in der Regel von dieser Art ist, und hier möchten wir ein Merkmal dieser Elasticität in dem dritten Briefe finden, wenn es vom Diotrephes heißt: „Darum will ich, wenn ich komme, ihm vorhalten seine Werke, die er thut, indem er mit bösen Worten wider uns plaudert." Paulus sprach in ähnlichen Fällen wohl bestimmter, durchgreifender. Sehr bedeutend tritt der ideale Trieb des Apostels in seinem ersten Briefe hervor. Wenn es z. B. heißt: „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger", so lesen wir in der Seele eines christlichen Mannes, dem die Gedankenwelt mit der Erscheinungswelt fast identisch geworden ist. Ihm löst sich die Person des

Widerchristen ideell in viele Widerchristen auf (K. 2. V. 18) oder in den Geist des Widerchrists (K. 4. V. 3). In diesem idealen Zuge führt er die positiveren christlichen Begriffe gern auf eine tiefe religions-philosophische Basis zurück, wenn er z. B. sagt: „Die Sünde ist das Unrecht (die Gesetzlosigkeit).“ „Wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott.“ „Wer nun bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibet Gott und er in Gott.“ „Darin ist die Liebe vollendet unter uns, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, weil so wie er ist, auch wir sind in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus. Furcht hat Pein, wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollendet in der Liebe.“ In dieser idealen Richtung ist denn Johannes auch vorherrschend der Theologe unter den Aposteln geworden; sowie die kritische Seite der christlichen Erkenntniß durch den Apostel Thomas vertreten ist, so ist die höhere wissenschaftliche Seite derselben durch ihn vertreten. Verschmolzen aber ist in ihm diese Kraft des Tiefsinns und der höheren Erkenntniß mit einer erhabenen Einfalt, die ihn z. B. sagen läßt: *Kindlein*, bleibet bei ihm — lasset uns einander lieb haben, und Aehnliches, so daß ein Geistlicher gerade seinen beschränktesten Confirmanden auserlesene Denksprüche aus den Schriften des Johannes geben kann. Der Charakterzug behaglicher Gemüthlichkeit, welchen ihm auch die Legende in der Erzählung von seinem Spielen mit seinem Lieblingsvogel beilegt, erscheint in seinen Briefen an mehreren Stellen, z. B. in den Wiederholungen: ich habe euch Vätern geschrieben, ich habe euch Jünglingen geschrieben u. s. w.; in dem zweiten Briefe in den Aeußerungen seiner Freude über die Kinder der auserwählten Frau und besonders in der Schlußäußerung: ich hätte euch viel zu schreiben, aber ich wollte es nicht durch Papier und Tinte, denn ich hoffe, zu euch zu kommen und mündlich mit euch zu reden, auf daß unsere Freude vollkommen sey. Aehnlich äußert er sich im dritten Briefe V. 13.

Daß ein solcher Geist, wie dieser johanneische, sehr deutlich auf die Apokalypse hinweist, oder daß ebenso die Apokalypse auf ihn zurückweist, wollen wir hier nur andeuten.

Und nun ist uns die Individualität des Johannes in ihren Hauptzügen klar und bestimmt genug entgegengetreten, so daß wir jetzt auch die erläuternden Züge aus seinem Evangelium zur Bestätigung und Ergänzung herübernehmen können. Dieser lautere, tiefsinnige, innige und innerlich starke Johannes lag an dem Herzen Jesu; Keiner konnte sich ihm so unbedingt hingeben, Keiner ihn so tief und reich erfassen, als er. Unter den Freunden Jesu trat er dem Petrus voran, unter den Knechten Jesu aber trat Petrus ihm voran. Und so stehen sie mehrmals nebeneinander in schöner Harmonie, Einer den Andern überwiegend durch die eigenthümliche Kraft. Dem Johannes befahl Jesus scheidend seine Mutter zur Pflege an; dem Petrus trug er auf: stärke deine Brüder. Als die beiden von der Auferstehung des Herrn die erste, verworrene Kunde durch die frommen Frauen vernahmen, da liefen sie hinaus zum Grabe. Johannes lief schneller; der Zug seiner Seele war inniger, er war geflügelter, engelartiger in seiner Begeisterung. Am Grabe aber, da hielt ihn die Ehrfurcht oder tiefe Beklommenheit und bange Ahnung plötzlich fest. Petrus aber in seiner frischen Entschlossenheit trat hier wieder vor und ging zuerst in das Grab hinein. Nach der Auferstehung finden wir in der großen Mitte der vierzig Tage die Jünger wieder an ihrem heimathlichen See in Galiläa; dort haben sie einmal die Nacht hindurch auf dem Wasser zugebracht, mit der Fischerei beschäftigt. In der Morgendämmerung sehen sie einen geheimnißvollen Mann am Ufer stehen. Johannes erkennt ihn zuerst; der Adlerblick seines Innern scheint auch in seinem leiblichen Auge zu liegen, und er spricht: es ist der Herr! Auf das Wort des schauenden Jüngers stürzt sich der handelnde

sofort ins Wasser, Petrus ereilt den Herrn durch Schwimmen. So war Johannes; darum bewahrte ihn auch seine hohe, schweigsame Individualität in dem hohenpriesterlichen Palaste, den er mit Petrus betrat, vor der Zudringlichkeit roher Verkläger, während Petrus ihnen bemerkbar und zur Verleugnung geängstigt wurde. Darum wandelte er auch, so zu sagen, in himmlischer Verborgenheit durch die Drangsale der ersten Kirche hindurch, während die andern großen Apostel mit der Bluttaufe getauft wurden, einer nach dem andern. Darum endlich bewegten die übrigen großen Apostel die großen Hauptstädte der damaligen Welt mit der Predigt des Evangeliums, während Johannes als Bischof zu Ephesus in den christlichen Stiftungen des Apostels Paulus ruhig starb. Und darum endlich war Petrus der Felsen, auf welchen die Kirche Christi in ihrem Beginne gebaut wurde, seine Wirksamkeit durchdrang die apostolische Gemeine und gab ihr die thatkräftige Richtung nach außen, hinaus in alle Welt in der Kraft des Geistes von oben, der ihm gegeben war, und die johanneische Richtung mußte sehr zurücktreten. Wenn aber einst die Verklärung dieser Kirche, ihre Vollendung in der Innerlichkeit und Geistigkeit erfolgen soll, wenn es bevorsteht, daß das Zeichen des Menschensohnes gleich einem hellen Blitz vom Aufgange bis zum Niedergange leuchten soll, dann mag wohl die Wirksamkeit des Johannes auf das Stärkste in ihr hervortreten, und vielleicht ist dann der johanneische Geist der hehre Donnerssohn, der verklärende Blitz, das weltreinigende Gewitter, der himmlisch schnell wirkende Donner, unter dessen Licht- und Feuerkraft die Kirche als eine reine Braut für den kommenden Herrn geschmückt wird. Nach einer mündlichen Nachricht soll der größte lebende Philosoph das Wort Christi: wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme u. s. w. — auf eine johanneische Kirche deuten, mit deren Entfaltung, nachdem erst die petrinische und dann die paulinische da gewesen ist, der

Weltlauf schließen werde. Diese symbolisch-prophetische Auslegung der besagten Stelle stimmt ganz mit der Gewißheit zusammen, daß das johanneische Schriftwort noch am wenigsten zu seiner völligen Entfaltung in der kirchlichen Lehre und im Leben der Kirche gekommen ist. Auch in der Schrift von Sukow über die Zeitalter der Kirche und am Schlusse des Germanos von Posgaru (Sukow) ist diese Ansicht ausgesprochen.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich schon zum Theil, daß ich der Vermuthung des verehrten Lücke nicht beitreten kann, nach welcher der Herr den Zebedäiden den Namen Donnerssöhne lediglich wegen des an ihnen hervorgetretenen Charakterzuges der Heftigkeit und des Zornes möchte gegeben haben, sowie also auch nicht der Behauptung, daß der Vergleichungsgrund in der sinnlosen, zerstörenden Macht des Donners liege. Folgende Gegengründe scheinen erheblich. 1) Das Sündige ist in dem Herzen und Leben derer, die im Reiche Gottes sind, als verschwindendes Moment zu betrachten; deßwegen konnte der Herr das Sündige in dem Leben seiner Auserwähltesten nicht in einem Scheltnamen fixiren wollen. Er gibt den Seinen neue Namen als charakteristische Bezeichnungen ihrer erneuerten Bestimmung. 2) Petrus bekam einen neuen Namen, von dem schroffen, todten Felsen hergenommen, und doch war es ein verheißender, belobender Name, der den festen Felsensinn bezeichnen sollte. Wie sollten denn die beiden anderen vertrautesten Jünger einen beschämenden Namen bekommen haben, da sie doch auch in ihrer Individualität zum Reiche Gottes berufen waren, und da der sinnlose, zerstörende Donner doch auch eine hehre, segensvolle Erscheinung ist? 3) Die Ansicht vom Donner verklärt sich schon im Oedipus des Sophokles, so daß er als eine bedeutsame, feierliche und väterliche Gottesstimme betrachtet wird. Vielmehr noch treibt die völlige Liebe die Furcht aus der christlichen Betrachtung des

Donners aus; und für das Herz des Herrn war er gewiß ein erhebendes Urphänomen der nahen, gnadenreichen Herrlichkeit des Vaters. Nach seiner muthmaßlichen Ansicht des Donners wäre demnächst aber auch seine Ansicht von den Donnersöhnen zu erklären. 4) Mochte auch die erhabene Gemüthsart der beiden Zebedäiden, namentlich des Johannes, sich einmal in einem Zorneswetter entladen; so hing doch dieses sündige Lodern ihres Herzens mit einem reinen Bestand individueller Anlagen zusammen, welche in dem Fall auch mit verurtheilt worden wären, wenn sie den Namen Donnersöhne als Scheltnamen hätten tragen sollen.

Die zweite unter diesen Bemerkungen ist schon in der erwähnten Abhandlung von Gurlitt vorgekommen, welche diese Frage sehr tüchtig und ausführlich behandelt. Gurlitt's Hypothese über die Entstehung des Namens ist gewiß höchst ingeniös. Sowie nämlich der Herr einst zu Petrus sagte: *Μακάριος εἶ, Σίμων, βὰρ Ἰωνᾶ, κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος*, so, meint Gurlitt, könne er hier, veranlaßt durch den Zorneseifer der Jünger, gesagt haben: *υἱοὶ Σαλομῆς, ὑμεῖς ἐστε υἱοὶ βροντῆς*. Doch schon Gurlitt selber begnügt sich mit der Beziehung des Namens Donnersöhne auf die bekannte Scene ihres Zürnens nicht, sondern er beweist, daß auch die Auffassung der alten griechischen Ausleger, nach welcher mit jenem Namen besonders das tiefsinnige Reden des Johannes bezeichnet seyn soll, viel für sich habe. Dieß führt ihn zu dem Schlußresultate: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls, sofern sie vermöge dieser Eigenthümlichkeit ihres Charakters dem Donner glichen, entweder in seinem Ehrfurcht gebietenden, geheimnißvollen Wesen, oder in seiner sinnlosen, zerstörenden Kraft; doch ist die letztere Beziehung die wahrscheinlichere.

Der Vorwurf des Herrn Dr. Lücke, daß bei dieser zusammenfassenden Deutung die Bezeichnung eines klaren Vergleichungspunktes ermangele, scheint nicht gegründet zu seyn, wenn man bedenkt, daß doch jedenfalls die vorausgesetzte Neigung zum Zürnen in einer überwiegenden Fülle des Gefühls ihren Grund haben müßte. Nur möchten wir uns gerade bei diesem Ausdrucke: überwiegende Fülle des Gefühls, nicht beruhigen. Johannes hatte offenbar eine reiche Fülle der intelligiblen Kraft. Da Jakobus der Aeltere als der erste Märtyrer aus den Aposteln in Jerusalem früh getödtet wurde, so könnten wir wohl aus diesem Umstande schließen, daß er die Gemeine gewissermaßen nach außen bischöflich repräsentirt habe, und in dem Falle hätten wir auch ihm das Verwaltungstalent zuzuschreiben, welches den jüngeren Jakobus an die Spitze der Gemeindeangelegenheiten brachte. Allein diese Vermuthung ist zu ungewiß, und insofern bleiben wir auf die Individualität des Johannes angewiesen, wenn der Name erklärt werden soll, der vielleicht deßwegen so wenig Geltung bekam, weil Johannes ihn mit Jakobus gemeinschaftlich überkommen hatte. Und mit Rücksicht auf ihn möchten wir sagen: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer erhabenen Gemüthsart, aus welcher wie aus der lange schweigenden Gewitterwolke von Zeit zu Zeit helle Blitze tiefer Erkenntniß und hehre Donner herzbewegender, welterfrischender Empfindungen hervorbrachen; und sie heißen also mit leiser transitorischer Beziehung auf jenen geschichtlichen Moment, in welchem einmal ihre segenbringende, elektrische Natur in sündiger Verkehrtheit zürnend und zerstörend mit dem Feuer vom Himmel auf eine samaritanische Stadt niederfahren wollte.

* * *

Daß sich diese Persönlichkeit des Johannes, welche wir oben zu skizziren versucht haben, mit der größten Klarheit in dem Charakter des vierten Evangeliums zu erkennen

gibt, läßt sich bald und zur Genüge beweisen. Es bedarf eigentlich keines Beweises für diejenigen, welche dieses Evangelium einigermaßen zu würdigen wissen.

Zuerst haben wir dieses Merkmal anzugeben, daß das vierte Evangelium nur den vertrautesten Augenzeugen des Lebens Jesu zum Verfasser haben kann. Hierüber sagt Dr. Lücke (a. a. O. S. 67): „Die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, die Genauigkeit selbst in den Nebenumständen, das Eindringen in die inneren Momente des Lebens Jesu, gleichsam in das Herz des Erlösers, insbesondere auch die charakteristische Entwickelung des Kampfes Christi mit seinen Gegnern von Kap. 5. an — das Alles verräth einen Verfasser, der nicht nur unmittelbarer Zeuge der Begebenheiten war, sondern auch dem Herrn sehr nahe stand. Jede Zeile sagt dem unbefangenen Leser: der Mann, der dieß Evangelium geschrieben hat, gehörte zu dem engsten, vertrautesten Kreise des Herrn, und wenn nun unter den drei vertrautesten Jüngern Jesu eben Johannes als der Verfasser des Evangeliums allgemein genannt wird, was hat man für einen vernünftigen Grund, dieß zu leugnen?" Die erwähnte Genauigkeit in den Nebenumständen der Erzählungen zeigt sich überall im Evangelium; beispielsweise nennen wir die Erzählungen Kap. 1. V. 35—51. und die Passionsgeschichte.

Die Innerlichkeit des Apostels Johannes zeigt sich auch in seinem Evangelium vorab wieder darin, daß er ebenfalls hier mehr zu der Darstellung von Betrachtungen, als von geschichtlichen Ereignissen geneigt ist. In seinem Evangelium werden uns wenige Werke Jesu erzählt, aber viele Reden Jesu mitgetheilt. Allerdings mochte Johannes auch deßwegen in der Erzählung der Werke Jesu sich beschränken, weil er die bedeutendsten derselben meist schon in den andern Evangelien aufgezeichnet vorfand, welches wenigstens sehr wohl gedacht werden kann; aber eine solche Annahme erklärt doch das große Zurücktreten der Thatsachen

in dem vierten Evangelium nicht zur Genüge. Auch hat Johannes Manches mit den übrigen Evangelisten gemein, z. B. die wunderbare Speisung. Es ist also hier schon jener beschauliche, ideale Charakterzug deutlich zu erkennen, den wir in der Persönlichkeit des Johannes so mächtig vorwalten sahen. Besonders aber auch darin gibt er sich kund, daß die Auswahl, welche der Evangelist aus der Fülle der evangelischen Geschichten gemacht hat, wiederum einem Gesichtspunkte der Betrachtung untergeordnet ist, wie er es selber zu erkennen gibt (Kap. 20. V. 31): „Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen." Sowie aber die Auswahl der johanneischen Erzählungen unter dem bestimmten Zwecke steht, die göttliche Herrlichkeit Christi zu zeigen, einerseits das Wohnen der Gottheit, des Logos, in seiner schönen, reinen Menschennatur, andererseits das beständige Seyn Jesu, des Menschensohnes, im Vater und im Himmel („der im Himmel ist", „der in des Vaters Schoos ist") zu verherrlichen, so sind auch wieder die Erzählungen selber von der Betrachtung gleichsam durchleuchtet, vom Idealen verklärt; es sind von den Worten des Lebens durchwebte, von dem Geiste des Lebens durchwehte Geschichten. Wie mächtig ist z. B. die Gedankenpflege in der Geschichte der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, der Gedankenstreit in der Geschichte des Blindgebornen, die Gedankenfülle in der Geschichte der Ehebrecherin!

Wenden wir uns nun aber den positiveren Merkmalen des johanneischen Tiefsinns zu, wie wir ihn im Briefe des Apostels kennen lernten, so gibt uns das Evangelium die reichste Ausbeute. Wir wollen nur das erste Kapitel des Evangeliums ausdrücklich nennen. Hier sind viele Grundzüge der christlichen Gnosis, der christlichen Lehre von der Gottheit Christi, von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, von dem Verhältnisse des Göttlichen in Christo zu

dem Menschlichen und von dem Verhältnisse Christi zur Schöpfung und zur Sünderwelt in großer Klarheit und erhabener Unausdenkbarkeit gegeben. Und um so mehr beurkundet sich hier der eigenthümliche johanneische Tiefsinn, wie er durchleuchtet ist vom Geiste Christi, da er nicht die Worte Jesu berichtet, sondern in seiner Weise seine Erkenntniß Christi darstellt. Das einzige Wort Logos, welches er auf heiligen Geisteswegen zur Bezeichnung der göttlichen Natur Christi gefunden hat, zeigt uns hier zur Genüge seinen Trieb, die positiven Begriffe seines Glaubens bis auf die tiefste Basis unerschütterlicher Ideen begründend zurückzuführen; es zeigt uns also auch seinen Sinn für die höhere Wissenschaftlichkeit, so daß wir ihn insbesondere als den ersten christlichen Theologen zu betrachten haben. Man hat freilich von den Reden Jesu, wie sie Johannes uns aufbewahrt hat, geurtheilt, sie seyen redselig, zweideutig, voller Wiederholungen, erkünstelte, kalte, dunkle, mystische Reden. Aber wenn ein Friedrich der Große von den Tragödien Shakespeare's urtheilen konnte, daß es barbarische Dramen seyen, nur werth, vor den Wilden aufgeführt zu werden, so darf man sich nicht wundern, wenn viel geringere Capacitäten, als Friedrich der Große, viel tiefsinnigere Producte, als die shakespear'schen Dramen, die johanneischen Reden Jesu, also beurtheilen konnten. Dunkel und mystisch nannte man sie, weil man sie nicht verstand; redselig, mit Wiederholungen belastet, weil in ihnen das heilige Gedankenleben in großer Innigkeit gleichsam pulsirt und oft in Psalmenschwung übergeht; erkünstelt, weil sie aus der hohen Region des anderen Adam, des neuen Lebens sind, das sich identisch erweist mit der Kunst, und endlich kalt, vielleicht weil sie nicht im Declamationsfeuer der großen sächsischen Kanzelredner brillirten. Was nun die Innigkeit anlangt, welche wir dem Apostel Johannes eben sowohl, als den Tiefsinn in reichem Maße

zuschreiben mußten, so wollen wir nur an das hohe-priesterliche Gebet (Kap. 17) erinnern. Dazu ist aber kein Wort zu bemerken. Aber das hohepriesterliche Gebet ist ja nicht das Wort des Johannes, sondern das Wort Jesu! Allerdings das Wort Jesu, aber wiedergegeben in seiner heiligen Frische und Fülle aus dem Gemüthe des Johannes, welches dasselbe treu bewahrt hatte. Nur die verwandte Innigkeit des Referenten konnte so innige Worte aus dem Herzen Jesu treu bewahren. Wir lernten ferner den Apostel als einen Mann von elastischer, mitunter hervorblitzender Willenskraft kennen. Diese Eigenthümlichkeit hat ihn zum tauglichen Referenten für jenen ernsten geistigen Kampf Christi mit dem widerstrebenden Geiste der Juden gemacht, welcher sich vom 5. Kapitel an durch mehrere Kapitel hindurchzieht und in dessen Fortbewegung auch aus der treu anhaltenden, starken Gelassenheit Christi mitunter strafende Blitze fahren, z. B. das Wort: „Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüste wollet ihr thun." — Und dennoch ist dieser Kampf nur ein Ringen der vielgestaltigen Liebe mit dem Hasse und mit dem haßverwandten Unglauben. Diesen Wandel der Liebe Christi erzählt uns Johannes im Evangelium, wie er uns in seinen Briefen die Gesetze derselben Liebe verkündet. Sie erscheint uns hier auf den mannichfaltigsten Wegen, in den verschiedensten Gestalten. Sie ist geboren aus Gott. Als das Licht der Welt, als das Leben der Menschen kommt sie ins Fleisch herab und findet keine Aufnahme. Die Frommen sehen es ihrer demüthigen und sanften Erscheinung gleich an, daß sie bereit ist, Alles aufzuopfern: siehe, das ist Gottes Lamm! ruft Johannes der Täufer. Dann sehen wir, wie sie ihre Auserwählten, ihre Werkzeuge anwirbt, die Jünger der Liebe. Das erste Zeichen, das sie thut, verrichtet sie auf einer Hochzeit, wo sie den Bund der Liebe mit ihrer Gegen-

wart segnet und fröhlich ist mit den Fröhlichen a). Sie verhüllt sich in den strafenden Eifer, der mit einer Geißel den entheiligten Tempel reinigt. Sie leitet als die göttliche Meisterin den gelehrigen Meister in Israel durch geheimnißreiche Reden demüthigend und herzgewinnend auf den Weg der Wiedergeburt. Sie weiß der stumpfsinnigen Einfalt einer alten Sünderin am Brunnen nahe zu kommen und ihre gleichsam unter dem Irdischen verschüttete Seele wieder herauszugraben. Wie ringt diese Liebe mit den Verkehrtheiten Israels, mit all ihrem Unglauben und mit all ihrem Aberglauben! Durch alle Stimmungen geht sie hindurch und alle ihre sinnreichen Mittel wendet sie an, um die Geister zu wecken, um die Herzen zu gewinnen. Sie wird absichtlich anstößig für das Volk mit dem dunklen Worte: ihr müßt mein Fleisch essen und mein Blut trinken, um die stumpfsinnigen Seelen aus dem Geistesschlafe aufzurütteln und in ihrer Gereiztheit etwa durch vermittelnde

---

a) Wenn das Wesen des Humors an sich selber nichts Sündliches ist, so muß auch diese menschliche Eigenthümlichkeit nach ihrem reinsten und schönsten Gehalt in dem allseitig vollendeten Menschenleben Jesu gesucht werden. Und in dem Falle muß auch ein Hauch desselben auf einzelnen Aeußerungen des Herrn gelegen haben. Wir glauben, daß das Wort γύναι, τί ἐμοὶ καὶ σοί; nur durch diese Annahme alles Dunkle verliert, daß der Herr in den humoristisch heiteren Spielen einer göttlich-heiligen, menschlich-fröhlichen Stimmung mit scherzender Freundlichkeit ein ernst beschwichtigendes, beruhigendes Wort zur Mutter reden wollte. Will man diese Erklärung bedenklich finden, so hat man das schlechthin Sündige des Humors zu erweisen. Dann aber hat man eine schwere psychologische Aufgabe; weiterhin wird man Schwierigkeit mit dem Worte der schöpferischen Weisheit haben (Sprüche Salom. 8. V. 30. 31): „ich spielte vor ihm (dem Herrn) allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis" — und Schwierigkeit zuletzt mit manchen launig aussehenden Gebilden und Erscheinungen in der Schöpfung selbst, in denen sich das heiter freundliche Walten Gottes kundgibt.

Worte zu fangen: der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Diesen wechselvollen Kampf der Liebe Christi mit dem fleischlichen Israel beschreibt uns Johannes in einer Reihe von Kapiteln, von dem fünften an. Bisweilen tritt sie so strenge, so zürnend und mächtig scheltend auf, daß man bei ihrer Betrachtung der gläubigen Erinnerung bedarf: es ist gerade in diesem Zornesscheine recht eigentlich jene Liebe, die stärker ist, als der Tod, die also auch wohl tödten könnte, um zu retten, die aber vielmehr selber den Tod erduldet. Dann aber legt die Liebe Christi gleichsam den Streithelm und Panzer ab, die dunkle Kriegsrüstung, in welcher sie so majestätisch und strafend auftrat. Der Herr tröstet, beruhigt und stärkt seine Jünger und übergibt sie in der großen Fürbitte dem Vater. So tröstet und segnet die Liebe. So breitet eine Henne die Flügel über ihre Küchlein aus. Endlich erfolgt die Passion, der Kreuzestod, die Auferstehung Christi; Alles erzählt uns Johannes in dem reinsten und reichsten Lichte jenes Wortes: also hat Gott die Welt geliebt; so daß wir durchweg im Charakter des vierten Evangeliums denselben Jünger wiederfinden, der in seinen Briefen vorherrschend von der Liebe geschrieben hat und von dem wir wissen, daß er zu den Auserwähltesten des Herrn gehörte, in welchem die Liebe Gottes auf Erden persönlich erschienen ist.

2.

Occam und Luther
oder
Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl.

Von
Friedrich Wilhelm Rettberg,
Prof. d. Theol. in Marburg.

Luther's Stellung im Sacramentsstreit ist für seine ganze Persönlichkeit so bezeichnend und für seine Anhänger so entscheidend gewesen, daß die Beleuchtung derselben gewiß nicht allseitig und erschöpfend genug versucht werden kann. Alle Grundzüge, aus welchen sein Charakter zusammengesetzt ist, und die er auf keinem Punkte seines Reformationswerks verleugnete, treten hier in ein Licht, das so recht den Totaleindruck seiner sittlichen und theologischen Persönlichkeit gewährt. Das strenge Halten an der einmal als christlich wahr aufgefaßten Ueberzeugung, die Begründung derselben allein auf dem Boden der Schrift, ohne jede Rücksicht darauf, was andere Partieen menschlicher Erkenntniß darüber urtheilen, die Durchführung seiner Sätze mit glücklichem Scharfsinn und natürlichem Witze, das gemüthlich Einredende, wie das gewaltig Zermalmende seiner Argumentation, — dann aber auch die schroffe, völlig rücksichtslose Tenäcität am Eigenen, die den Gründen des Gegners auch das geringste Eingehen auf sie, die gewöhnlichste Billigkeit versagt, die Abneigung gegen Durchführen der Begriffe bis in ihre letzte Spitze und gegen speculatives Anknüpfen derselben an die allgemeine Wahrheit und Erkenntniß, die einseitigste Kampfeslust, die dem Gegner nicht etwa entschuldbaren Irrthum,

sondern sofort Bosheit des Herzens beimißt, augenblicklich in ihm ein Werkzeug des Teufels erblickt, dazu die schonungsloseste Darstellung in aller Kraft, aber auch in allem Ungestüm eines Parteikampfes, — diese sämmtlichen Züge prägen sich in jenem Streit auf eine Art aus, die es nicht länger zweifelhaft läßt, wie Luther hier mehr, als irgendwo sonst, in seiner ganzen geistigen Individualität aufgefaßt werden kann. Wenn deßhalb gegenwärtiger Aufsatz versuchen will, Luther's Stellung in jenem Streite von Seiten der voraufgegangenen scholastischen Bildung der frühern Jahrhunderte zu beleuchten, so bedarf es dafür keiner andern Rechtfertigung, als einer Nachweisung, ob überhaupt für Erfassen seiner Ansicht auch nur einiger Gewinn auf einem Gebiete erwartet werden darf, von dem er selbst sich bestimmt genug losgesagt hat. Hört man ihn sonst sich über die Scholastik ereifern, die Sophisten Thomas und Scotus mit ihrem Aristoteles verwünschen, beachtet man das ganz verschiedene Princip, von welchem er, und von welchem die Scholastik ausgeht, so darf kaum erwartet werden, daß bedeutende Reminiscenzen seiner scholastischen Studien aus dem Augustinerkloster in Erfurt sich in seine Reformationsthätigkeit hinübergezogen haben. Indeß bei dem Abendmahl ist es doch eine ganz andere Sache, als etwa bei der Rechtfertigungslehre; bei dieser war auch der geringste Anklang von Scholasticismus unmöglich, da dessen offener oder versteckter Semipelagianismus zu Luther's rechtfertigendem Glauben in gar keinem Verhältnisse stehen konnte. Die göttliche Gnade als freies Geschenk, vermittelt durch das Erlösungswerk Christi und angeeignet durch den Glauben, widerstand nun einmal geradezu den scholastischen Künsteleien, die den Zwischenraum zwischen Gnade und Verdienst möglichst auszufüllen, das Widersprechende daran zu verkleben, und bei allem Gerede über die gratia und ihre Stufen doch dem meritum einen fast pelagianischen Spielraum einzu-

räumen versuchten. Anders bei der Lehre vom Abendmahle: hier war sein Rückschritt von der katholischen Theorie kein totaler, sondern ein solcher fand sich gerade in den Gegnern vor, Carlstadt, Zwingli, Oecolampad, die er bekämpfte. Luther gab an der katholischen Theorie nur den einen Punkt, die Transsubstantiation, auf, behielt aber den andern bei, die völlig reale Gegenwart; er wollte durchaus das Resultat, das substantielle Vorhandenseyn des Leibes Christi im Sacramente, festhalten, und nur das Mittel dazu, den Weg zu dessen Hervorbringung durch ein jedesmaliges Einzelwunder, aufgeben, erklärte er sich doch in seinem Hasse gegen die zwinglische Spiritualisirung und subjective Verflächtigung des Sacraments so entschieden für die katholische Objectivität, daß er lieber mit dem Papste eitel Blut, als mit Zwingli eitel Wein wollte. Bei dieser nur theilweisen Abweichung vom katholischen Dogma wäre es nun schon an und für sich auffallend, wenn die Ansicht, worauf er jetzt verfiel, nicht schon ebenfalls einmal in dem überreichen Schatze scholastischer Erudition aufgestellt gewesen wäre. Während der vier Jahrhunderte von Anselm bis auf Gabriel Biel darf man die verschiedenen Möglichkeiten und Nüancen der dogmatischen Auffassung für so erschöpft erklären, daß schwerlich auf dem Boden derselben Bildung, der auch Luther angehörte, noch eine Ansicht aufgefunden werden konnte, die nicht früher schon eine Ausführung oder doch Andeutung erfahren hätte. Ein Durchmustern der scholastischen Systeme, um eine Aehnlichkeit mit Luther's Theorie zu finden, wird deßhalb gerade hier schwerlich ohne Erfolg bleiben können, da der große Reformator bei allem Lossagen von ihnen und allem Unwillen gegen sie sich doch unmöglich von sämmtlichen Eindrücken aus seiner früheren Bildungsperiode losmachen konnte.

Bei seiner Stellung im Abendmahlsstreite treten dafür

noch andere Gründe hinzu. Er zog sich zwar zunächst auf den Boden der Schrift zurück, vertheidigte seine Meinung nur deßhalb, weil sie ihm schriftgemäß erschien, und nur dadurch, daß er sie als schriftgemäß nachwies; außer den exegetischen Operationen ist deßhalb auch alles Uebrige an seinen Argumenten unbedeutend. Allein auf die Dauer konnte er doch dem Andrängen der Gegner sich nicht entziehen, die eine Ausgleichung seiner Schriftlehre mit der übrigen menschlichen Erkenntniß forderten und darauf drangen, daß, was er als Wortsinn herausbrachte, auch sonst zu einiger Evidenz erhoben werden müsse. Eine gewisse Durcharbeitung des Begriffs, eine speculative Vertretung desselben war hier um so unerläßlicher, weil er sich für das Schwierige dabei nicht wie bei der Rechtfertigungslehre auf das allgemein menschliche und besondere christliche Bewußtseyn berufen, sondern im Gegentheile gerade an der allgemeinen Fassungskraft, an dem sogenannten gesunden Verstande, nur Anstoß erregen konnte. Fast gegen seinen Willen mußte er deßhalb noch für das von ihm aufgefaßte Wort der Schrift Rede stehen und dabei auf einen Boden herabsteigen, wo er sich sonst sehr wenig heimisch fühlte. Hier darf es in der That nicht auffallen, im Gegentheil, es wäre durchaus unbegreiflich, wenn in dieser Verlegenheit nicht Reminiscenzen aus seinen scholastischen Studien bei ihm erwacht und Behandlungsweisen ihm gegenwärtig gewesen wären, in welchen dasselbe Problem schon einmal zu irgend einer Lösung gebracht war. Die Scholastik hatte ja die weit schwierigere Aufgabe, auch die volle Transsubstantiation mit zu vertreten; sollte sie nicht für die anscheinend soviel geringere Forderung Luther's der bloß realen Gegenwart noch weit eher Rath gewußt haben? Welchen Einfluß das Studium der Scholastik gerade auf seine Abendmahlstheorie gehabt hat, räumt er rücksichtlich des Peter d'Ailly in seiner Schrift von der ba-

bylonischen Gefangenschaft selbst ein [a]): Dedit mihi quondam, quum Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis libro sententiarum quarto acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem accidentia esse astruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium, cet. Doch in jener Schrift, wo sich diese Reminiscenz ihm aufdrängt, hatte er nur erst gegen den Papst die Richtigkeit der Transsubstantiation zu erhärten. Wenn er nun später seine im weitern Verlaufe des Streits mit den Schweizern ausgebildete Theorie zu vertreten hatte, sollten ihn dann wohl jene scholastischen Erinnerungen verlassen haben, vorausgesetzt, es gab ein solches System, das seiner weiter getriebenen Ansicht so ganz entsprach? Unter allen scholastischen Theorien über das Abendmahl ist nun schon vielfach die Ansicht des scharfsinnigen Wilhelm Occam genannt, mit welcher die luther'sche Auffassung die größte Aehnlichkeit habe; eine Beschäftigung Luther's mit dessen Schriften und eine bedeutende Vorliebe für seinen Scharfsinn wird durch Melanchthon's Bericht außer Zweifel gestellt, der über Luther's Studien im Augustinerkloster zu Erfurt so lautet [b]): Nec tamen prorsus reliquit Sententiarios: Gabrielem et Cameracensem pene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam; huius acumen anteferebat Thomae et Scoto, cet. Ein Versuch, die Abendmahlslehre Luther's durch die Subtilitäten Occam's aufzuhellen, verspricht also gewiß einigen Erfolg; um indeß das Urtheil darüber als völlig unbefangen vorzubereiten, wird es einer Nachweisung der beiderseiti-

a) De captivitate Babylonica ecclesiae. Oper. Viteberg. 1551. Tom. II. Fol. 67.

b) Melanchthon, Historia de vita et actis Lutheri. Viteberg. 1549. Fol. 5.

noch andere Gründe hinzu. Er zog sich zwar zunächst auf den Boden der Schrift zurück, vertheidigte seine Meinung nur deßhalb, weil sie ihm schriftgemäß erschien, und nur dadurch, daß er sie als schriftgemäß nachwies; außer den exegetischen Operationen ist deßhalb auch alles Uebrige an seinen Argumenten unbedeutend. Allein auf die Dauer konnte er doch dem Andrängen der Gegner sich nicht entziehen, die eine Ausgleichung seiner Schriftlehre mit der übrigen menschlichen Erkenntniß forderten und darauf drangen, daß, was er als Wortsinn herausbrachte, auch sonst zu einiger Evidenz erhoben werden müsse. Eine gewisse Durcharbeitung des Begriffs, eine speculative Vertretung desselben war hier um so unerläßlicher, weil er sich für das Schwierige dabei nicht wie bei der Rechtfertigungslehre auf das allgemein menschliche und besondere christliche Bewußtseyn berufen, sondern im Gegentheile gerade an der allgemeinen Fassungskraft, an dem sogenannten gesunden Verstande, nur Anstoß erregen konnte. Fast gegen seinen Willen mußte er deßhalb noch für das von ihm aufgefaßte Wort der Schrift Rede stehen und dabei auf einen Boden herabsteigen, wo er sich sonst sehr wenig heimisch fühlte. Hier darf es in der That nicht auffallen, im Gegentheil, es wäre durchaus unbegreiflich, wenn in dieser Verlegenheit nicht Reminiscenzen aus seinen scholastischen Studien bei ihm erwacht und Behandlungsweisen ihm gegenwärtig gewesen wären, in welchen dasselbe Problem schon einmal zu irgend einer Lösung gebracht war. Die Scholastik hatte ja die weit schwierigere Aufgabe, auch die volle Transsubstantiation mit zu vertreten; sollte sie nicht für die anscheinend soviel geringere Forderung Luther's der bloß realen Gegenwart noch weit eher Rath gewußt haben? Welchen Einfluß das Studium der Scholastik gerade auf seine Abendmahlslehre gehabt hat, rühmt er ausdrücklich des Pierre d'Ailly in seiner Schrift von der Ba-

gen Theorien nach der authentischen Darstellung der beiden Männer bedürfen, und namentlich durch die geringe Verbreitung der occam'schen Werke eine ausführlichere Behandlung seiner Ansichten entschuldigt werden müssen. Wir beginnen mit diesem Doctor invincibilis, über dessen Lebensumstände das Nöthige als bekannt vorausgesetzt werden darf.

I.

Occam steht am Anfange der dritten Periode der Scholastik, ja er ruft dieselbe durch den neuerweckten Nominalismus selbst erst recht eigentlich hervor. Bedenkt man, daß der volle Nominalismus nur ganz zu Anfang der scholastischen Entwicklung sich gezeigt, mit Roscellin's Unterdrückung aber sich auf Jahrhunderte lang zurückgezogen und die üble Nachrede des Zweifels und der Ungläubigkeit verwirkt hatte, so läßt das erneute Hervortreten desselben unter Occam erwarten, daß bei ihm ein erheblicher Gegensatz gegen die bisherige Ausbildung der Wissenschaft anzutreffen sey; und dieß bestätigt sich denn auch in jeder Hinsicht, bestätigt sich schon in dem Verhältnisse der beiden Grundelemente scholastischer Bildung überhaupt, in der Stellung des Glaubens zum Wissen oder der Kirchenlehre zur dialektischen Verarbeitung. Beim Beginne der Scholastik verhielten sich beide so zu einander, daß der Kirchenglaube zwar als unumstößlich vorausgesetzt wurde, aber doch nur als Ziel, bei welchem die Untersuchung in ihren Resultaten nothwendig ankommen mußte; sie selbst war formell frei und entbehrte jeder Voraussetzung. Das Zwingende dabei wird durchaus nicht im Beginne der Untersuchungsreihe anerkannt; Anselm will Alles so durchaus aprioristisch beweisen, quasi nihil sciatur de Christo; der Kirchenglaube ist gleichsam nur eine Fiction, bis dafür der genügende Beweis gefunden ist; er liegt als endliches Ziel vor der ganzen Untersuchung. Gerade umgekehrt tritt die dritte Periode der Scholastik auf: der Kirchenglaube

dient nicht mehr zum Problem der Forschung, nicht mehr als Ziel, bei welchem angelangt werden soll, sondern als Fundament, von welchem ausgegangen wird. Man hat sich in den voraufgegangenen 200 Jahren mit Beweisen für das kirchliche System so ermüdet, daß es jetzt endlich als keines Beweises mehr bedürftig angenommen und auch der frühere Schein von Freiheit der Forschung aufgegeben wird. Den Grund zu dieser Umgestaltung hat schon Duns Scotus gelegt, indem er die alte Voraussetzung der Scholastik von der vollen Rationalität des Kirchenglaubens aufhob. Er brachte Wissen und Glauben nicht zur Versöhnung, wie Anselm gewollt hatte, sondern zum offenen Zwiste, indem er für den Glauben keinen andern Grund, als die Autorität der Kirche anerkannte. Für Dogmen von der Erlösung, den Sacramenten, um deren Erhärtung die Frühern gar nicht verlegen gewesen waren, verzichtet er völlig auf den Beweis, will daran nicht mehr die innere Nothwendigkeit, sondern nur die willkürliche göttliche Einsetzung und Anordnung geltend machen; jene Sätze haben als ein contingens simpliciter nun einmal Geltung kraft des *göttlichen Willens*, während ebenso gut auch jedes Andere hätte zu derselben Geltung gelangen können, wenn Gott es so gewollt hätte. Wenn nun bei so offener Irrationalität des Kirchenglaubens dennoch demselben Gehorsam geleistet wird, so geschieht es nur aus Ergebenheit an die kirchliche Gewalt, und der Trost der früheren Scholastik ist aufgegeben, daß jener Gehorsam Folge der eigenen Argumentation sey. Von jetzt an vermag die Wissenschaft höchstens sich in Folgerungen zu ergehen, die aus dem kirchlichen System abgeleitet werden, Curiositäten zu ersinnen, worauf es sich anwenden läßt. Von jetzt an liegt das kirchliche System nicht mehr als Problem vor dem Forschen, sondern als fertige Basis hinter dem scholastischen Apparate; es ist durch die Wachsamkeit der klerikalischen Behörden so unumstößlich festgestellt, daß Operationen

mit den Dogmen selbst gar nicht mehr gestattet sind. Occam ergötzt sich daran, aus anerkannten kirchlichen Sätzen paradoxe Folgerungen zu ziehen, die mit aller übrigen menschlichen Erkenntniß, mit Physik und Metaphysik streiten, z. B. da jede Hostie den Leib Christi enthält und die eine von dem Priester zu derselben Zeit gehoben, die andere gesenkt werden kann, so folgt daraus, daß ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben kann, wenn auch Aristoteles, der die Sache bloß naturaliter ansieht, dem widerspricht a). Da ferner der Körper Christi der Ubiquität zufolge den gesammten Raum ausfüllt, so wird ein durch die Luft geworfener Stein sich da befinden, wo schon der Leib Christi ist, also können recht wohl zwei Körper in demselben Raume zugleich seyn b); ein Körper kann an zwei Stellen zugleich, und zwar hier weiß, dort schwarz seyn u. drgl.

Diese Voraussetzungen der Kirchenlehre, auf welchen so keck weiter gebaut wird, betreffen nun nicht bloß die vollständigen Dogmen, die einmal über alle Begründung erhaben erscheinen, sondern sogar die Beweisführung der früheren Scholastik dafür: Selbst die bloßen Gründe, die Argumentation aus früherer Zeit ist mit dem Nimbus der Autorität umgeben und gleichsam in den Versteinerungsproceß der Scholastik mit aufgenommen. Wenn Frühere den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne dadurch gegen die Griechen bewiesen, daß sie denselben für das Band der caritas ausgaben, wodurch Vater und Sohn verknüpft sind, so war diese Behauptung bloß die rationale Begründung des Dogmas; der Beweis hat seine Geltung nur durch die innere Evidenz, die er umschloß. Occam dagegen setzt, was früher bloß Apparat zum Beweise war, jetzt gleichfalls als schon ausgemacht voraus, macht auch

a) Centiloquii concl. 27.
b) Ibid. conclus. 28.

die Art, wie früher der Satz bloß bewiesen wurde, schon zum Bestandtheile des Kirchenglaubens selbst; auch die Auffassung des heiligen Geistes als jene caritas ist ihm schon ausgemacht, und darauf werden neue Fragen und Untersuchungen gegründet.

Ueberall steht deßhalb sein Autoritätsglauben und die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrbefugniß voran; doch leitet dieß zu ganz eigenthümlichen Beobachtungen. Seine Unterwerfung unter die Autorität der römischen Kirche wird so wiederholt, so ausdrücklich, aber auch so absichtlich ausgesprochen, daß man darin nothwendig etwas Berechnetes erblicken muß. Auch frühere Scholastiker ziehen sich wohl auf die Autorität der Kirche zurück und lassen das haec est mea fides, quoniam est catholica fides oft genug bemerken, allein das stete, oft gezwungene Hervortreten dieses Satzes ist doch nirgends so absichtlich zu beobachten: ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra, vel determinatione ecclesiae, propter cuius autoritatem debet omnis ratio captivari a); quod tantum dico propter auctoritates Sanctorum, non propter aliquam rationem b). Wie weiß er sich durch Unterwerfung unter Rom's Autorität zu decken c): praemitto unum: videlicet quicquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in sacra scriptura, vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel Sanctorum, vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum: non dicam asserendo sed praecise recitando in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent, sive illa opinio sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica sive erronea; unde,

a) In Sententiarum Lib. I. distinct. 2. quaest. 1. F.

b) Ibid. Lib. III. quaest. 8. R.

c) Tractatus venerabilis Inceptoris Guilielmi Occam de sacramento altaris. Par. 1513. 12°. ab init.

si dicam talia verba, dico dicendum et consimilia non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo illa intelligi. Ueberall sind dergleichen Deckungen eingestreut a): proinde de illo altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor, me nihil asserturum, nisi quod romana tenet et docet ecclesia, quaedam physica interserendo; — quicquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo. — Bedenkt man dabei seine übrige Stellung gegen die römische Kirche, sein politisches Auftreten gegen die päpstliche Tyrannei, so ist es fast unverkennbar, wie geflissentlich er im Dogma die größte Orthodoxie annimmt, um sich in jenem Kampfe gegen den so gefährlichen Vorwurf der Ketzerei zu decken. Wie weit es ihm mit dieser Unterwerfung unter päpstliche Lehrautorität Ernst gewesen ist, läßt sich zwar nicht bestimmen, allein das Gezwungene, Absichtliche bei jener Devotion deckt ziemlich deutlich den ironischen Zug des Zweiflers auf. Damit stimmt dann die Aufstellung seines Nominalismus trefflich überein, wonach er die Irrationalität der gewöhnlichsten Erkenntniß darthut und das Gebiet der Theologie und Philosophie möglichst weit auseinander zu reißen sucht. Ueberall bleibt sein Bekenntniß orthodox; aber gerade der Umstand, daß er für die Lehre keinen andern Grund, als die Autorität kennt, läßt deutlich merken, wie er gewiß, sobald er mit der Sprache herausgehen wollte, ganz andere Resultate zu veröffentlichen hätte. Gerade die übertriebene Devotion gegen den Glauben der römischen Kirche, dessen völlige Irrationalität er nachweiset, mußte für Jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen verstand, ein weit schärferer Stachel zum Zweifeln werden, als wenn er sich zum offenen Widerspruche dagegen verstanden hätte. Bei diesem Verfahren war er gegen jede dogmatische Verketzerung gesichert; der strenge

a) Ibid. prologus.

Wortverstand schloß auch die leiseste Ahnung von Heterodoxie aus; nur der Totaleindruck konnte beim Leser einige Zweifel hervorrufen. Dieser eingenommenen Stellung gegen Rom ist auch sein Auftreten an der Spitze der strengen Franciscaner nicht entgegen: von dem Enthusiasmus, womit jene Spiritualen sich bemerkbar machen, ist gerade bei Occam nichts zu entdecken; von ihrer einseitigen Ueberspanntheit ist Niemand ferner, als er, so daß, wenn durch übertriebene Devotion gegen Rom dessen Autorität gefährdet werden sollte, das Aufdecken ihrer Irrationalität nur ein veränderter Angriffsplan gegen den Papst blieb. Bei dieser Stellung, die überall formell nur auf Deckung ausgeht, den Vorwurf der Heterodoxie vermeiden, sonst aber ganz andere Zwecke verfolgen will, ist nun nichts so erklärlich, als der Mangel an Ernst der Forschung und des redlichen Wahrheitssinnes, so daß das scholastische Getreibe immer mehr in seiner Nichtigkeit und Auflösung hervortritt. Wie oft bringt er statt eines vollen, inhaltsreichen Dogmas nur eine Redensart heraus! Z. B. ob der heilige Geist einen doppelten Ausgang habe, den ewigen, vom Vater und Sohne, und einen zeitlichen, als Gnadenwirkungen an die Menschen, hängt davon ab, wie man gerade die Bedeutung von procedere festsetzen will, was ja von der Willkür der Sprechenden abhängt a): also völlige Willkür des Sprachgebrauchs, aber keine Nothwendigkeit der Sachen! Er selbst hat deßhalb oft wenig Zutrauen zu seinen Gründen: er will nicht den vollen Beweis dafür übernehmen, daß Gott Alles außer sich erkennet b); wenn die Griechen mit ihrem Leugnen des filioque hartnäckig sind, so können sie nicht widerlegt werden c).

---

a) In Sententiar. Lib. I. dist. 14. quaest. 1. B.

b) Ibid. Lib. I. dist. 35. q. 2. D: potest probabiliter probari, quod intelligit aliquod aliud a se: quanquam contra praetervenientem non sufficient.

c) Ibid. Lib. I. dist. 11. q. 1. L.

macht Occam zwar mehrfache Nüancen namhaft, doch hat er seinen Hauptangriff gegen die am meisten verbreitete Ansicht der universalia in re gerichtet, wonach das universale eine Existenz hat einmal außerhalb der Seele, die es denkt, und dann wesentlich verschieden von den concreten Einzeldingen, aber innerhalb derselben a). Hiernach würde ein Einzelding so viel Universalien in sich enthalten, als es Eigenschaften zählt, deren jede ihm ja durch ein universale eingeprägt ist; durch Vermehrung der Einzeldinge werden dagegen die Universalien nicht vermehrt, da eins derselben hinreicht, dieselbe Eigenschaft in ihnen allen hervorzurufen.

Gegen diese Ansicht kämpft er nun zunächst durch den Begriff der numerischen Einheit; von dem singulare wird dieselbe allgemein zugestanden, da das concrete Ding in sich eins seyn wird. Aber dem universale wird die numerische Einheit noch viel nothwendiger beigelegt werden müssen, da es ja noch viel einfacher ist, als jenes, da in einem singulare sogar eine Menge Universalien enthalten seyn sollen, ebenso viele, als es Eigenschaften an sich trägt. Ist nun aber schon das universale numerisch eins, von dem doch noch eine Vielheit in dem singulare enthalten seyn soll, so müßte dann das numerisch Eine des singulare doch wieder eine Vielheit in sich schließen, was sich selbst widerspricht. Die ganze Theorie von dem Vorhandenseyn der vielen Universalien in dem einen singulare erscheint hiernach also als unhaltbar.

Einen zweiten Angriff auf den Realismus begründet Occam auf den Begriff der Schöpfung und Vernichtung (annihilatio), die doch beide der Allmacht Gottes als möglich beigelegt werden müssen. Bei der Schöpfung eines

---

a) Ibidem dist. 2. quaest. 4. A. Utrum illud, quod immediate et proprie denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua revera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis, et univoca destincta ab illis.

Individuums müßte doch das sämmtliche universale, das es mit seinem genus gemein hat, schon als vorher vorhanden gesetzt werden, ein beträchtliches Stück von ihm würde also nicht erst erschaffen und die reine Schöpfung des Individuums damit unmöglich. Ebenso die Vernichtung desselben ist doch nur dann eine völlige, wenn die darin enthaltenen Universalien mit vertilgt würden; dann aber beschränkte sich dieser Act göttlicher Allmacht nicht bloß auf das Individuum, sondern träfe sofort das ganze genus mit.

Mit Uebergehung der übrigen Gründe gegen den Realismus wiederholen wir nur das Obige: Occam begründet seine Ansicht nur negativ, indem er die Schwierigkeiten aufdeckt, woran das entgegengesetzte System leidet, überläßt es aber dabei dem Leser, wie er sich das Allgemeine denken will, entweder als ein verabredetes Uebereinkommen zur Bezeichnung des Einzelnen, wie ja die Sprache willkürlich Worte als Zeichen der Dinge aufstellt, oder als eine Fiction, als ein Gebilde, das der Verstand von dem angeschauten Gegenstande abstrahirt a), oder endlich als eine Qualität der Seele b), wie ja gewisse natürliche Töne bei Thieren und Menschen übereinstimmend gewisse Dinge bezeichnen. Sein letztes Resultat ist immer das schon angegebene: das universale hat weder Existenz außerhalb der Seele, noch essentiell an der Substanz selbst c).

a) Ibidem quaest. 8. E. Er nennt eine solche bloß in unserer Abstraction vorhandene Existenz der Universalien ein esse obiectivum; wir würden umgekehrt ein bloß in unserer Verstandesthätigkeit vorhandenes Seyn ein esse subiectivum nennen. Occam geht von dem Gegenstande selbst aus und nennt, was an demselben ist, subjectiv, dagegen das von ihm Verschiedene, also bloß in unserer Abstraction Vorhandene, objectiv.

b) Ibidem Q; und Quodlibet V. quaest. 13.

c) Ibidem quaest. 8. Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem; sed quae illarum sit verior, relinquo iudicio aliorum; hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens

Für unsern Zweck ist allein wichtig, zu fragen, wie er gemäß dieser nominalistischen Voraussetzung über Begriffe urtheilt, die wie der Quantitätsbegriff realistisch eine von den Dingen verschiedene Geltung hatten und bei Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen sollen, wie etwa Verwandlung, Coexistenz, wesentlich in Frage kommen. Er setzt diese Begriffe sämmtlich mit den Dingen, woran sie vorkommen, identisch und wird nun durch sie nicht länger verhindert, über Veränderungen an den Dingen zu reden, wie er will. Schon Roscellin, der Vater des scholastischen Nominalismus, hat ja, wie wenigstens seine Gegner berichten a), zwischen Subject und dessen Prädicat nicht unterschieden, zwischen Pferd und dessen Farben keine Differenz zugelassen. Ebenso ist bei Occam das Verhältniß, relatio, von den in einem Verhältnisse stehenden Dingen selbst nicht verschieden b): durch jenen Begriff tritt zu den Dingen selbst nichts wesentlich Neues hinzu, er ist nichts Drittes zu den damit bezeichneten Objecten. Diese Ansicht führt er nun an einigen der gangbarsten Begriffe durch c): similitudo und dissimilitudo, aequalitas und inae-

quocunque modo extra animam, sed omne illud, quod est universale praedicabile de pluribus ex sua natura, est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae. Kurz zusammengefaßt finden sich seine Gründe in der Summa totius Logicae. Oxon. 1675. 8. Part. I. c. 15. p. 30 sq.: Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest. Primo sic: nullum universale est substantia singularis et una numero; si enim diceretur, quod sic, sequitur, quod Socrates erit aliquod universale, quia non est maior ratio, quod unum universale sit una substantia singularis, quam alia; nulla ergo substantia singularis est aliquod universale; omnis vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res, et non plures cet.

a) Anselm. Cantuar. de fide trinitatis c. 2. p. 43.

b) Occam in Sententiar. Lib. I. dist. 30. quaest. 1. Z.

c) Quodlibet VI. quaest. 8 sq.

qualitas, dupleitas und dimedietas, diversitas, distinctio, identitas, das Verhältniß der Causalität, das Verhältniß des calefactivi zum calefactibile, der scientia zum scibile; sie alle sind nichts von den concreten Dingen Verschiedenes, an welchen sie vorkommen. Die Bewegung ist nichts anders, als das bewegte Ding selbst a), die Dauer eines Engels ist mit ihm selbst gleich, das Schaffen ist nicht von dem Schöpfer, das Geschaffenwerden nicht von der Creatur verschieden b). Ebendieselbe Operation wird nun mit dem Begriffe der Quantität vorgenommen, an deren Wegschaffung ihm Alles gelegen seyn mußte, sobald er für die Existenz des Leibes Christi in der Hostie eine von dem gewöhnlichen, materiellen Seyn verschiedene Existenz durchführen wollte. Es muß hier derselbe nominalistische Kunstgriff helfen, wonach jeder Eigenschaftsbegriff als selbständig geleugnet und mit dem Gegenstande, woran er vorkommt, zusammengeworfen wird. Ist die Quantität mit dem Dinge, woran sie vorkommt, selbst wesentlich identisch, also nichts Selbständiges daran, so braucht auf sie weiter nicht Rücksicht genommen zu werden, wenn mit der Sache selbst Veränderungen vorgenommen werden sollen. So beweiset er c) mit allen Gründen, die der damaligen Wissenschaft einigermaßen erheblich scheinen, aus dem Aristoteles, aus der Schrift, aus den Autoritäten der Väter, daß sowohl der Substanz als dem Accidens der Begriff der Quantität schon völlig innewohne und nicht erst als ein realistisch selbständiger von außen hinzukommen müsse. Quantität steckt sowohl in der Substanz, als in der Qualität, und bleibt also zurück, wenn auch die Substanz des Brotes in der Verwandlung untergeht, oder ein

a) In Sententiar. Lib. II. quaest. 9 sq.

b) Ibid. quaest. 1 und 2.

c) Quodlibet IV. quaest. 28 sqq. esse quantum non convenit substantiae per aliquod accidens, nec accidenti per substantiam.

anderer Körper mit der Hostie denselben Ort einnimmt a). Ideo dico propter illas rationes et multas alias tam physicas quam theologicas, quod quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate; sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia, et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate: unde quantitas non est nisi res habens partem extra partem, et habens partem distantem situ ab alia, sive res circumscriptive existens in loco. Die Quantität kommt also beinahe auf den äußern Umfang, die Lage der einzelnen Theile gegen einander hinaus, wird statt eines wirklichen und vollen Inhalts auf die rein äußerliche Linie der Ausdehnung eingeschränkt. Dieß läßt sich an dem Prozesse der Verdichtung und Verdünnung einer Sache zeigen; der Verlust an Quantität besteht allein in der veränderten, zusammengedrängteren oder erweiterten Lage der Theile gegen einander b).

Eine ausdrückliche und durchgeführte Uebertragung seines Quantitätsbegriffs auf das Sacrament führt er zwar nicht durch, allein er hat doch das Materielle an dem quantitativen Seyn entfernt, und wird dadurch nicht

---

a) Tractatus de sacramento altaris, Einleitung, Bogen D.

b) Ibidem cap. 37: Ideo consonum experientiae est, quod, quando aliqua substantia sine amissione alicuius partis substantiae fit minoris quantitatis per condensionem, sive per alium modum: nulla res absoluta deferens qualitates corrumpitur, nec secundum se totam, nec secundum partes eius, sicut consonum est experientiae, quod qualitates multa (nullae) tunc nec secundum se totas nec secundum partes suas corrumpuntur vel amittuntur. Et ideo substantia illa non fit minoris quantitatis per alicuius accidentis absoluti deperditionem, sed per hoc, quod partes illius substantiae minus distant situaliter nunc, quam prius, sine cuiuscunque accidentis absoluti destructione vel amissione. ibid. c. 26: sequitur, quod pars substantiae potest distare a parte substantiae sine accidente informante eam, et per consequens poterit substantia esse quanta sine quantitate addita sibi. — Nullam igitur ut videtur contradictionem includit, quod aliqua substantia sit quanta, sine omni re accidente absoluto addita sibi.

länger verhindert, über Vorgänge an der Substanz des Leibes Christi zu reden, wie er will. War es ihm auch vielleicht mehr darum zu thun, an diesem Dogma seinen Nominalismus durchzuführen, so wird doch seine weitere Operation dadurch bedeutend erleichtert.

An diese nominalistische Theorie von der Quantität knüpft sich nämlich seine Erklärung über das Gegenwärtigseyn eines Körpers an einem Orte: er unterscheidet dabei ein esse circumscriptive und diffinitive; jenes ist die gewöhnliche, räumliche Gegenwart, wo jeder Theil des Körpers nur einem Theile des Raums entspricht, also die völlig materiale Congruenz des Körpers und des ihn umfassenden Orts. Die zweite Art kommt auf ein mehr dynamisches Seyn hinaus, wofür Occam das Kennzeichen angibt, daß nicht bloß der ganze Körper den ganzen Raum erfülle, sondern daß auch in jedem Theile des Raums das Ganze enthalten sey. Leider kann er zur Belegung dieses Begriffs nur ein doppeltes Beispiel auftreiben, worauf er stets zurückkommt, das Seyn der anima intellectiva im Körper, und dann das Seyn des Engels an einem Orte. Rücksichtlich der Seele erweiset er, daß sie nicht allein ganz den Körper füllt, sondern auch ganz ist in jedem Theile desselben, sie wohnt nicht etwa so im Körper, daß ein Theil von ihr im Kopfe, ein anderer im Fuße, im Finger vorhanden wäre, sondern wo sie gegenwärtig ist, da ist sie ganz. Rücksichtlich des Engels war die Scholastik längst durch ihre physikalischen und metaphysischen Untersuchungen über dessen Bewegung durch den Raum zu dem Resultate gelangt, daß seine Gegenwart an einem Orte gerade eine solche sey, wie Occam das esse diffinitive beschreibt. Hiernach werden folgende Stellen verständlich seyn a):

a) Quodlib. I. q. 4. Der Zusammenhang dieser seiner Theorie des Gegenwärtigseyns mit dem Begriffe der Quantität findet sich In Sententiar. L. IV. q. 4. G. ausgesprochen: quando substantia vel qualitas sic coexsistit loco, quod totum coexsistit toti, et pars

dico quod esse in loco accipitur dupliciter, scilicet circumscriptive et diffinitive. Circumscriptive esse in loco est aliquid esse in loco, cuius pars est in parte loci et totum in toto loco; diffinitive autem esse in loco est, quando totum est in toto loco, et non extra, et totum est in qualibet parte illius loci, quomodo corpus Christi est in loco diffinitive, quia totum eius corpus coexsistit toti loco speciei consecratae, et totum coexsistit cuilibet parti loci. Die erste Form des Gegenwärtigseyns ist offenbar nur die gewöhnliche materielle; für die zweite stellt er aber die beiden schon genannten Beispiele auf, zunächst vom Engel a): colligi potest, quod omne, quod est circumscriptive in loco, est quantum: omne enim, quod est circumscriptive in loco, est totum in toto loco, et pars in parte: — quod enim angelus non est totus in toto loco et pars angeli in parte loci, propter hoc angelus non est in loco circumscriptive. — Wegen der Seele stellt er eine eigene Untersuchung an b): utrum anima intellective sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte; er muß den Sitz der Seele ebenso gut im Fuße, in der Hand, als im Kopfe zugeben; ein heftiger Schmerz im Fuße verhindert ja gleichfalls das Erkennen: wie aber, wenn ein Glied verloren geht? dico, quod anima intellectiva existens in brachio non redit ad corpus, nec corrumpitur corrupto brachio, sed desinit esse, ubi prius erat, sicut corpus Christi in eucharistia cessat esse sub hostia, corru-

parti, ita uni, quam non alteri: tunc dicitur substantia vel qualitas — quantitas; hoc est, tunc denominatur ab illo concepta vel voce, quo vocatur quantitas. Quando autem sic coexsistit loco, quod totum coexsistit toti, et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta. Kann er also für den Körper Christi das esse diffinitive in der Hostie erweisen, so kommt eine Quantität dabei gar nicht weiter in Betracht; er hat das Materielle daran durchaus fortgeschafft.

a) Tractat. de sacram. altar. c. 16. cf. c. 26.

b) Quodlibet I. quaest. 12.

pta specie, et angelus cessat esse in loco, quando pars sui loci adaequati corrumpitur.

Nur eine Schwierigkeit bleibt dabei noch zurück; seine Beispiele eines solchen dynamischen Seyns sind allein von geistigen Wesen entlehnt, der Seele, dem Engel, und daher vielleicht eine solche Gegenwart als möglich zu denken. Mit welchem Rechte überträgt er dieß auf ein materielles Object, den Körper Christi? Er hilft sich sehr leicht über diese Klippe hinaus, indem er den Unterschied gar nicht anerkennt und so die ganze Schwierigkeit ignorirt a): dico quod non est inconveniens, nec repugnat aliquo modo, substantiam corporis Christi contineri sub specie panis. Probatur, quia sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexsistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet eius parte; similiter anima intellectiva secundum se totam est in toto corpore et in qualibet eius parte: ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistit alicui toti et cuilibet eius parti. Also es wird nur geradezu behauptet, was vom ungetheilten geistigen Seyn gilt, von der Seele, dem Engel, dasselbe gilt auch vom theilbaren, materiellen Seyn eines Leibes. Selbst die allein gestattete Auskunft, dem Körper Christi etwa als corpus glorificatum dynamische Eigenschaften beizulegen, weiset er ab: non est maior difficultas, quam quod duo corpora coexistant uni loco vel duo angeli eidem: et hoc sive sint corpora gloriosa sive non gloriosa: — gloria vel non gloria nihil facit ad hoc cet. Occam will also gar kein specielles Wunder hier eintreten lassen, sondern Alles aus dem allgemeinen Satze über die zwiefache Möglichkeit des Seyns an einem Orte ableiten.

Nach diesen Voraussetzungen kann nun seine Abendmahlstheorie selbst verstanden werden. Folgt man zunächst seinem eigenen Bekenntnisse, so will er durchaus die kirch-

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. H; de sacram. altar. c. 26.

liche Lehre von der Transsubstantiation verfechten a): **Doctores catholici a romana ecclesia approbati, quando de sacramento eucharistiae conscripserunt, hoc intendunt astruere, quod corpus Christi, quod sumptum est de virgine Maria, passum et sepultum, quodque resurrexit et in coelum ascendit, et sedet ad dexteram dei patris, et in quo filius dei venturus est, iudicare vivos et mortuos, sub specie panis veraciter et realiter continetur. Quamvis autem realiter lateat sub specie panis, nunc tamen non videtur a nobis oculo corporali: sed ipsum operiri specie panis a fidelibus mente creditur. Et tenetur etiam quod substantia panis non manet, sed remanent accidentia sola per se subsistentia sine subiecto.** Zu der üblichen katholischen Rechtgläubigkeit fehlt also auch nicht das Geringste: der Leib Christi ist unter der species des Brots vorhanden, und zwar durch wirkliche Verwandlung, so daß die Substanz des Leibes in die des Brotes übergeht, und von diesem nur die Accidenzen bleiben. Ferner räumt er ein, daß die Verwandlung als Weg zum Vorhandenseyn des Leibes zwar nicht in der Schrift gelehrt werde, weiß aber, daß diese Lehre von der Transsubstantiation den kirchlichen Autoritäten ebenfalls durch Inspiration, wie durch folgerechte Schlüsse aus der Schrift bekannt geworden sey b).

Ueber die Art der Verwandlung ist seine ausdrückliche Erklärung völlig mit dem kirchlichen Dogma übereinstimmend, daß nach geschehener Verwandlung die Substanz des Brots aufhöre; er führt darüber nach dem Lombarden

---

a) Tractatus de sacram. altar. cap. 1.

b) Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur, quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur, in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum, vel auctoritatibus bibliae diligenti et solerti inquisitione probatum. Tract. de sacram. altar. c. 3.

drei Meinungen auf[a]): 1) was früher Brot war, ist darauf Fleisch; 2) die Substanz des Brots hört auf, nur die Accidenzen bleiben, und unter diesen beginnt der Leib Christi zu seyn; 3) es bleiben Substanz und Accidenzen des Brots und Weins, aber an demselben Orte wie unter derselben species ist der Leib Christi da. Offenbar würde nur die dritte Meinung seiner ganzen Theorie zusagen; darauf allein passen die stets benutzten Beispiele von dem Seyn der intellectiven Seele und des Engels, die beide mit einem Körper an demselben Orte zugleich sind, ohne daß dessen Substanz vorher verschwände. Auf dieselbe Art würde er das Zusammenseyn des Leibes Christi mit dem Brote behaupten können, ohne dessen Substanz vorher zu entfernen. Aber nein! seine ausdrückliche Erklärung spricht für die zweite der obigen Meinungen[b]): dico tamen, quod substantia panis non maneat, sed desinit esse, et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi. Von den beiden Nüancen, die für diese Behauptung möglich sind, ob bei jener Verwandlung doch wohl die Substanz des Brotes bleiben könne oder nicht, wendet er sich der ersteren, von Scotus aufgestellten, zu; wenn die Substanz bliebe, so würde es keinen Widerspruch enthalten, denn der göttlichen Allmacht muß auch dieß möglich seyn: quamvis substantia panis de facto non maneat cum corpore Christi, tamen contradictionem non includit, quia per potentiam divinam possit manere panis cum corpore: — illa opinio videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam dei, nihil ab ea negando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. Schon hieraus sieht man, daß das Verschwinden der Substanz des Brotes für ihn keine wesentliche Bedeutung hat, daß er durch die Consequenz vielmehr zu der entgegengesetzten Ansicht getrieben

a) Ibid. c. 5.

b) Ibid. c. 5. fin.

wurde, und nur sein Anbequemen an das kirchliche System ihn so sprechen läßt. Allein wie es mit seiner strengen Orthodoxie bestellt ist, muß aus dem Obigen klar seyn, und seine ausdrücklichen orthodoxen Behauptungen dürfen uns nicht abhalten, den eigentlichen Gehalt seiner Theorie so zu bestimmen, wie es der Zusammenhang seines Systems fordert.

Seine ganze Beweisführung ist darauf berechnet, ein Zusammenseyn des Leibes Christi mit jedem andern Körper zu erhärten, ohne daß letzterer das Geringste von seiner vollen Realität zu verlieren brauchte, und so wird das Verschwinden der Substanz des Brotes bei ihm wenigstens ein völlig müssiger Satz. Sein esse definitive ist ja nur darauf berechnet, zu zeigen, daß recht wohl ein Körper mit dem andern an demselben Orte seyn kann, nur dazu ist ja die dynamische Existenz der Seele und des Engels benutzt. Hat er durch jene Beispiele die Möglichkeit zur Coexistenz eines Wesens mit einem völlig realen Körper dargethan, ließe aber in der Anwendung auf das Sacrament an der Realität des Brotes etwas schwinden, so hätte er mehr bewiesen, als er für seinen Zweck brauchen kann. Jene Beispiele paßten höchstens zu dem Beweise, daß der Körper Christi in jeder einzelnen Hostie ganz enthalten ist, wie die Seele in jedem Gliede; aber die nothwendig voraufgehende schwierigere Forderung, zu zeigen, wie er überhaupt daselbst möglicherweise gegenwärtig seyn könne, wäre nicht gelöset. Schon hiernach darf man annehmen, daß Occam's eigentliche Ansicht ein Zusammenseyn des Leibes und Brotes an demselben Orte umfaßt, wobei das Verschwinden der Substanz des Brotes als Forderung der Orthodoxie bei ihm etwas Leeres und Müssiges bleibt. Zur völligen Evidenz erwächst diese Behauptung, wenn man beachtet, wie er zwar nie von der Coexistenz des Fleisches und Brotes, aber doch immer von dem Zusammenseyn des Leibes Christi und der Hostie, oder der

species panis redet a): Christi corpus et species panis sunt in eodem loco; man beachte die stets sich wiederholende Form der Argumentation, wie sehr es ihm auf die Coexistenz zweier Körper an demselben Orte ankomme, ohne daß von der Realität des einen das Geringste eingebüßt werde b): Ita enim tenemus, quod anima intellectiva est tota in toto corpore, et in qualibet parte eius: — sic etiam tenemus, quod angelus est totus in aliquo loco diffinitive, et in qualibet parte: per idem non debet etiam aliquis negare, quin per divinam potentiam possint duo corpora, tam eiusdem speciei specialissimae quam diversae, simul eidem loco coëxistere. Sic enim salvator Iesus Christus clausis ianuis intravit ad discipulos, et clauso utero virginis exivit in mundum, et nullo diviso corpore celesti in celum ascendit. Bei diesem Beweisverfahren hat er allerdings auch das weitere Problem vor Augen, zu zeigen, wie in jeder Hostie der ganze Christus enthalten ist; darauf zielt immer die Beschreibung des esse diffinitive, wonach das Ganze im Ganzen und zugleich ganz in jedem Theile ist; aber nothwendig liegt dabei die erste Voraussetzung zum Grunde, das *Zusammenseyn* des Leibes Christi mit der Hostie an demselben Orte. Vermeidet er auch dem kirchlichen Dogma zu Gefallen den Ausdruck: Coexistenz von Fleisch und Brot, so ist doch Coexistenz von Fleisch und Hostie damit gleichbedeutend genug; und darauf erscheint seine ganze Beweisführung gerichtet. Man darf also als eigentliche Theorie Occam's annehmen, daß auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sey, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze Christus in jeder einzelnen Hostie.

Als einziger Grund dieser Behauptungen gilt ihm nun

---

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. O.
b) Tractat. de sacrament. altar. c. 6.

die Allmacht Gottes, worauf nach Scotus Vorgange sich so trefflich fußen ließ; hatte dieser vom Standpunkte des Realismus aus schon an den meisten Dogmen das Irrationale nachgewiesen und ihre Geltung allein auf den ausdrücklichen Willen Gottes begründet, so mußte Occam von seinem zu Zweifel noch mehr geneigten nominalistischen Standpunkte aus diesen Weg noch weit eher einschlagen. Das Auseinandergehen theologischer und philosophischer Wahrheit, das Auflösende der Scholastik, die sich nur noch durch die zwingende Gewalt der Kirche zusammenhalten ließ, hat allein an der Allmacht Gottes einen Grund für ihre theologischen Behauptungen: Gott hat nach seiner Allmacht noch viel unglaublichere Dinge vollbracht, also wird er auch dieß wohl können! Das Aufhören der Substanz des Brots bei Zurückbleiben der Accidenzen wird so erwiesen, daß Gott recht wohl Dinge, die in nothwendiger Verbindung mit einander stehen, auseinander zu halten vermöge. Bei den Männern im feurigen Ofen hätte die Flamme als Ursache nothwendig die Verbrennung als Wirkung nach sich ziehen müssen, aber Gott hinderte die Wirkung, ungeachtet die Ursache blieb a). Eben so kann Gott also auch Substanz ohne Accidenzen, und diese ohne jene bestehen lassen, kann dem Leibe und der Hostie eine völlige Coexistenz gestatten b): Non iuxta modum causarum naturalium potentiam divinam artare debemus, cum divina potestas virtutem omnium creatorum in infinitum excedat. Nec ad negandum aliquid posse fieri de virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum possit deus immutare; et contra cursum communem causarum naturalium constat eum multa fecisse. Seine Beispiele gestatten ihm überall eine Beweisführung ex concessis: es liegt ja das viel größere Wunder vor, daß Christi Leib durch die

---

a) Tractat. de sacrament. altar. c. 12.
b) Ibid. c. 6.

verschlossene Thür und aus dem verschlossenen Schooße der Jungfrau hervorging: so wird dieselbe Allmacht auch das anderweitige Wunder vollbringen können, daß Christi Leib mit der Hostie an demselben Orte ist; das Irrationale davon ist durch die aufgefundene Analogie der Existenz des Engels und der intellectiven Seele völlig zerstreut.

Einige besondere Angaben Occam's werden über seine Theorie noch mehr Licht verbreiten. Zunächst das Seyn des Leibes Christi in der Hostie ist durchaus nur ein begleitendes, zufälliges, von Gott so gewolltes. Leib und Hostie hängen deßhalb gar nicht weiter zusammen a): Corpus Christi cuicunque est praesens, est se ipso immediate praesens, et per consequens illa species panis nihil ad praesentiam corporis facit, hoc est hostia, quia Deus potest conservare corpus in illo loco, in quo modo est hostia, et destruere hostiam. Wenn die Hostie bewegt wird, so theilt der Leib Christi zwar diese Bewegung, jedoch nur durch einen jedesmaligen ausdrücklichen Willensact Christi, der seinem Leibe gerade diese Bewegung dann auch geben will. Die Gegenwart der Seele und Willenskraft Christi in der Hostie ist zwar nicht Folge der Verwandlung b), sonst hätte ja während der 3 Tage des Todes Christi, als die Seele vom Leibe getrennt war, das Sacrament nicht gefeiert werden können, aber dennoch besteht eine Einwirkung der Seele auf den Leib, weil dieser ja nie ohne jene gedacht werden kann. Das Sacrament hat also gar nicht mehr die Idee einer Todesfeier; Occam denkt gar nicht an das in den Tod gegebene Fleisch und das vergossene Blut, sondern hat nur die Hypothese vor Augen, wie der nach der Auferstehung wieder lebende Körper mit der Hostie an demselben Orte gegenwärtig seyn könne. Auch hier gefällt er sich in Paradoxien, die auf das bloß diffinitive

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. N.

b) Tractat. de sacram. altaris c. 4.

Gegenwärtigseyn doch alle Eigenheiten des esse circumscriptive übertragen; das Auge Christi sieht aus dem einen Theile der Hostie seinen Leib auch in dem andern gegenwärtig, ebenso gut, als wenn es von einem ganz verschiedenen Orte aus geschähe a): Patet quod, quando movetur hostia, anima intellectiva Christi movet voluntate sua immediate corpus Christi sub hostia non organice, sed ut causa partialis concurrens cum voluntate divina causante contingenter, disponente illud corpus moveri ad motum hostiae. — Mirabiliter esset, si Christus existens sub hostia nesciret, ubi esset. Ideo teneo, quod omnem actionem et passionem, quam potest habere, quando existit circircumscriptive in loco, potest habere in eucharistia, nisi aliud impediret, puta voluntas divina. — Dico, quod oculus Christi in una parte hostiae potest se videre in alia parte, ita bene ac si esset in diversis locis. Aus seiner Theorie: Christus kann mit andern Körpern an demselben Orte zugleich seyn, folgt dann eine wirkliche Ubiquität, die er wieder nach den obigen Angaben auf das Paradoxeste ausführt b): Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist, u. dgl. Ihm ist die Ubiquität nicht der Grund, woraus er die Gegenwart in der Hostie ableitet, sondern nachdem diese bewiesen ist, bleibt jene eine paradoxe Folgerung daraus. Höchstens leitet er daraus das Gegenwärtigseyn Christi auf so vielen Altären zugleich ab c): Teneo, quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive —: sed corpus Christi coexistit principaliter toti hostiae et cuilibet parti; igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis.

Noch benutzt Occam nach dem Vorgange des Johann von Damascus den Satz von der Naturenvereinigung,

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 5. F.
b) Vergl. oben S. 76. not. a. u. b.
c) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4.

zwar nicht so, um die Allgegenwart von der göttlichen Natur auf die menschliche zu übertragen, denn sein steter und einziger Grund bleibt die Allmacht Gottes; sondern er benutzt jenen Satz, um die kirchliche Annahme von der Trennung der Substanz und des Accidens am Brote zu erweisen: die menschliche Natur verhält sich zur göttlichen wie ein Accidens zur Substanz, und doch kommt auch jene getrennt von dieser vor; dieß beweiset zunächst nichts für den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi, doch würde Occam auch diesen wohl haben herausbringen können, wenn ihm daran außer dem allgemeinen Argumente von der Allmacht etwas gelegen gewesen wäre. Aber der Ideengang war doch wenigstens in dieser Art eröffnet, und die spätere Anwendung des Satzes leicht a).

Endlich über die ganze Bedeutung des Sacraments spricht er zwar im Sinne der katholischen Kirche die Idee der Messe als eines Opfers aus, redet aber dabei zugleich von der memoriellen Bestimmung, und endlich auch von dem gestatteten Genusse des wirklichen Leibes und Blutes, so daß die drei gangbaren Theorien, die katholische nebst der zwingli'schen und lutherischen, fast gleichmäßig darin enthalten sind b). Ut tanti muneris (des Opfertodes Christi) in nobis iugis maneret memoria, ac pro nobis, qui quotidie labimur, Christus quotidie mystice immolaretur: corpus suum in cibum, et sanguinem suum in potum in eucharistiae sacramento sumendum fidelibus dereliquit. Man sieht daraus, daß es ihm weniger um eine Stellung der Sacramentslehre zum ganzen System, als um die dialektische Ausgleichung seines einen Satzes vom nominalistischen Standpunkte aus zu thun war, was zugleich als eine Bewährung des Nominalismus selbst gelten sollte.

---

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. N.

b) Tractat. de sacrament. altar. prologus.

II.

Wenden wir uns jetzt zur Abendmahlslehre Luther's, so ist die obige Bemerkung wieder aufzunehmen, wie wenig sich Luther zur Durchführung einer Theorie bis in die letzte speculative Spitze geneigt fühlte. Er lebte ja so völlig innerhalb seines Glaubens, fand sich so durchaus in dessen Besitze glücklich, daß ihn das Verhältniß desselben zu allem übrigen menschlichen Wissen gar nicht kümmerte, und eine speculative Ausgleichung gar kein Bedürfniß war. Es ist der Vorzug der mit solcher Gemüthstiefe begabten Menschen, daß sie in ihrer christlichen Ueberzeugung selbst nicht durch die Incongruenz derselben mit jeder anderweitigen Erkenntniß wankend gemacht werden. Versteht sich aber Luther deßhalb irgendwo dazu, auf ein Gebiet überzugehen, das auch nur einen Anklang von Speculation fordert, so darf man annehmen, daß er nur gegen seinen Willen hinauf gedrängt ist und schwerlich darin Selbständiges und Großes leisten wird.

Auch in der Abendmahlslehre, wie in seiner ganzen dogmatischen Ueberzeugung, ist es der Boden der Schrift allein, wo er sich wohl fühlt. Man kann deßhalb beobachten, wie er an den Text sich anschließt, ja anklammert, nichts anerkennt, als was die einfache, ungezwungene Worterklärung ergibt. Wie offen bekennt er gleich zu Anfang des Sacramentsstreites den Straßburgern, daß er bei seinem ersten Auftreten gegen das Papstthum wohl die Vortheile beachtet hätte, die ihm aus dem Aufgeben der realen Gegenwart zur Bekämpfung der ganzen Hierarchie erwachsen mußten. Die sacerdotale Stellung des Klerikers im katholischen Systeme beruht ja allein auf der Idee des Meßopfers; durch die magische Kraft seiner Formel bringt er ja des Herrn Leib hervor, um ihn Gott zum Opfer darzubringen. Das conficere und offerre corpus Domini ist die Grundlage der ganzen sacerdotalen Würde, so daß mit dem Aufgeben der realen Gegenwart des Lei-

des Christi dem katholischen Systeme der empfindlichste Schlag zuzufügen war; aber selbst durch diesen Vortheil hatte er sich nicht zum Abweichen von dem einmal anerkannten Sinne des Textes bestimmen lassen a): „das bekenne ich, wo Dr. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte möcht berichten, daß im Sacrament nichts, denn Brot und Wein wären, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich hab wol so harte Anfechtung da erlitten, und mich gerungen und gewunden, da ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wol sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. — Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen." Darum setzt er den Gegnern jedesmal das Wort des Textes entgegen; hat daran eine sichere Mauer, auf die er sich jedesmal zurückzieht b): „daß du sagest, Schrift sey wider einander, gilt nichts; wer fragt nach deinem Sagen? Aber da wollt ich sie loben und ehren, wenn sie solchs Sagen mit Schrift oder sonst beweiseten, das sollen sie wol lassen, auf daß der Text vest bleibe stehen, das ist mein Leib"; daher sein eigen Geständniß, daß er nur auf den Text poche c): „Wir haben vor uns den hellen dürren Text und Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w.; das sind die Worte, darauf wir pochen, die sind so einfältig und klar geredt, daß auch sie, die Widersacher, müssen bekennen, es koste Mühe, daß man sie anders wohin ziehe, und lassen doch solch helle Worte stehen." — An den Textesworten hat er sich jedesmal er-

a) Warnungsschreiben an alle Christen zu Straßburg, sich vor Carlstad's Schwärmerey wohl vorzusehen: Luther's sämmtliche Schriften. Halle. Tom. XV. S. 2448. §. 10.

b) Schrift, daß diese Worte: das ist mein Leib, noch veste stehen, wider die Schwarmgeister. 1527. Tom. XX. S. 991. §. 76.

c) Sermon von dem Sacramente des Leibes u. Blutes Christi wider die Schwärmer. 1526. ibid. S. 916. §. 2.

frischt, und bei Zweifel und Anfechtung aufgerichtet a): **Sic interim sapiam pro honore sanctorum verborum Dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar vim fieri, et ea in alienas significationes torqueri** b); „über diese vier gewaltigen Sprüche haben wir noch einen andern 1 Kor. 10, 16. — das ist ja, meyne ich, ein Spruch, ja eine Donneraxt auf Doct. Carlstad's Kopf, und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arzeney gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sacrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten, denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen gnugsam stärken, und alle Widerfechter mächtiglich gnugsam schlagen." Er erklärt es deßhalb geradezu, daß er seinen Gegnern außer den Worten keinen andern Beweis entgegenzusetzen wisse; sie wollen ihm durch die Sachen die Worte, er umgekehrt ihnen durch die Worte die Sachen abgewinnen c): „Es sind zwey Stücke in dieser Sache vorgestellt, nemlich **verba et res**, das ist Wort und Ding, oder die Sach, davon die Worte reden. — Danach bemühen wir uns, daß wir euch die Sache durch die Worte abdringen, wie ihr euch bemühet, daß ihr uns die Worte durch die Sache abdringet. Denn so man die Worte verstehen muß, wie sie lauten, haben wir auf unser Seiten ohn Zweifel gewonnen, und euch die Sachen abgedrungen. Dagegen so ihr die Sache durch unwidersprechliche Beweisungen erhaltet, habt ihr gewiß uns die Worte abgedrungen, nemlich daß sie anders müssen verstanden werden, denn sie lauten." d) „Wenn wir das erhalten, daß seine Worte wahr sind, und Christus Leib und Blut drinnen ist, sollen sie uns das Abendmahl wol etwas mehr lassen blei-

---

a) De captivitate Babylonica, l. l. fol. 68.

b) Wider die himmlischen Propheten. Th. 2. §. 88. Tom. XX. Halle. S. 313.

c) Antwort und Widerlegung etlicher irriger Argumenten. Tom. XX. S. 427. §. 2.

d) Schrift, daß diese Worte u. s. w., S. 1105. §. 304.

ben, denn eine Kirchweih." — Dieselbe Stellung hatte auch Oecolampad gleich zu Anfang des Streits richtig durchschaut a): Itaque quod vel in civilibus causis daretur, sicut nos vobiscum τὸ ῥητὸν libenter recipimus, ita vos nobiscum τὴν διάνοιαν videte ne aversemini, ne fortasse gravius quiddam accidat. Die Taktik der Streitenden war demnach nothwendig diese: die Schweizer erwiesen, der Wortsinn gibt ein Resultat, das unhaltbar ist; deßhalb muß die Erklärung danach abgeändert werden, die Worte sich nach den Sachen richten. Luther dagegen behauptet, nur die Sache ist die wahre und im christlichen Glauben anzuerkennen, die einfach aus den Worten fließt. Auf das Wie? will er sich dabei nicht einlassen; welches Resultat sich auch daraus ergeben möge, es muß angenommen werden, so lange die Autorität der Schrift bestehen soll.

Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma sahen deßhalb ein, daß sie auf jede rationale Begründung des lutherischen Satzes verzichten und mit ihm in die Invectiven auf die Vernunft einstimmen müßten, wonach er jede Frage nach dem Wie? jede verlangte Ausgleichung des Dogmas mit der anderweitigen menschlichen Erkenntniß als Arroganz und Sophistik abgefertigt hatte b): Times forte ne duo corpora sint in uno eodemque loco. Timere desine, et ab imaginatione carnali cessa: da honorem verbo: si enim non absurdum fuerit corpus verbo gestari, quomodo absurdum esset, pane per verbum gestari? Aristotelem hic non audimus, nec praedicationes logicas: disputet Aristoteles de duobus corporibus in sua arena; in verbo Domini alium cognoscimus praeceptorem cet. Dieselbe Sprache, nur kräftiger nach seiner Art, führt Luther überall c): „Uns ist nicht befohlen zu forschen,

a) Oecolampadii liber de s. coena, in Chr. Matth. Pfaffii acta et scripta publ. eccles. Wirtembergicae. Tubing. 1720. p. 59.

b) Syngramma Suevicum, bei Pfaffii Act. p. 179.

c) Wider die himmlischen Propheten. S. 368. §. 195.

wie es zugehe, daß unser Brot Christus Leib wird und sey. Gottes Wort ist da, das sagts, da bleiben wir bey und glaubens. Da beiße dich mit, du armer Teufel und forsche danach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe." — „Da stehet nun der Spruch, und lautet klar und helle; daß Christus seinen Leib gibt zu essen, da er das Brot bricht: darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib isset und zu sich nimmt. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brot sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben, und ihm nicht Weise noch Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß Leib da sey." a) — „Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen." b)

So lag es also durchaus in Luther's Stellung, ja in seiner ganzen theologischen Anschauung, sich nur an das exegetische Ergebniß zu halten und auf der leiblichen Gegenwart zu bestehen, weil der klare Wortsinn sie verlangt. Sobald er sich auf etwas Weiteres dabei einläßt, etwa den Hebel der Speculation ergreift, um dadurch jenen exegetischen Resultaten größere Klarheit zu verschaffen, so ist er nicht mehr in dem ihm eigenthümlichen Elemente. Ebenso ist auch die Wiedereinnahme dieser Stellung und das Aufgeben jeder dialektischen Operation sicheres Zeichen, daß Luther von fremdartigen Einflüssen sich frei gemacht hat. Als durch Bucer's Bemühungen die wittemberger Concordia sich vorbereitete, war eine Aussöhnung nur so möglich, daß Luther seine alte Stellung wieder einnahm und von dem Wie? bei seiner Behauptung nichts wissen

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 968. §. 88; 989. §. 72.
b) Ibid. S. 1011. §. 118.

wollte a): „Wir bleiben vest bey dem Artikel des Glaubens, — und lassens göttlicher Allmacht befohlen seyn, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde; — wo wir hierin einander nicht gänzlich verstünden, so sey das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich seyn, und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glüm und trübe Wasser sich setze.“ So lange er aus dieser seiner natürlichen Stellung verdrängt war, zeigt er sich in sich selbst so unklar, daß an Ausgleichung nach außen noch weniger zu denken war.

Aber die von Luther eingenommene Stellung trug dennoch eine gewaltige Gefahr in sich, nämlich die der vollen Irrationalität, wenn es ihm nicht gelang, das exegetische Resultat irgendwie mit der übrigen menschlichen Ueberzeugung auszugleichen. Namentlich so gewandten Gegnern gegenüber, wie Zwingli, Oecolampad, war die ganze Beweisführung verloren, sobald der Wortsinn der Schrift, wenn auch nicht verständig klar, doch wenigstens auf irgend eine Art anschaulich gemacht oder auch nur in eine Analogie mit anderweits zugestandenen Sätzen gebracht werden konnte. Namentlich Oecolampad erkennt jene Resignation gar nicht an, daß man die Frage nach dem Wie? aufzugeben und sich allein an den dürren Text zu halten habe. Das Ganze würde dann auf ein volles Wunder hinauskommen; allein weder die Schrift verlangt ein solches, noch hat Augustin, der alle Arten von Wundern aufzählt, im Geringsten ein solches geltend gemacht. b) Es

---

a) Schrift an die Städte Zürch, Bern u. s. w. 1. Decbr. 1537. Tom. XVII. S. 2597. §. 7.

b) Oecolampadii liber de coena sacra. l. l. p. 49: Neque est, quod contendatur, norunt quidem fideles sacramentum, sed ignorant modum, quo in sacramentis sint, quae illic esse creduntur. Verum clarissimo testimonio Augustini docebimus, non esse in hoc sacramento, quod vel miraculum sit, vel hominis captum excedat. — p. 65: Quin et si dicas: panis continet

widerstreite den nothwendigsten Begriffen, einen materiellen Körper an viele Orte zugleich, oder zwei Körper an denselben Ort zu setzen. Sogar die für Luther so empfindliche Waffe des Spottes nimmt er zu Hülfe, um das Ungereimte an jener Behauptung darzuthun. Mochte Luther sich noch so streng hinter den Textesworten verschanzen, dieser, dem gewöhnlichen Verstande so zusagenden Argumentation ließ sich nicht entgehen: was an mehreren Orten zugleich ist, kann kein Körper seyn, und in dem Raume, wo schon ein Körper verweilt, ist für keinen zweiten Platz. Mochte er noch so viel über die Vernunft, als die alte Wettermacherin, als die Frau Hulda spotten, — jene Entgegnung war zu schlagend, und irgend eine Auskunft mußte getroffen werden. Sogar die katholische Ansicht ließ doch wenigstens den einen Körper seiner Substanz nach verschwinden, um dem andern Platz zu machen, hier aber sollte Brot und Leib Christi an demselben Orte seyn. Wie sehr Luther sich auch sträubte, sich auf das Wie? dabei einzulassen, seine Sache war ohne den Versuch dazu völlig verloren; er selbst räumt es ein, daß er nur um die Seinen zu stärken, sich auf die weitere Erörterung einlasse a): „Doch um der Unsern willen zu stärken, will ich weiter handeln, wie der Schwärmer Grund und Ursache nichts sind, und zum Ueberfluß beweisen, daß nicht wider die Schrift, noch Artikel des Glaubens sey, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sey; wiewohl ichs den Schwärmern nicht schuldig bin zu thun,

---

corpus, vide quid sequitur: ergo panis locus erit, et unum corpus erit in multis locis, et multa corpora in uno loco, et corpus in corpore, et corpus in atomo et puncto. — p. 145: Nos sane urgemur fateri verum corpus Domini non esse super terram; nam hoc esset veritatem corporis auferre. Apud acutos autem homines illos nulla consequentia prohibet, idem corpus variis in locis corporaliter.

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 999. §. 93.

sondern sie zu beweisen schuldig sind, daß wider die Schrift sey, und könnens nicht thun, wie gesagt. Wenn ich aber das beweiset habe, so soll man die Worte lassen gehen und stehen, wie sie lauten (das ist mein Leib). Denn daß ich sollt mit Augen und Finger sichtlich zeigen, daß Christi Leib zugleich im Himmel und über Tisch sey, wie die Schwärmer von uns begehren, kann ich wahrlich nicht thun."

Da Luther das jedesmalige Einzelwunder, wodurch in der katholischen Meßtheorie die Gegenwart des Leibes hervorgerufen wird, zugleich mit der Transsubstantiation gleich anfangs verworfen hatte, so blieb ihm nichts übrig, als ein Universalwunder, wodurch die Gegenwart gleich für alle einzelnen Fälle erklärt wird; deßhalb kommt seine ganze Beweisführung auf den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi hinaus. Christus ist nur deßhalb im Brote und Weine gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist und seine Gegenwart eintreten lassen kann, wo er will; dieß ist im Sacrament der Fall, weil sein Wort dafür zeugt. In dieser Hypothese selbst läßt sich eine allmähliche Durchführung jenes Begriffs beobachten; in den früheren Schriften a) bediente er sich der Ubiquität noch nicht, um die Gegenwart des Leibes in den einzelnen Hostien, sondern nur um die Allgemeinheit des Sacraments zu erweisen, in demselben Sinne, wie auch die Predigt des Worts und die Taufe überall vorhanden ist; erst später bildet er denselben Grund auch für jenes weitere Problem aus. Seine Argumente gibt er selbst so an b): „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese: der erste ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungetheilt; der

a) Wider die himmlischen Propheten. S. 373. §. 205.

b) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. Tom. XX. S. 1185. §. 134.

andere, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist; der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen; der vierte, daß Gott mancherley Weise hat und weiß, etwa an einem Ort zu seyn, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen." Der dritte Grund ist kein eigener selbständiger, sondern nur der zu beweisende oder doch zu erläuternde Satz selbst; es handelt sich ja gerade darum, den von Luther mit den Worten verbundenen Sinn als wahr nachzuweisen. Allein auch die beiden ersten Gründe, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, und dann die Idee der rechten Hand Gottes, werden von Luther selbst dem vierten Grunde, daß es mehrere Arten des Seyns an einem Orte gebe, nicht völlig gleichgestellt, sondern letzterer eigentlich nur aus jenen beiden gefolgert; die beiden erstern sind also nur Hülfsgründe für den vierten, worin sich eigentlich die ganze Argumentation vereinigt.

Der Naturenvereinigung bedient er sich anfangs sehr unbestimmt zur Widerlegung der Transsubstantiation: wie beide Naturen zu der einen Person zusammentreten und nicht etwa die Substanz der menschlichen schwindet mit zurückbleibenden Accidenzen, um unter diesen die göttliche Natur aufzunehmen, ebenso ist auch jene Verwandlung im Sacrament überflüssig a): Sicut ergo in Christo res se habet: ita et in sacramento; non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est, transsubstantiari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur: hic homo est deus, hic deus est homo. Ebenso benutzt er diesen Grund in seinem exegetischen und grammatischen Kampfe gegen Carlstadt: wie in Christo Gott für Mensch, und umgekehrt Mensch für Gott gesetzt werden könne, so auch

a) De captivitate Babylonica. Fol. 68.

gegenseitig Brot und Fleisch, so daß beides wahrhaftig vorhanden ist a): „Gleichwie wir auch von dem Menschen Christo sagen, der ist Gott, und wiederum, Gott ist Mensch, und doch Niemand so toll ist, der nicht wisse, daß Gottheit und Menschheit zwo unterschiedliche Naturen sind, welcher keine in die andere verwandelt wird, sondern die einfältige Rede will soviel sagen und deuten, daß da in Christo sey Gottheit und Menschheit ineinander wie ein Ding, daß wo der Mensch ist, daselbst auch Gott ist leiblich: Siehe, so hätte sie die einfältige Art der Sprachen leichtlich können entrichten, die durch ihre spitzige und ersuchte Schärfe der Vernunft ihnen selbst und andern soviel unnützer Mühe und Arbeit machen."

Bald darauf wird die Ubiquität der Menschheit schon behauptet, aber doch noch nicht als Folge der Naturenvereinigung und des Austausches der Eigenschaften, sondern aus andern davon unabhängigen Gründen, weil er auch als Mensch zum Herrn über Alles gesetzt ist b): „Item wir gläuben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sey gesetzet über alle Creaturen (Ephes. 1, 20 f.), und alle Dinge erfülle, wie Paulus sagt zun Ephes. am 4. 7 f. Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat Alles in der Hand, und ist überall gegenwärtig." Endlich erst in der auf Lösung der ganzen Frage berechneten und am künstlichsten durchgeführten Schrift, Bekenntniß vom Nachtmahl, legt sich die ganze Argumentation dar: aus der Vereinigung der zwei Naturen zu einer Person wird mit aller der Unbestimmtheit, die hierüber seit Nestor und Eutyches waltet, der Schluß entlehnt, daß vermöge der Allgegenwart der göttlichen Natur auch der Leib Christi überall, und so auch im Brote des Sacraments gegenwärtig sey c): „Hie

a) Wider die himmlischen Propheten. Tom. XX. S. 340. §. 142.
b) Sermon von dem Sacrament. S. 925. §. 22.
c) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. S. 1190. §. 143 ff.

mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und göttlich daselbst: — ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist: so muß er daselbst auch Mensch seyn; denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige, unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre, und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollt folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen, noch von einander reißen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Orte zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloß abgesonderter Gott und göttliche Person seyn ohne Menschheit." Dasselbe Argument nimmt er dicht vor seinem Tode wieder auf, als er mit Nichtachtung der wittemberger Concordia die Fehde wieder begann a): „O lieber Mensch, wer nicht will gläuben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr gläuben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in einer Person? Und fichtet dich an, daß du den Leib Christi mündlich empfähest, wenn du das Brot vom Altar issest; item das Blut Christi empfähest mündlich, wenn du den Wein trinkest im Abendmahl: so muß dich gewißlich viel mehr anfechten (sonderlich wenn das Stündlein kömmt), wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allent-

a) Kurzes Bekenntniß vom heiligen Sacrament wider die Schwärmer. An. 1544. Tom. XX. S. 2214. §. 47.

halben wesentlich ist und seyn muß, leiblich beschlossen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrauen Leibe."

Bei dieser ganzen Argumentation von der Vereinigung der Naturen bleibt Luther indeß immer seines Vorsatzes eingedenk: er will nicht behaupten, daß Christus in der Hostie so gegenwärtig ist, wie ihm als Gott die Allgegenwart beigelegt werden muß, sondern nur erhärten, daß ihm vermöge der göttlichen Natur, außer der gewöhnlichen materiellen Gegenwart, auch noch andere Weisen des Seyns an einem Orte möglich seyn müssen; der Erörterung über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns ist er damit noch nicht überhoben. a) „Weil unser Glaube hält, daß Christus Gott und Mensch ist, und die zwo Naturen eine Person ist, als daß dieselbige Person nicht mag zertrennet werden, so kann er freylich nach der leiblichen begreiflichen Weise sich erzeigen, an welchem Orte er will; wie er nach der Auferstehung thät und am jüngsten Tage thun wird. Aber über diese Weise kann er auch der andern unbegreiflichen Weise brauchen, wie wir aus dem *Evangelio bewiesen* haben, am Grabe und verschlossener Thür. Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist: so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sey und seyn möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sey auch nach der Menschheit." Wenn deßhalb nachher in der lutherischen Kirche die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen so subtil nach allen Seiten hin ausgebildet ist, so liegt der Grund dazu in dieser Anwendung des Begriffs auf die Abendmahlslehre.

Zur Ausführung seines zweiten Grundes, des Begriffs der rechten Hand Gottes, war Luther durch die

---

a) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. S. 1190. §. 142.

schweizerischen Gegner gedrängt. Um die Gegenwart Christi im Sacramente leugnen zu können, hatten sie sich darauf berufen, daß ja Christo ein Verweilen zur rechten Hand Gottes beigelegt werde. Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma nehmen den Streitpunkt auf, deuten ihn aber nicht wie Luther auf die Ubiquität, sondern erweisen nur, daß Christus ungeachtet jenes Sitzens zur rechten Hand Gottes, durch das Wort ebenso sein Fleisch und Blut müsse senden können, wie er durch dasselbe seinen Geist sendet. Sie stehen damit von der eigentlichen Ansicht Luther's noch ziemlich fern; denn ein Seyn im Worte kann doch immer noch so dynamisch gefaßt werden, daß etwa nur die geistige Gegenwart, wie sie später Calvin ausbildet, darunter verstanden zu werden braucht a). Iam si Spiritus Sanctus vehiculo verbi nobis advehitur, manens interim Christo in dextera Patris sedenti coniunctissimus, cur eodem verbi vehiculo non posset ad nos advehi corpus et sanguis Christi, quando, ut ita loquamur, Spiritus Sanctus Christo multo coniunctior sit corpore et sanguine eius? Dagegen die deutsche Uebersetzung des Syngramma hat dieß schon viel deutlicher auf Luther's spätere Theorie hinübergearbeitet. b) „Nun kommt das plumpische Argument, da ihr sprecht: Christus sey gen Himmel gefahren, sitze zur rechten Hand Gottes, seines Vaters, kanns nicht gewarten, daß er in das Brot schliefe (schlüpfe), ist ferne herab. — Ist der heilige Geist in allen Heiligen allhier auf Erden und im Himmel, kömmt er auf die Welt und hernieder, bleibt dennoch in einem Wesen mit Christo vereint, bey ihm zur rechten Hand Gottes des Vaters, durch das Wort: wie unmöglich und seltsam dünkt es euch denn, so wir sprechen, daß der vergötterte Leib Christi auch dermaßen durch das Wort in das Brot

a) Syngramma Suevicum l. l. p. 194.

b) Tom. XX. S. 717. §. 62.

kommt, und bleibt dieweil auch zur rechten Hand Gottes in seinem Reiche sitzen." Erst Luther selbst geht dann offen mit seinem Schlusse hervor: die rechte Hand Gottes kann doch unmöglich einen bestimmten Ort bedeuten, sondern nur das allgegenwärtige Walten Gottes selbst; das Verweilen Christi zur rechten Hand deutet also ein ebenso allgegenwärtiges Seyn an a): „Nehmen wir vor den Artikel, daß Christus sitze zur rechten Hand Gottes, welchen die Schwärmer halten, er leide nicht, daß Christi Leib im Abendmahl auch seyn könnte. Wenn wir sie nun hier fragen, was sie Gottes rechte Hand heißen, da Christus sitzt: achte ich, sie werden uns daher schwärmen, wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darinnen ein gülden Stuhl stehe, und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und güldenen Krone, gleichwie es die Maler malen. — Aus welchen kindischen Gedanken muß denn weiter folgen, daß sie auch Gott selber an einem Ort im Himmel auf denselbigen güldenen Stuhl binden, weil außer Christo kein Gott ist, und wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar. — Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sey ein sonderlich Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem güldenen Stuhl, sondern sey die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß." „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden: wie ihr müsset bekennen aus unserer vorigen Unterweisung. So ist sie gewißlich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christi Leib und Blut seyn; denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einziges einfältiges Wesen." b) Dennoch will er mit

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1000. §. 94 ff.
b) Ibidem. §. 116.

dieser ganzen Argumentation nichts Anderes erkämpfen, als das Geständniß, daß es mehrere Arten der Gegenwart gebe, als die materiell natürliche, und daß außer dem körperlich localen Seyn auch noch andere Formen auf Christi Leib angewendet werden können. a) „Daß ich beweisete, wie Christus Leib allenthalben sey, weil Gottes rechte Hand allenthalben ist, das that ich darum (wie ich gar öffentlich daselbst bedinget), daß ich doch eine einige Weise anzeigete, damit Gott vermöchte, daß Christus zugleich im Himmel, und sein Leib im Abendmahl sey, und vorbehielt seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende und Maß nicht wissen. Wenn sie nun hätten wollen oder können antworten, sollten sie uns haben beständiglich beweiset, wie Gott keine Weise wüßte, noch vermöchte, daß Christus im Himmel, und zugleich sein Leib im Abendmahl wäre."

Beide Gründe also, von der Naturenvereinigung und von dem Sitzen zur rechten Hand Gottes hergenommen, erledigen die Sache nicht, sondern Luther muß sich noch der Untersuchung selbst unterziehen über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte. Er versucht diese Aufgabe auf doppelte Art zu lösen: einmal indem er den Gegnern den Beweis zuschiebt, daß es außer dem materiellen Seyn des Körpers an einem Orte keine andere Weise der Gegenwart gebe. Er setzt sich dadurch offenbar in nicht geringen Vortheil, wenn er nach der göttlichen Allmacht die Möglichkeit behauptet und den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit zuschiebt. Freilich ist diese Wendung doch nur im Zusammenhange seiner Argumentation zulässig, die zuerst die Worte des Textes feststellt, sich auf den Beweis der Möglichkeit nicht weiter einläßt, sondern nur den Gegenbeweis fordert. Deßhalb hält die-

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1177. §. 116.

ser Beweis auch gegen die ganz anders gestellten Schweizer nicht aus, die umgekehrt erst die Möglichkeit der Sache erwiesen haben wollen, ehe sie die derselben entsprechende Auffassung der Worte einräumen. Auch hier entscheidet die von beiden eingenommene Stellung. Luther will durch die Worte zu den Sachen, die Schweizer durch die Sachen zu den Worten. Seine Forderung, ihm die Unmöglichkeit einer anderweitigen Existenz nachzuweisen, spricht er aus a): „Hat Gott nun die Weise funden, daß sein eigen göttlich Wesen kann ganz und gar in allen Creaturen und in einer jeglichen besondern seyn, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Creatur ihr selbst ist, und doch wiederum und in keiner mag und kann umfangen seyn, daß er wohl alle Dinge umfähet und darinnen ist, aber keines ihn umfähet und in ihm ist: sollte derselbe nicht auch etwa eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich ganz und gar wäre, und doch derselbigen keins wäre, da er ist?" b) „Weil sie aber sich so fern heraus begeben, daß sie rühmen, ihre Meinung sey die gewisse Wahrheit: so sind sie wahrhaftig auch schuldig zu beweisen, daß Christus Leib im Himmel und Abendmahl nicht möge seyn, und daß solche Artikel wider einander sind." c) „Das ist Noth, daß sie gewiß machen und beweisen, wie die zwei Stücke wider einander sind: Christus Leib sitzt zur Rechten Gottes und ist zugleich im Abendmahl. Wie es zugehe, daß Gottes Gewalt schwach worden sey, daß sie solches nicht vermöge, und daß solches alles mit gutem Grunde und heller Schrift überwunden werde."

Außer dieser negativen Beweisführung, wonach er den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit aufbürdet, muß sich Luther nun aber doch auf die weitere Auseinander-

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1006. §. 107.
b) Ibid. S. 1017. §. 129.
c) Ibid. S. 1108. §. 310.

setzung einlassen, daß es wirklich außer der materiell körperlichen Gegenwart noch andere Weisen der Existenz an einem Orte gebe, also die Behandlung des obigen vierten Grundes. Im voraus nur die Bemerkung, daß sich hierauf besonders der nachherige Vergleich mit Occam stützen wird; wenn Luther selbst hier erklärt, daß die Sophisten hiebei Recht haben, so darf man darin wohl das eigene Geständniß erblicken, daß er sich hier auf scholastischem Gebiete bewege; und wenn man ferner beachtet, daß seine Ausführung nur in so weit einigermaßen treffend ist, als er mit Occam übereinstimmt, daß aber seine Argumentation schwankend und ungenügend wird, wenn er noch Eigenes beifügt, so wird es sich zur Evidenz erheben lassen, wie sehr er in der Abendmahlslehre von jenem abhängig war.

Die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte beschreibt er also a): „Die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: es sind dreierlei Weise an einem Orte zu seyn, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive, welches ich um leichters Verstandes willen will also verdeutschen: erstlich ist ein Ding an einem Orte circumscriptive oder localiter, begreiflich, das ist, wenn die Stätte und der Körper drinnen sich miteinander eben reimen, treffen und messen, gleichwie im Faß der Wein oder das Wasser ist, da der Wein nicht mehr Raumes nimmt, noch das Faß mehr Raumes gibt, denn so viel des Weines ist. Auf die Weise messen sich Stätt und Körper mit einander gleich ab von Stück zu Stück. — Zum andern ist ein Ding an einem Orte definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Ort ist und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen. Also sagen sie, sind die Engel und Geister an

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1186. §. 134 ff.

Stätten oder Orten, denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt seyn; wiederum kann er in einer Kammer, Laden oder Büchsen, ja in einer Nußschalen seyn. Der Ort ist wohl leiblich und begreiflich und hat seine Masse, nach der Länge, Breite und Dicke; aber das so drinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite oder Dicke mit der Stätte, darin es ist; ja es hat gar keine Länge oder Breite. Das heiße ich unbegreiflich an einem Orte seyn; denn wir könnens nicht begreifen noch abmessen, wie wir die Körper abmessen, und es ist doch gleichwohl an dem Orte. — Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, und alle Orte füllet, und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raume des Orts, da es ist: diese Weise wird allein Gott zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia 23, 23. — Diese Weise ist über alle Maß, über unser Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Worte behalten werden." Das Wesentliche davon wiederholt er noch 1534, als er für Melanchthon die Instruction zum cassel'schen Gespräche entwarf a): „forma nostrae sententiae: dagegen halten wir, daß Christi Leib nicht müsse allein localiter, räumlich, nach Breite und Länge an einem Orte seyn; sondern halten, daß der Leib Christi auch auf andere Weise zugleich an mehr Orten seyn möge. — Und ist das nicht wahr, daß der Leib Christi nicht könne anderswo seyn, denn localiter, räumlich, nach Breite und Länge." Und als er 1544 die frühere Härte gegen die Gegner zugleich mit der Ubiquitätshypothese wieder aufnahm, drängt sich sofort diese Ideenreihe wieder auf b): „Also lehren aber die Papisten, ja

a) Andere Schrift, die Sacramentirer betreffend, bei Gelegenheit der casselischen Zusammenkunft abgefaßt. Tom. XVII. S. 2491.

b) Kurzes Bekenntniß vom Abendmahl. Tom. XX. S. 2209. §. 35.

nicht die Papisten, sondern die heilige christliche Kirche, und wir mit ihnen (denn der Papst hat das Sacrament nicht eingesetzt), daß Christi Leib nicht sey localiter (wie Stroh im Sack), sondern definitive, das ist, er ist gewißlich da, nicht wie Stroh im Sack, aber doch leiblich und wahrhaftig da, wie ich in meinem Büchlein stark beweiset habe."

Beispiele und Belege für diese anderweitige Art des Gegenwärtigseyns an einem Orte sind bei ihm von doppelter Art, passende und minder passende. Jene müssen als solche bezeichnet werden, weil sie wirklich dem Probleme, Zusammenseyn zweier Substanzen an einem Orte, einigermaßen entsprechen, nämlich:

1) Das Zusammenseyn der Seele mit dem Leibe, und zwar mit dem ganzen Leibe nach allen seinen Gliedern a): „Nimm vor dich die Seele, welche eine einige Creatur ist, und ist doch im ganzen Leibe zugleich und auch in der kleinsten Zehe, daß wenn ich das kleinste Glied am Leibe mit einer Nadel steche, so treffe ich die ganze Seele, daß der ganze Mensch zappelt. Kann nun eine Seele zugleich in allen Gliedern seyn, welches ich nicht weiß, wie es zugehet: sollte denn Christus das nicht vermögen, daß er zugleich an allen Orten im Sacrament wäre?"

2) Der Aufenthalt der Engel oder Dämonen an einem Orte b): „Die andere Weise wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden, daß sie mit ihrem Leibe durch alle Creatur fahren, gleichwie sie schon jetzt den Engeln und Teufeln gemein ist; denn der Engel kam zu Petro in den Kerker (Apg. 12, 7): so kommen die Poltergeister täglich in verschlossene Kammern und Kemnoten."

3) Das Hindurchfahren des Leibes Christi durch die verschlossene Thür und den Stein des Grabes, also das

a) Sermon. S. 920. §. 10.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1195. §. 152. Vgl. S. 114. Note a.

theilweise Zusammenseyn mit Holz und Stein an demselben Orte. a) „Ists doch eben so groß Wunder, daß viel Leiber an einem Orte sind, als daß ein Leib an vielen Orten sey. Wer eins kann, der kann das andere auch. Nun haben wir klare Schrift, daß Christus zu seinen Jüngern kam durch verschlossene Thür, und aus seinem Grabe auch durch besiegelten Stein. Er sey nun durchs Fenster oder Thür hinein kommen, so hat sein Leib, und das, dadurch sein Leib geschwunden ist, zugleich an einem Orte müssen seyn, beides unversehrt und unverwandelt. Es spricht auch der Evangeliste nicht, daß sie ihn haben sehen hinein kommen, sondern er trat oder stund in ihrem Mittel. Das laut, als sey er da zuvor gewest verborgen, und habe sich offenbart." — b) „Siehe, das ist noch alles irdisch und leiblich Ding, wenn Christus Leib durch den Stein und Thür gehet; denn sein Leib ist ein Körper, den man greifen kann, sowohl als der Stein und die Thür; noch kanns keine Vernunft begreifen, wie sein Leib und der Stein an einem Orte sind, da er hindurch fähret, und wird hie der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Christus Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hie die Vernunft blenden und sie aus der leiblichen, begreiflichen Weise heben in die andere unbegreifliche Weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leugnen kann. Muß nun die andere Weise durch den Glauben verstanden werden und die Vernunft mit ihrer ersten, begreiflichen Weise untergehen: wieviel mehr muß der Glaube allein hie stehen und die Vernunft untergehen in der himmlischen, übernatürlichen Weise, da Christus Leib in der Gottheit eine Person mit Gott ist?"

Verschieden hievon ist eine Sammlung anderer Beispiele,

---

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1012. §. 121.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1193. §. 149. Vergl. de captivitate Babylon. Fol. 67.

die der zu erhärtenden Sache bei Weitem nicht so gut entsprechen, da sie eine so gänzlich dynamische, ideelle oder uneigentliche Gegenwart bezeichnen, daß die Veranschaulichung des ganzen Problems dadurch nicht erreicht wird a): „So sollen auch die Schwärmer bedenken, daß Gott mehr Weise hat, ein Ding im andern zu haben, denn diese grobe, die sie vorgeben, wie Wein im Fasse, Brot im Kasten, Geld in der Taschen ist. Levi war in den Lenden Abraham's, spricht der Apostel an die Ebräer (K. 7. V. 5), wie die Schrift alle Kinder in der Väter Lenden und aus den Lenden beschreibt. Item allerlei Farbe und Licht, und was man siehet, heißt in den Augen seyn, daß auch Himmel und Erden mögen im Auge seyn. Item es ist Alles im Spiegel, was davor stehet. Item, Bäume und alle Früchte sind in den Kernen und Samen. Item alle Dinge sind in unserm Herzen; auch Gott selber, welches auch wohl so groß Wunder ist, als kein anders. Wer will nun zweifeln, Gott hab noch viel mehr Weise, die er uns nicht sagt, da eins im andern, oder da zwei an einem Orte sind." Wenn die Beispiele der ersten Art wenigstens ein wirklich örtliches Seyn und Vorhandenseyn zu veranschaulichen suchen, so ist dieß doch bei dem Seyn des Baumes im Kerne, der Frucht im Samen gewiß nicht in gleichem Maße der Fall. Besser sind auch die übrigen Vergleichungen nicht: die Stimme eines Redners, die in den Ohren aller Hörenden zugleich ist, der in Stücken zerbrochene Spiegel, wo auch der kleinste Scherben das ganze Bild wiedergibt, wie früher der unverletzte Spiegel b); diese Beispiele sind mehr

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1012. §. 120.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1199. §. 162. Weiter, auf daß sie sehen, wie gar es keine Kunst sey, ohne Schrift etwas denken, nehme ich vor mich die Gleichniß Laurentii Vallensis. Es stehet da ein Prediger und predigt, seine Stimme ist eine einige Stimme, die aus seinem Munde gehet, und in seinem Munde gemacht wird und ist. Noch kömmt dieselbige einige Stimme,

darauf berechnet, das Problem von dem Vorhandenseyn des *ganzen* Christus in jeder Hostie zu lösen, sind aber ebenfalls bei Luther nicht originell, sondern aus älterer katholischer Erudition entlehnt.

Bei allen diesen Beispielen ist indeß seine Argumentation die oben angegebene: er beweiset nicht, daß der Leib Christi gerade auf diese Art im Brote gegenwärtig sey, sondern nur, daß es mancherlei und andere Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte gebe, als die materiell körperliche, und eine von denselben auch bei diesem Problem angenommen werden dürfe. a) „Nun siehe, vermag solches alles die schwache, leibliche Stimme, daß sie zum ersten den ganzen Christum in die Ohren bringet, darnach ins Herz aller, die zuhören und gläuben: sollte das so wunderlich seyn, daß er sich ins Brot und Wein bringet? Ist nicht das Herz viel subtiler, denn das Brot? Daß du nun solches ausmessen willst, wie es zugehe, wirst du wohl lassen. Ebenso wenig, als du sagen kannst, wie es zugehe, daß Christus in so viel Tausend Herzen ist und so drinnen wohnet, wie er gestorben ist und auferstanden, und doch kein Mensch weiß, wie er sich drein bringet, so

---

so an einem Orte ist, nämlich in seinem Munde, in vier, fünf tausend oder zehn tausend Ohren in einem Augenblick, und ist doch keine andere Stimme in denselbigen viel tausend Ohren, denn die in des Predigers Munde ist, und ist zugleich eine einige Stimme im Munde des Predigers und allen Ohren des Volks, als wäre sein Mund und ihre Ohren ohne alles Mittel ein Ort, da die Stimme wäre. §. 165. Noch eins, also hat man auch unter dem Papstthume gelehret, wenn ein Spiegel in tausend Stücke gebrochen würde, dennoch bliebe in einem jeglichen Stück dasselbige ganze Bild, das zuvor im ganzen Spiegel allein erschien. — Wie wenn Christus auch also wäre im Brot und Wein, und allenthalben, denn kann Gott solches mit dem Antlitz und Spiegel thun, daß sein Antlitz augenblicklich in tausend Stücken oder Spiegeln ist; warum sollte er nicht auch Christus einigen Leib also machen? u. s. w.

a) Sermon von dem Sacrament. S. 923. §. 19.

ist es hie auch unbegreiflich, wie es zugehet. — Wie er nun ins Herz kömmt und nicht ein Loch hineinbricht, sondern allein durchs Wort und Hören gefasset: so kömmt er auch ins Brot, daß er kein Loch darf hinein machen." Wie oben das Argument von der Naturenvereinigung und dem Sitzen zur rechten Hand Gottes nur gebraucht wurde, um die Möglichkeit einer andern, als der materiell körperlichen Gegenwart zu erhärten, so haben auch diese Beweise nur dieselbe Bestimmung.

Der ganze Beweis, den Luther für seinen Satz übernommen hatte, bestand allein in Erweisung der Möglichkeit einer andern, als der gewöhnlichen materiellen Existenz. Sein Hauptargument bleibt deßhalb ein Berufen auf die göttliche Allmacht, der eine solche, in den Worten der Schrift verheißene Wirkung möglich seyn müsse. a) „Wohlan hie ist meine Schrift: Was Gott sagt, das kann er thun (Röm. 4, 21). Und ist kein Wort vor Gott unmöglich (Luk. 1, 37). Weil er denn hie sagt: das ist mein Leib, so kann ers wahrlich thun und thuts. Nun müßt ihr wiederum beweisen, daß er es nicht thue, noch thun könne: — Sie mögen hie sagen vielleicht: wir könnens wohl beweisen, wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am Tiefsten schlief; wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichste Kämmerlein und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwage, daß wirs ja gewiß träfen und genau abwägeten: wir funden aber keine Gewalt, die das vermöcht, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl seyn könnt." — Zu demselben Grunde beruft er sich auf den ersten Artikel des Glaubens b): „Und ist gegründet in dem ersten Artikel, da wir sagen: Ich gläube

---

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 990. §. 74.

b) Ibidem S. 1017. §. 128.

an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Eben derselbige Artikel beschirmet und erhält unsern Verstand im Abendmahl. Nicht, daß ich hiemit Gottes Gewalt also wollte, wie die Schwärmer thun, mit Ellen messen und umspannen, als hätte er nicht auch wohl mehr Weise, denn ich jetzt beweiset habe, einen Leib an viel Orten zu halten. Denn ich gläube seinen Worten, daß er mehr thun kann, denn alle Engel mögen begreifen." — a) „Wenn der Teufel gleich meine angezeigete Weise könnte umstoßen (als er nicht thun kann), so hätte er damit noch nichts ausgerichtet, weil damit noch nichts bewiesen wäre, daß die zwei wider einander seyn: Christus im Himmel und sein Leib im Brot. Er muß beweisen, daß nicht allein dieselbige Weise unmöglich sey, sondern auch daß Gott selbst keine andere Weise mehr wisse noch vermöge. Weil er das nicht thut, so sprechen wir: Gott ist allmächtig, vermag mehr, denn wir sehen; darum glaube ich seinen Worten, wie sie lauten."

Aehnlich diesem Berufen auf die Allmacht Gottes ist der Beweis, wenn er sich für die Wirklichkeit dieses Wunders auf das Vorhandenseyn anderer beruft, also ein Wunder durch das andere erhärtet. Voransteht überall die Geburt Christi aus dem jungfräulichen Schoße b): „Wie kömmt die Mutter dazu? Sie weiß von keinem Manne, und ist ihr ganzer Leib beschlossen; noch empfähet sie ein recht natürlich Kind mit Fleisch und Blut im Leibe. Ist da nicht mehr Wunder, denn im Brot und Wein?" — c) „Ist er nun an einem Ort, als in der Jungfrauen Leib, wesentlich mit selbst eigener Person und zugleich beim Vater, wie unser Glaube zwingt: so ist er auch gewißlich an allen

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1179. §. 120. Vergl. S. 1189. §. 140.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 924. §. 20.

c) Ibidem S. 1008. §. 112.

Enden also. Denn keine Ursache seyn mag, warum er sollte in der Jungfrauen Leib und nicht an allen Enden also seyn mögen." — Die Zweifel an der Thatsache im Sacramente stellt er als Anmaßung der Vernunft überhaupt dar: a) „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sey und lieber gläubte, daß schlecht Brot und Wein da wäre, denn daß Christus Fleisch und Blut da verborgen sey. — Aber wenn man also mit unserm Glauben will umgehen, daß wir unsern Dünkel zuvor in die Schrift tragen und darnach dieselbige nach unserm Sinne lenken, und allein darauf sehen, was dem Pöbel und gemeinen Dünkel eben ist: so wird kein Artikel des Glaubens bleiben. Denn es ist keiner, der nicht über Vernunft sey von Gott gestellet in der Schrift." —

Nur ein Einwurf gegen seine von der Ubiquität entlehnte Argumentation war noch zu erledigen. Ist Christi Leib deßhalb im Sacramente gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist, so wird er ja auch in jedem Brote und jedem Weine vorhanden seyn, und mit der gewöhnlichen Speise ebenso gut, als mit der sacramentalischen genossen werden. Dagegen verwahrt er sich abermals durch Zurückziehen auf den Text: wenn er auch überall gegenwärtig ist, so will er doch nicht überall erfaßt und genossen werden. b) „Wiewohl er überall ist, in allen Creaturen, und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser, oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche, ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe, oder an Strick hänge. Ueberall ist er; er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifest du ihn recht, sonst versuchest du Gott und richtest Abgötterei

---

a) Wider die himmlischen Propheten. Th. II. S. 280. §. 26.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 928. §. 23.

an." — a) Der Aufenthalt des Leibes Christi im Brote wird also mit einer ausdrücklichen Willensäußerung der Seele auf den Leib in Verbindung gebracht. Das Zusammenseyn mit dem Brote ist zwar kein zufälliges, sondern vielmehr ein von Christo ausdrücklich gewolltes, aber doch von der Existenz des Brotes selbst unabhängig.

III.

Nach dieser Darstellung der beiden einzelnen Abendmahlstheorien wird ihre Vergleichung leicht durchgeführt werden können. Zuvörderst finden sich in dem Systeme Occam's einige Partien, die bei Luther auf keine Weise erwartet werden dürfen; es sind dieß die specifisch katholischen Züge vom Meßopfer, von der wirklichen Verwandlung, wie von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei Zurückbleiben der Accidenzen desselben: dieß sind ja sämmtlich Seiten an der altkatholischen Sacramentslehre, von denen Luther sich früh genug losgesagt hatte. Allein die Verwandtschaft mit Occam wird dadurch nur sehr wenig geschwächt; denn nach dem Obigen wird sich leicht genug zeigen lassen, daß auch bei Occam diesen sämmtlichen Sätzen nicht eben große Bedeutung beizulegen ist; wenigstens hängen sie mit dem eigentlichen Fragepunkt, den er zu erhärten sucht und worin sein System wirklich lebt, nur wenig zusammen. Einer Opferbedeutung des Sacraments erwähnt er in dem tractatus nur ein einziges mal, und zwar durchaus beiläufig, wo er sich seinem Grundsatze gemäß mit dem Kirchenglauben völlig einverstanden erklärt. Zwar bedient er sich auch des Ausdrucks transsubstantiare, erklärt es für seine entschiedene Ansicht, daß nur durch eine wirkliche Verwandlung jenes Resultat im Sacramente zu Stande komme. Allein mehr, als ein völlig

a) Dasselbe nur derber und kräftiger: Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1014. §. 124 ff.

müßiger Satz konnte hierin oben doch nicht gefunden werden. Hätte Occam auf den Act der Verwandlung wirklich etwas gegeben, um die Behauptungen über das Sacrament zu erklären, so mußte seine ganze Theorie dadurch zum wenigsten überflüssig erscheinen. Sobald nämlich die Gegenwart des Leibes Christi im Brote durch das Einzelwunder der Transsubstantiation zu Stande kommt, wozu dann noch der ganze Beweis, wozu noch die Zusammenstellung jener Existenz mit solchen Arten des Seyns, die doch in der That nicht für Wunder im gewöhnlichen Sinne gelten dürfen, wie Existenz der Seele im Körper und dessen einzelnen Theilen? Liegt nicht Occam's ganze Leistung darin, daß er das Problem vom Seyn des Leibes Christi in der Hostie lösete, ohne es auf ein solches Einzelwunder zurückzuführen? Er bringt ja den in Frage stehenden Fall von der sacramentalischen Gegenwart auf ein allgemeines genus von Existenz zurück, spürt dafür mehrfache Analogien auf und erklärt nun die Frage für gelöset, weil ihre Schwierigkeit nicht mehr vereinzelt und in ihrer Art einzig ist, sondern sich in ein ganzes Gefüge von Anschauungen einreihen läßt. Seine Beweisführung ist insofern eine indirecte Widerlegung der Transsubstantiationslehre selbst, da er es übernimmt, die Wirkung, die kirchlich von dieser abgeleitet wird, auf andere Weise, physisch oder metaphysisch, zu erklären; er macht ja gerade die Annahme eines Einzelwunders überflüssig, durchschneidet den Nerv, wodurch die kirchliche Ansicht ihre Bedeutung erhielt. Dasselbe gilt auch von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei zurückbleibenden Accidenzen desselben. So ausdrücklich er die kirchliche Lehre dabei für die seinige erklärte, an wiederholten Stellen seiner Untersuchung diesen Satz einflocht, so bleibt derselbe doch immer eine müßige Behauptung. Occam's ganzes Beweisverfahren ist ja darauf gerichtet, die so viel schwierigere Aufgabe zu lösen, wie bei völlig unversehrtem Brote dennoch die Coexistenz des

Leibes Christi damit erwiesen werden könne; ein vorausgesetztes Verschwinden der Brotssubstanz wäre eine miraculöse Annahme innerhalb eines sonst natürlichen Kreises, wäre eine Erleichterung der Demonstration, auf die Occam aber durchaus verzichtet. Beachtet man nur seine gesammte Stellung zum Kirchenglauben, wie sie namentlich durch seinen Nominalismus bedingt ist, so darf die Behauptung nicht befremden, daß ein noch so förmlich und umständlich von ihm ausgesprochenes credo für sein wissenschaftliches System schwerlich etwas Anderes, als ein echt nominalistischer flatus vocis ist; seine theologische Ansicht bildete sich durchaus unabhängig davon durch; jene streng katholischen Sätze stehen damit nicht weiter in Zusammenhang und einer Zusammenstellung mit Luther's Theorie nicht ferner entgegen.

Gemeinschaftlich ist beiden Theorien das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote, ohne das jedesmalige Einzelwunder der Verwandlung. Erklärt sich dieß bei Occam auch vielleicht daher, daß er seinen Ruhm darin setzte, ein Problem, das die Kirche nur durch Herbeiziehung eines jedesmaligen ausdrücklichen Wunders lösen konnte, ohne diese Annahme zu rechtfertigen, also die ganze Procedur dabei zu vereinfachen; mochte es vielleicht seiner scholastischen Eitelkeit schmeicheln, was allgemein für menschliche Auffassung zu hoch galt, nun doch mit einer Lösung zu versehen oder doch wenigstens in Analogie mit andern und zwar zugestandenen Erscheinungen gebracht zu haben, das Zurückgehen von der Transsubstantiation ist dennoch bei ihm ebenso entschieden, als bei Luther, der daran nur das Schriftwidrige und einseitig Katholische befehdete. In der Grundanschauung sind also beide Männer gleich; die Verwandtschaft steht fest, aber noch nicht die Abhängigkeit des spätern Luther von dem frühern Occam. Konnte Luther nicht auch unabhängig von ihm zu demselben Resultate gelangen? Wenn er, durch hermeneutische

Gewissenhaftigkeit gedrungen, die reale Gegenwart festhielt, aber aus demselben Grunde das Einzelwunder der katholischen Verwandlung aufgab, blieb ihm da wohl etwas Anderes übrig, als das Universalwunder? konnte er also nicht auch recht wohl durch seinen eigenthümlichen Bildungsgang zu einer Harmonie mit Occam gelangen, ohne dieselbe gerade von ihm entlehnt zu haben? Zur Beseitigung dieser Annahme braucht kaum der Umstand geltend gemacht zu werden, daß Luther sich ausdrücklich mit Occam's Schriften beschäftigt, eine Vorliebe für ihn gefaßt hatte, also mit dessen Resultaten nicht unbekannt seyn konnte; der viel schärfere Beweis liegt in den Einzelheiten jener Harmonie selbst: sie sind bis in die individuellsten Züge einander so entsprechend, daß die Aehnlichkeit ohne Abstammung schwerlich wird behauptet werden können.

Dahin gehört vor Allem die Lösung des Problems durch aufgefundene Bestimmungen über den Begriff des Seyns und Gegenwärtigseyns an einem Orte. Hier konnte ja aus Luther's eigenem Geständnisse nachgewiesen werden [a]), daß er sich auf scholastischem Boden bewegte, denn daß unter den Sophisten, denen er hier Recht gibt, nur scholastische Autoritäten verstanden werden können, muß jedem Leser lutherischer Schriften klar seyn. Wenn er nun darauf eine Erörterung vom esse circumscriptive und definitive folgen läßt, die bis ins Kleinste der occam'schen Theorie entspricht, so wird es schwerlich eines Beweises länger bedürfen, wer unter den Sophisten gemeint ist. Nur die dritte von Luther noch aufgeführte Weise, das esse repletive, kommt bei Occam noch nicht vor, wird aber auch bei Erledigung der Frage selbst dann nicht weiter benutzt. In den spätern Schriften zumal finden sich über das Ge-

a) Vergl. S. 114. Note a.

genwärtigseyn nur Angaben, die streng aus Occam nachweisbar sind a).

Noch schärfer als an dieser allgemeinen Theorie des Gegenwärtigseyns zeigt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit an dem weitern Verlaufe des Beweises. Beide Männer lassen sich nicht darauf ein, zu zeigen, von welcher Beschaffenheit nun die Gegenwart im Brote wirklich sey, sondern sie begnügen sich, Analogien dafür aufzustellen, an einigen Beispielen zu zeigen, daß ihr Begriff gar nichts Unerhörtes, sondern im natürlichen Verlaufe der Dinge wohl begründet sey. Und hiebei ist schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Luther's Angaben nur insofern einigermaßen passend sind, als sie mit Occam genau stimmen, daß sie aber sofort aufhören, dem vorgesetzten Zwecke zu entsprechen, wenn er versucht, noch von Eigenem etwas beizufügen. Das Zusammenseyn der Seele mit dem Körper, der scholastisch ausgebildete Begriff des Seyns des Engels an einem Orte, ferner die Coexistenz des Leibes Christi mit der verschlossenen Thüre oder dem Steine des Grabes macht doch wirklich das eigentlich Gemeinte anschaulich, daß zwei Substanzen an demselben Orte gegenwärtig seyn können, ohne daß von der Realität derselben etwas eingebüßt werde, wohin auch die alte Vorstellung von der Geburt Christi ex utero clauso zu rechnen ist. Mag auch diesen, sämmtlich aus Occam entlehnten Beispielen immer noch der Vorwurf ankleben, daß sie die Aufgabe selbst nicht lösen, da die ersten höchstens das Zusammenseyn eines Geistigen mit einem Körperlichen enthalten, die übrigen aber doch noch manche andere Schwierigkeit drückt, so veranschaulichen sie doch wenigstens das eigentlich Gewollte und dürfen zur Klarmachung des esse circumscriptive für passend erachtet werden. Wie wenig ist dieß aber bei den Beispielen der Fall, die

a) Vergl. S. 115. Note a und b.

Luther noch über Occam's Führung hinaus beifügt! Das Seyn der Frucht im Kerne ist doch gewiß ein so uneigentliches, daß es schwerlich in demselben Maße jenen Begriff klar macht. Das Seyn der Stimme in den Ohren aller Zuhörer, das Wiedererscheinen des Bildes in den einzelnen Stücken des zerbrochenen Spiegels, wie es Luther aus andern Beweisführungen der katholischen Vorzeit hieher übertragen hat, ist für Erweisen der substanziellen Gegenwart völlig unpassend, da das Gehörtwerden der Stimme nur unter den Begriff der Ursache und Wirkung fällt, das Seyn des Spiegelbildes aber gewiß noch viel uneigentlicher als reale Existenz erscheinen muß. Höchstens können jene Beispiele dazu dienen, um das Erscheinen der sacramentalischen Wirkung in jeder einzelnen Hostie zu veranschaulichen, worauf Luther ebenfalls viel geben mußte a). Wenn aber die Abhängigkeit Luther's von Occam nicht schon daraus folgt, daß seine Beweise nur so weit passend erscheinen, als derselbe ihm Führer ist: so läßt sich dieß an dem Argumente vom Grabsteine noch ganz besonders zeigen. Der Behauptung nämlich, daß bei der Auferstehung der Leib Christi mit der Substanz des Steins habe eine wirkliche Coexistenz erleiden müssen, setzten schon die damaligen Gegner den höchst triftigen exegetischen Grund entgegen, daß ja Matth. 28, 2. der Stein ausdrücklich abgewälzt heißt, also ein Hindurchfahren durch denselben unnöthig, ja schriftwidrig sey. Schwerlich würde Luther, der mit der Schrift so vertraute, solchen Einwurf sich zugezogen haben, wenn er hier ganz auf eigenen Füßen gestanden hätte. Nur indem er dieses Argument schon fertig und namentlich mit dem Beispiele von der verschlossenen Thüre

a) Kurzes Bekenntniß. Tom. XX. S. 2201. §. 13. In der Messen vom heiligen Wahrleichnahm (wie mans hieß) stehet unter viel andern klärlich: sumit unus, sumunt mille;
quantum iste, tantum ille,
nec sumptus absumitur.

zusammengestellt vorgefunden hat, ist es erklärlich, wie er, in dem Kreise der Argumentation befangen, jenen Umstand übersehen konnte.

Auch außer dieser völlig übereinstimmenden Behandlung des ganzen Problems lassen sich zur Erhärtung der Abhängigkeit Luther's von Occam noch manche Einzelheiten benutzen; das Berufen auf die Allmacht Gottes als Hauptargument, die Erhärtung des einen Wunders durch andere, und zwar immer dieselben, ist so völlig übereinstimmend, daß kaum eine Ansicht widerlegt zu werden braucht, die etwa beide Männer unabhängig von einander zu diesen Resultaten gelangen lassen wollte. Sogar die Benutzung der Naturenvereinigung ist bei beiden nachgewiesen a); nur die Beziehung auf das Sitzen zur rechten Hand Gottes ist einseitig bei Luther vorhanden, weil er dazu erst durch die Einwürfe der Schweizer gedrängt war.

Auch die Ubiquität ist bei beiden in das System verflochten, und man weiß kaum, wo sie weiter ins Extrem getrieben ist, ob bei Occam in seinen paradoxen Curiositäten, daß der durch die Luft fahrende Stein auch zugleich den Leib Christi durchkreuze, oder bei Luther in der Behauptung, daß Christi Leib auch im Wasser, Feuer, ja im Stricke vorhanden sey. Nur ist bei beiden die Ubiquität nicht eigentlich die Basis des Beweises; als solche muß ja immer der doppelte Begriff des Gegenwärtigseyns gelten; sondern als Folgerung und Mittelglied ergibt sich aus dem völlig dynamischen Seyn des Leibes Christi auch dessen Allgegenwart. Zur Klarmachung des eigentlichen Arguments bleiben die Beispiele von dem esse definitive der Seele im Leibe, des Engels an einem Orte immer die schlagendsten.

Endlich erstreckt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit sogar bis auf manche Einzelheiten und Nebenum-

---

a) Vergl. S. 97. not. a. u. S. 106. not. a.

stände. Occam nahm eine fortwährende Einwirkung der Seele Christi auf den im Sacramente gegenwärtigen Leib an, erklärte nur daraus die Möglichkeit seiner Bewegung zugleich mit der von der Hand des Priesters bewegten Hostie. So weit freilich brauchte Luther seine Theorie nicht durchzuführen, aber dieselbe Ansicht liegt doch auch bei ihm zu Grunde, wenn er die zwar überall vorhandene Gegenwart deßhalb nur hier für eine erfaßbare ausgibt, weil Christus seinem Worte gemäß nur hier erfaßt und gefunden seyn will, also ein strenger Zusammenhang zwischen der Seele und dem im Brote gegenwärtigen Leibe stattfindet. Luther so wenig, als Occam denkt also an den in den Tod gegebenen Leib oder an das vergossene Blut; der Gedanke an die Todesfeier im Sacramente tritt durchaus hinter die Hypothese zurück, wie der in der Auferstehung wieder belebte Leib als gegenwärtig nachgewiesen werden könne.

Die Verwandtschaft Luther's mit Occam und die Abhängigkeit von ihm kann hiernach vielleicht als eine doppelte, eine weitere und engere, aufgefaßt werden. Die weitere besteht in der Ableugnung der Transsubstantiation oder doch wenigstens in deren Nichtbenutzung, um als Resultat die substantielle Gegenwart des Leibes im Brote herauszubringen. Diese Ansicht ist bei Occam nicht neu, sondern läßt sich sogar aus älterer patristischer Erudition als ein neben der Verwandlungslehre herlaufender, selbständiger dogmatischer Faden erweisen; sogar der Lombarde machte dieß ja als die dritte Hypothese geltend, und Occam referirt nach ihm a): **tertia opinio tenet, quod remaneat ibi substantia panis et vini, et in eodem loco, sub eadem specie est corpus Christi**; Occam selbst sagte sich zwar formell davon los, um das Verschwinden der Brot-

a) Petri Lombardi sentent. Lib. IV. dist. XI. Occami tractat. de sacramento altaris cap. V.

substanz kirchlich rechtgläubig behaupten zu können, wiewohl wir zeigen konnten, daß er dennoch nur auf diese dritte Meinung in seiner ganzen Theorie zurückkommt. Auch in der Zeit von Occam bis auf Luther geht diese Ansicht wenigstens als Hypothese nicht unter: ein Beispiel dafür ist das schon oben erwähnte des Peter d'Ailly a), der ein wirklich volles Verweilen des Brots und Weins für annehmlicher erklärt, als das Aufgeben der Brotsubstanz bei bloß zurückbleibenden Accidenzen. Eine zweite Spur der Art ist bei dem Grafen Picus von Mirandola anzutreffen, der in seinen Thesen gleichfalls lieber die Coexistenz von Brot und Wein, als die hergebrachte Transsubstantiation vertreten will b): Thes. VI. si teneatur communis via de possibilitate suppositationis in respectu ad quamcunque creaturam, dico, quod sine conversione panis in corpus Christi, vel paneitatis annihilatione potest fieri, ut in altari sit corpus Christi secundum veritatem sacramenti Eucharistiae; quod sit dictum loquendo de possibili, non de sic esse. Nur also als ein der Erhärtung fähiges Problem wird es hingestellt, daß die Gegenwart auch ohne Verwandlung gedacht werden könne, das Gegentheil davon aber auf Geheiß der Kirche angenommen. Auch Luther könnte diese seine Ansicht aus der ältern kirchlichen Lehrart aufgenommen haben, und seine Verwandtschaft mit Occam würde eine ziemlich weite seyn. Dagegen als enge Verwandtschaft und wirkliche Abhängigkeit muß alles das betrachtet werden, was zur weitern Durchführung, Klarmachung und Erhärtung dieser Theorie von Luther beigebracht wird; es läßt sich zuversichtlich behaupten, daß Luther im Streite mit den Sacramentirern schwerlich seine exegetischen Resultate gerade in der Art würde aufgefaßt und behauptet haben, wenn er nicht an

a) Vergl. S. 78. not. a.
b) Oper. Basil. 1601. Tom. I. p. 42.

Occam's Vorgange die Möglichkeit gehabt hätte, das Resultat der Transsubstantiation durchzuführen, ohne doch den Weg dazu durch das jedesmalige Einzelwunder einzuschlagen. Mochte die Ansicht selbst aus dem kirchlichen Alterthume stammen, die bestimmte Form, in der sie Luther vorträgt, hat er erst von dem Doctor invincibilis entlehnt: bei der weitern Ausführung und Durchbildung seiner Theorie steht er ganz unter dessen Einflusse.

IV.

Aus dem Vergleiche Luther's mit Occam und aus der Gewißheit, daß seine Abendmahlslehre ihrer Begründung nach in scholastischen Subtilitäten wurzelt, mögen noch einige Folgerungen hier angedeutet werden.

1. Luther befindet sich bei der ganzen Frage nicht eben in der günstigsten Situation: zur Benutzung der scholastischen Weisheit ist er nur dadurch gekommen, daß seine Exegese ihn nicht weiter stützte, sondern vielmehr einer anderweitigen Stütze bedurfte. Weil das Resultat seiner Schriftforschung als ungenügend erschien, da es zu einer vollen Irrationalität führte, mußte er sich auf ein Gebiet wagen, dem seine ganze übrige theologische Stellung fremd war. Bei allen übrigen Sätzen, deren christliche Geltung er hervorhob, bedurfte es nur der offenen Darlegung der Schriftlehre, um dafür alle Gemüther zu entflammen; und gerade das war Luther's Sache, das Anregen der christlichen Ueberzeugung, das Zurückgehen auf die Schrift. Dagegen hier mußte er die Sprache des Gemüths aufgeben und sich zu Subtilitäten des Verstandes verstehen! Man sieht es ihm an, wie selbst unbefriedigt er sich auf diesem Boden bewegt; er muß den so oft verwünschten Scholastikern hier Recht geben, muß mit den Papisten harmoniren und kann höchstens als Entschuldigung beifügen, der Papst habe ja das Sacrament nicht erfunden.

2. Hat Luther aber auf scholastischem Boden gefun-

den, was er dort suchte, Lösung des einmal aufgenommenen Problems? Gibt man auch das Vorurtheil auf, das mit dem bloßen Worte, Scholastik, verbunden zu werden pflegt, so erweisen sich doch die dort aufgefundenen Gründe als äußerst dürftig. Es soll das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote des Sacraments erklärt werden, und zwar ohne das Einzelwunder einer jedesmaligen Verwandlung aufzubieten. Allein etwas Anderes, als das bloße Setzen eines Universalwunders an dessen Stelle durch das stete Berufen auf die Allmacht Gottes ist weder bei Occam, noch bei Luther zu finden. Zur Erhärtung der substanziellen Gegenwart, wozu der Eine wie der Andere sich anheischig machte, haben sie kein anderes Argument beigebracht, als Gott müsse auch dazu die Kraft besitzen. Ihr Beweisversuch besteht darin, daß sie das Wie? an jenem Erfolge zu rationalisiren wissen. Das Irrationale an dem ganzen Vorgange wird dadurch entfernt, daß es an mehreren andern Fällen gleichfalls nachgewiesen wird; es soll dadurch in den Kreis anderer, schon allgemein zugestandener Erscheinungen aufgenommen werden.

3. Allein ist die Anführung ähnlicher Beispiele auch gelungen, und leistet die Analogie auch, was sie verheißt? Es brauchen hier nur noch die von Occam selbst aufgefundenen Beispiele erwogen zu werden, da rücksichtlich der anderweitig von Luther beigefügten schon das Ungenügende dargethan ist. Indeß gleich gegen die beiden ersten, womit Occam argumentirt, ist sofort einzuwenden, daß sie höchstens auf rein spirituelle Dinge passen, da sie nur von solchen, von der Existenz der Seele im Körper, dem Seyn des Engels an einem Orte, entlehnt sind. Soll das Ergebniß auf eine körperliche Substanz, wie Leib Christi, übertragen werden, so erlischt damit die Analogie und deren Beweiskraft; es bleibt wiederum nichts übrig, als ein Berufen auf die Allmacht Gottes und ist damit kein Schritt vorwärts gethan. Luther selbst merkt die Schwierigkeit

nicht einmal, und Occam, der sie merkt, ist klug genug, sie zu ignoriren. Anders wäre über die weiteren von Occam aufgestellten Beweise zu urtheilen, den uterus clausus, den Grabstein, die verschlossene Thüre. Allein bei unbefangener Ansicht der Sache erscheint doch der erste als eine nicht schriftgemäße Fiction, die Luther wohl nur beibehielt, weil sie seinem Zwecke entsprach, der zweite Grund wird durch die einfache Betrachtung von Matth. 28, 2. widerlegt, und alle Beweiskraft würde sich auf den dritten, auf die verschlossene Thüre concentriren. Nur also sofern in Joh. 20, 19. streng das Wunder gefunden wird, worauf Occam und Luther sich berufen, dürfte eine Analogie für das ganze aufgestellte Problem gewonnen seyn. Wie gering aber jetzt die Haltbarkeit einer Hypothese erscheinen muß, deren sämmtliche Gründe bis auf diesen einen, doch gleichfalls noch einer weitern hermeneutischen Sichtung fähigen, zusammengeschmolzen sind, ergibt sich von selbst.

4. Alles, was Luther außer dem Berufen auf das Ergebniß seiner Exegese und auf die Allmacht Gottes als genügenden Grund dafür beigebracht hat, kann demnach schwerlich als Erhärtung seiner Theorie gelten. Die Klarmachung dessen, was er in den Einsetzungsworten findet, ist ihm so wenig gelungen, daß, wenn er mit seinen Gegnern den Vertrag eingegangen wäre, nur dann seine Sache als erwiesen betrachten zu dürfen, wenn er wirklich das Wie? dabei genügend erklärt hätte, seine Theorie nothwendig aufgegeben werden müßte; das scholastische Bollwerk, womit er seine Behauptung umgeben hat, vermag dafür nicht länger genügenden Schutz zu gewähren. Es bleibt demnach der Hermeneutik ein völlig freies Feld, zu ermitteln, ob der von Luther mit jenen Worten verbundene Sinn wirklich als der allein richtige gelten darf, oder nicht.

5. Vielleicht wird eine Vereinigung hierüber und so zugleich eine Uebereinkunft der nach ihm und der nach sei-

nen schweizerischen Gegnern ausgebildeten Partei auch noch dadurch erleichtert werden, wenn man beachtet, um was es sich hier eigentlich handelt und was Luthern eigentlich zu einem so leidenschaftlichen Kampfe bestimmt hat. Schwerlich war es der verfochtene Satz von der substanziellen Gegenwart selbst; denn der Hauptgewinn, den namentlich die katholische Kirche aus der wirklichen Anwesenheit des Leibes Christi zieht, daß sie denselben im Meßopfer Gott darbringen kann, dieser eigentliche Vortheil der ganzen Theorie war ja bestimmt genug von Luther gleich anfangs zusammt dem Meßopfer selbst aufgegeben. Welchen Grund konnte er also noch haben, um einen altkatholischen Satz zu behaupten, auf dessen Anwendung und Benutzung im System er schon im Voraus verzichtet hatte? Der Grund kann allein in dem Bedürfniß einer Objectivität des Sacraments beruhen, die er durch die bloß significative oder spirituelle Gegenwart gefährdet glaubte. Die Taufe hatten die Anabaptisten schon zerrissen; jetzt wagte sich der mit ihnen verbündete Carlstad auch an das Sacrament des Altars. Gegen die willkürliche Verflachung desselben, gegen die Verflüchtigung des inhaltsreichen Sacraments zu bloß subjectiver Rührung und Andacht erblickte Luther nur darin eine Garantie, wenn dem Abendmahl ein Umstand bewahrt blieb, der es über alle Subjectivität hinaus hob; und diesen fand er in der substanziellen Gegenwart Christi selbst. Wird Christi Gegenwart im Brote und Weine mit derselben Zuversicht festgehalten ohne Transsubstantiation, wie im katholischen Systeme mit derselben, so sind auch dieselben Segnungen daraus gesichert, ohne den hierarchischen und abergläubischen Beisatz, der aus dem Meßopfer weiter gefolgert wurde. Daher die exegetische Hartnäckigkeit, womit er sich an die Worte des Textes anklammert.

6. Ließe sich nun aber vielleicht dogmatisch zeigen, daß die Objectivität des Sacraments jener Garantie gar nicht

bedarf, so würde derselbe Zweck erreicht werden, für den Luther so gewissenhaft kämpfte, und zwar ohne das Einseitige und Verletzende dabei, dessen Folge die betrübende Spaltung der evangelischen Kirche ward. Wenn das Abendmahl seine Bestimmung als Gnadenmittel erreicht, daß es das christliche Gemüth an die erlösende Persönlichkeit Christi knüpft und so an dem Einzelnen die Wiedergeburt fördert; so erscheint dabei die leibliche Gegenwart Christi nur als eine Form, unter welcher Luther jene Wirkung auffassen und den echt evangelischen Gehalt des Sacraments sicher stellen wollte.

Die Nachweisung des rein Scholastischen an der Ausbildung seiner Theorie dürfte deßhalb als ein Beitrag dazu gelten, um in den damaligen Zerwürfnissen über das Sacrament mehr einen Kampf um die Hülle, als um den Kern zu erblicken, und einer Erneuerung desselben in der Gegenwart vorzubeugen.

3.

Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien.

(Mit Beziehung auf die Arbeiten des Hrn. Dr. Karl Meier, theol. Stud. 1836, H. 2. S. 340 ff., und des Hrn. Cand. Netz, 1835, H. 4. S. 881 ff.)

Vom
Director und Professor Arndt zu Ratzeburg.

Es sind manche Probleme der Kritik, die von einem Geschlechte zum andern fortgeschoben werden, ohne eine Allen genügende Lösung zu finden. Daß die Frage über

die Echtheit der Briefe des Ignatius zu diesen Problemen gehört, scheint nicht sowohl in der Beschaffenheit der Streitfrage an sich, als vielmehr in der Geschichte der kritischen Behandlung derselben zu liegen. Denn es ist unleugbar, daß die äußere Beglaubigung der sieben Briefe des Ignatius durch die Zeugnisse der Kirchenväter vom Polykarpus bis zu Origenes und Eusebius a) und bis auf Johannes Damascenus so stark ist, wie man sie nur für irgend ein Document des Alterthums verlangen kann. Nur die klarsten inneren Anzeigen der Unechtheit durften in der Wagschale der Kritik gegen jene das Uebergewicht behalten. Allein es waren besonders zwei Umstände in der Geschichte der Kritik, welche das unbefangene Urtheil über die Briefe des Ignatius hinderten. Erstens wurden gerade die unechten und von den echten eine verfälschte Recension zuerst aufgefunden und bekannt gemacht, Machwerke, deren Beschaffenheit selbst in der Kindheit der Kritik die gerechtesten Zweifel erregen mußte. Zweitens waren gerade die heftigsten Kämpfe der Episkopalen und Presbyterianer damals entbrannt, als im 17. Jahrhundert die echten Briefe in der lateinischen Uebersetzung von Usserius und im Original von Vossius aufgefunden wurden. Da nun die Partei der Episkopalen hier ein neues Argument für das uralte

---

a) In der Stelle Euseb. 5, 8, welche Hr. Netz (S. 895) anführt, sind die Worte: *καὶ Ἰγνατίου μνήμην πεποίηται, μαρτυρίοις αὐθις* — durch Versehen ausgelassen, wodurch das Citat unverständlich geworden ist. Uebrigens hätte Hr. Netz bei der Beziehung der Stelle aus dem allgemein als echt anerkannten Briefe des Polykarp auf die Briefe des Ignatius auch darauf aufmerksam machen sollen, daß die Worte Polykarp's: *ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν*, recht eigentlich den Inhalt der Briefe des Ignatius, wie wir sie vor uns haben, bezeichnen. Auch steht der ganze Inhalt des Briefes Polykarp's selbst in genauer Verwandtschaft mit dem Inhalte der Briefe des Ignatius.

Bestehen der Episkopalverfassung in der Kirche gefunden hatte und darauf die Nothwendigkeit der Beibehaltung derselben gründete, so war es dagegen im Interesse der Presbyterianer, die Unechtheit der Briefe des Ignatius darzuthun, wobei beide Parteien von dem allerdings falschen Grundsatze ausgingen, daß die Kirchenverfassung der apostolischen Zeit als Regel und Norm für alle Zeiten gelten müsse. Obgleich also damals das gründlichste Werk zur Erledigung des Streites von Pearson (Vindiciae epistolarum Ignatii, 1672) erschienen war, welches in der Hauptsache die Frage für immer hätte erledigen können, so wurde dennoch die Kraft der Wahrheit so wenig anerkannt, daß noch während des ganzen 18. Jahrhunderts die Sache streitig blieb. Erst im 19. Jahrhundert haben sich die Stimmen der gründlichsten und besonnensten Forscher des christlichen Alterthums dahin geneigt, wenigstens eine echte Grundlage in der von der mediceischen Handschrift bewahrten Form der Briefe des Ignatius anzuerkennen. Nur wird noch von zwei Seiten her eine Anzahl interpolirter Stellen in denselben in Anspruch genommen, nämlich erstens von denen, welchen die Trinitätslehre erst als ein Erzeugniß späterer Jahrhunderte erscheint, wie Hrn. Dr. Lobegott Lange, und welche die dogmatischen Stellen dieser Art bei Ignatius verwerfen a), und zweitens von denen, welchen die Vorstellung von der hohen Bedeutung der Bischofswürde nicht dem Zeitalter des Ignatius angemessen scheint und welche daher Stellen dieser Art als unecht bezeichnen. Indeß zeigt sich bei genauerer Prüfung, daß beiderlei Stellen durchaus überall so genau in den Zusammenhang eingeflochten sind, daß sie nicht als Einschiebsel ausgeworfen werden können, und daß dem ganzen Gedankenkreise des Ignatius weder die Stellen der erstern, noch

a) S. Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte von Lobegott Lange. 2 Bändchen. Leipz. 1831. S. 140 ff.

die der andern Art fremd erscheinen dürfen. Auch ist es von der Trinitätslehre unter den ernsteren Theologen anerkannt, daß sie ihrem Wesen nach schon im apostolischen Zeitalter vorhanden war, und von der Ausbildung der bischöflichen Gewalt hat Hr. Prof. Kist (in Illgen's Zeitschr. für die historische Theol. II, 2, S. 47 ff.) in einer gründlichen Abhandlung gezeigt, daß sie schon im Zeitalter des Ignatius als begründet gelten muß.

Die Kritik wäre demnach bis auf den Punkt gekommen, wo sie ihre Rechnung abschließen könnte, wenn nicht über die Richtigkeit des Textes, der gegen die noch geltende Vermuthung von eingeschobenen Stellen durchgängig zu sichern ist, verschiedene Ansichten vorlägen. Zuerst ist, um die Lesart der mediceischen Handschr., aus welcher Vossius den Text der sechs Briefe (ad Smyrn., Polyc., Eph., Magn. Philadelph., Trall.) hernahm und 1646 herausgab, kennen zu lernen, die zweite Vergleichung derselben, welche Joh. Ledgard auf Pearson's Veranlassung anstellte, zu benutzen (die Varianten sind in Pearson's und Thomas Smith's Noten mitgetheilt zu der Ausgabe von Thomas Smith. Oxford 1709. 4., wieder abgedruckt in Frey, Epistolae S. S. Patrum Apostolicorum. T. II. Basil. 1742. 8.) und noch mehr die dritte, genaue und sorgfältige Vergleichung von Anton Maria Salvinus, welche in der seltenen Ausgabe von Karl Aldrich (Oxford 1708. 8.) abgedruckt ist. Für den siebenten Brief, an die Römer, ist die Quelle eine colbert'sche Handschrift, aus welcher Theodor Ruinart zuerst diesen Brief ohne Interpolation herausgab (Acta martyrum sincera. Paris. 1689. 4.), und welche seitdem nicht wieder verglichen ist.

Ohne diese Quellen des handschriftlichen Textes zu kennen, darf die Kritik nicht beginnen. Dieses haben Hr. Dr. K. Meier und Hr. Netz zu wenig beachtet. So ist Eph. 20. nach Cod. Med. zu schreiben: συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, wodurch des Ersteren Beden-

ken bei dieser Stelle erledigt wird, und in dem Briefe an Polykarp sind folgende Stellen nach derselben Handschrift zu lesen, welche Hr. Netz ohne Beachtung der genaueren Textvergleichung nach Cotelier hat abdrucken lassen: In der Ueberschrift μᾶλλον ohne δέ, welches von Cotelier aus der anglicanischen Version mit [ ] aufgenommen, von Smith ohne diese Zeichen behalten ist. K. 1. ἐν χάριτι, wo Cot. ἐν [θεοῦ] χάριτι aus den beiden lateinischen Versionen aufnahm. K. 2. μᾶλλον ohne δέ. K. 4. οὐδὲ statt οὐ δέ. ἐπιθυμίας ohne τῆς. K. 6. κομίσησθε. K. 7. Ἐπειδὴ — — ὅς δυνήσεται. K. 8. Ἐπεὶ πάσαις, ohne οὖν — σὺν ὅλῳ οἴκῳ — καὶ τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολυκάρπου. Ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντός. (Aus Versehen sind diese Worte bei Vossius ausgefallen, was man daraus sieht, daß er sie aus der anglicanischen Version anführt und dann hinzusetzt: Nisi forte Florentini codicis lectio sit melior, und doch ist jenes eben die lectio Flor. cod. Diese ausgefallene Stelle hat auch schon Th. Smith wieder recipirt.)

Es ist zu verwundern, wie sorglos um die richtige Lesart überhaupt die Kritiker des Ignatius verfahren sind. In der Ausgabe des Textes von 1821 zu Halle hat Thilo aus Ittig (Bibl. Patrum) den Text nach Vossius abdrucken lassen, und erst in der Vorrede fügt er die Varianten der Ausgabe von Smith hinzu, von denen viele das Richtige enthalten. Es bedarf einer kritisch gesichteten Ausgabe, welche den sichern Text der medic. Handschr. zu Grunde legte. Aber freilich darf man bei der Autorität dieser einen Handschrift nicht stehen bleiben. Wir haben außer ihr noch andere kritische Hülfsmittel. Hierzu gehört die von Th. Smith nach zwei Handschr. verbessert edirte anglicanische Version, welche oft, wo die med. Handschr. verdorben ist, die richtige Lesart herzustellen dient, obwohl ihr Entdecker Usserius ihr zu viel Autorität zuschrieb. Ferner haben die häufigen Citate von Stellen des Ignatius bei Joh. Damascenus, in Antonius Melissa und Antio-

chus-Homilien und andern ältern Schriftstellern ein Recht, verglichen zu werden, wenn diesen Excerpten, die oft nachlässig copiren a), auch nicht die letzte Entscheidung zugeschrieben werden darf (wohin Hr. Cand. Retz sich neigt, wenn er ganze Stellen anzweifelt, weil sie in einem Excerpt bei Joh. Damascenus ausgelassen sind). Endlich müssen auch die, leider nur zu ungenau verglichenen Handschr. der interpolirten Recension zur Ausmittelung der echten Lesart hinzugezogen werden, was freilich auf die Frage führt, welche Hr. Dr. Meier von Neuem aufgeregt hat, wiefern die interpolirte Recension Spuren des echten Textes erhalten haben könne. Hierbei wird denn zuerst so zu verfahren seyn, daß die unter sich oft abweichenden Handschr. der längeren Recension b) zur Vergleichung gezogen und dem Texte der med. Handschr. gegenüber gestellt werden, ehe man über Interpolationen urtheilen darf. Auch müssen die abweichenden und oft mit der med. Handschr. übereinstimmenden Lesarten der vulgären lateinischen Version (von welcher drei Handschr., Cod. Baliolensis, Magdalenensis und Petavianus, bekannt sind) berücksichtigt werden c).

a) Wie sorglos die Alten angeführte Stellen citiren, davon kann man sich durch Vergleichung der von Eusebius (H. E. 3, 36) aus Ignatius ad Rom. c. 5. excerpirten Stelle überzeugen, wo man durchaus nicht in Versuchung geräth, irgend eine der abweichenden Lesarten des Eusebius gegen die der colbertinischen Handschr. für richtiger zu erkennen.

b) Sie sind: 1) die augsburgische, welche in der ersten Ausgabe der interpolirten Recension von Valentin Pacäus, Dillingen 1557. 8., zum Grunde liegt, 2) die nydpruckische, wonach die Ausgabe in *Θεολόγων διαφόρων συγγράμματα* Zür. 1559, gemacht ist, 3) die thuanische, 4) die bodlejanische und 5) die florentinische, aus welchen dreien nur einzelne Lesarten, die meisten bei Whiston, primitive christianity, Vol. I., bekannt gemacht sind.

c) Eine nach diesen Grundsätzen und mit Benutzung aller Hilfsmittel bearbeitete kritische Ausgabe ist bereits von mir in der Handschr. vollendet und sie wird, wenn sich ein Verleger findet,

Daß ohne die kritischen Vorarbeiten das Urtheil über die Echtheit der uns vom Alterthume überlieferten Briefe des Ignatius keine sichere Grundlage hat, davon wird man sich am beßten aus der genaueren Beurtheilung der kritischen Versuche des Hrn. Dr. Meier und Hrn. Cand. Netz überzeugen.

Hr. Netz ist geneigt, eine von A und B (so bezeichnen wir mit ihm die kürzere und die längere Rec.) noch verschiedene dritte Recension anzunehmen. Allerdings können in A, wenn wir darunter den Text der med. Handschrift verstehen, Corruptionen sich finden, statt deren in B die richtige Lesart sich erhalten hat. Dieß versteht man aber nicht, wenn man von verschiedenen Recensionen eines Buchs in der Kritik redet. Zu viel schließt daraus Hr. Netz, wenn er A als eine Ueberarbeitung des ursprünglichen Textes ansieht, wo nur von Fehlern des Abschreibers die Rede seyn darf. Aber Hr. Netz will auch in mehreren Stellen in A Interpolationen nachweisen. Prüfen wir indeß diese Stellen genauer, so werden wir finden, daß sie alle an ihrem Orte sich vollkommen rechtfertigen. In der Ueberschrift des Briefes an Polykarp ist gegen die Worte μᾶλλον ἐπεσκοπημένου (ἐπισκ. ist Fehler der med. Handschr.) ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ weiter kein Verdacht, als daß sich vielleicht Jemand durch das Wort ἐπίσκοπος zu einer Spielerei habe verleiten lassen. Schon Pearson und Cotelier haben genug zur Rechtfertigung der Stelle beigebracht. Ersterer sagt: pulchra epanorthosis et plane Apostolica. Gal. 4, 9. γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. Diese Art der Epanorthose ist bei Ignatius in mehreren Stellen, die nicht von einem Glossator herrühren können. Ad Rom. 8. θελήσατε, ἵνα θεληθῆτε. ad Smyrn.

---

nebst einer historisch-kritischen Einleitung und einem erklärenden Commentare erscheinen.

5. ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ. Aus andern Schriftstellern hat Cotelier Citate. Der Gedanke ist ganz ähnlich wie in der Stelle ad Magn. 3. οὐκ αὐτῷ δὲ (ἐπισκόπῳ), ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. — K. 1. Daß die Worte πάντων τὰς νόσους βάσταζε bis zu Ende des Kap. auszustoßen seyen, wird darauf gegründet, daß hier auf einmal vom Tragen der Schwachen die Rede sey, nachdem vorher vom Belehren Aller geredet worden. Aber dieß ist nicht einmal richtig. Denn vorher steht schon πάντας βάσταζε und πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, wobei doch auf die Schwachen hauptsächlich gezielt wird. Und überhaupt läßt sich hier keine so streng logische Gedankenverbindung erkennen. Uebrigens setzt der Anfang des 2. Kap.: καλοὺς μαθητὰς κ. τ. λ., einen Gegensatz solcher, die zu tragen sind, voraus. Die Worte: ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος, sind kein trivialer Gemeinplatz, sondern erhalten ihre kräftige Bedeutung durch die Beziehung auf die bei dem Tragen der Schwachen größere Mühe. Pearson's Note: Vid. 1 Cor. 3, 8. Pulchra est haec γνώμη, quam exhortationibus interserit. Ebendieser weiset auch darauf hin, daß κόπος aus dem Bilde eines ἀθλητής richtig gewählt ist: athletas proprie spectat. Wie nach Wegstreichung der Stelle ein besserer Zusammenhang durch die Beziehung des Wortes μαθηταὶ auf τοῖς κατ' ἄνδρα — λάλει entstehen soll, ist nicht einzusehen. Die vorher genannten πάντες sind doch wohl auch μαθηταί. Die Lesart der med. Handschr.: κατὰ βοήθειαν θεοῦ, zieht Hr. Retz der andern: κατὰ ὁμοήθειαν θεοῦ, in B vor. Aber erstens ist nicht zu erklären, wie diese Lesart aus jener, wohl aber, wie jene leichtere aus dieser entstand, besonders da μ und β oft verwechselt werden, und zweitens entscheidet für die Lesart in B auch die anglicanische Version: secundum consuetudinem Dei, wogegen die Vulg. hat: secundum adiutorium Dei, nach der corrupten Lesart. Entscheidend für den Gedanken aber ist die Parallelstelle ad Magn. c. 6. πάντες οὖν ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες.

K. 2. *Οὐ πᾶν τραῦμα . . . περιστερά.* Die ersten Worte enthalten nicht, wie Hr. Retz meint, eine bloße Erläuterung des Vorhergehenden. Gegen die Bösartigeren (*λοιμοτέρους*) soll Polykarp Strenge mit Milde zu verbinden wissen. Daran schließt sich der bildlich ausgedrückte Gedanke: „Nicht jede Wunde wird mit gleichem Pflaster geheilt. Die Entzündungen (Erbitterung der Gemüther) heile mit sanften Umschlägen." Wer wird diesen so schönen Gedanken wegwünschen? Das Citat aus Matthäus paßt sehr gut an dieser Stelle. Ignatius geht, wie öfters, vom Besondern zum Allgemeineren über. So ist die Empfehlung der mit Einfalt verbundenen Klugheit das Allgemeinere in Bezug auf die verschiedene Behandlung der verschiedenen Gemüther. Für die schwierigste Stelle dieses Kap.: *ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόςωπον κολακεύῃς*, sagt Hr. Retz bloß, daß *κολακεύειν* schmeicheln, demulcere, dann aber auch verführen (?) bedeute, und daß deßwegen, weil dem Rec. in B dieß nicht passend schien, geändert sey: *ἐπανορθώσῃς*. Wie nimmt Hr. Retz denn die Stelle? Hr. Dr. Meier schien die Lesart in B als die deutlichere vorzuziehen. Aber *κολακεύειν* ist im spätern Sprachgebrauch überhaupt blande tractare, wie Const. Apost. 1, 2. *τὴν ἰδίαν γυναῖκα κολακεύειν ἐντίμως*. Pseudo-Clem. Homil. 12, 25. *ὑπ' ἐλέου κολακευθεῖσα ἐπέπειστο εὐεργέτις γενέσθαι.* Cf. ib. 12, 26. 32; 15, 6. Daher erscheint die Lesart in B: *ἐπανορθώσῃς*, als offenbare Deutung, obwohl zu eng. *Σοῦ* gehört zu *πρόςωπον*. Th. Smith erklärt richtig: Quae coram manifesta sunt inque tuos oculos incurrunt, blandientium more tractes et placide feras. Quod non intellexit Interpolator, qui substituit *ἐπανορθώσῃς*, corrigas. — Nach diesem Worte muß ein Punkt im Texte gesetzt werden, wenn man die Lesart des Cod. Med. *αἴτει* behalten will. Dieß ist der Lesart *αἰτῇς* in B vorzuziehen.

K. 3. Wie hier Hr. Retz eine Stelle aus B recipiren will, ist nicht recht klar. Es scheint, als solle nach *τοὺς και-*

ρους καταμάνθανε folgen: ὡς ἐνταῦθα εἶ νίκησον. ὧδε γάρ ἐστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στέφανοι. τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ. Der Anfang dieser Stelle muß, wenn er Sinn haben soll, so interpungirt werden: ὡς ἐνταῦθα εἶ· νίκησον. Durch den Gedanken des νικᾶν und des Gegensatzes von στάδιον und στέφανος, der offenbar durch das Wort καιρὸς veranlaßt ward, wird etwas der Stelle Fremdes eingeschoben, wodurch der Zusammenhang, welcher den Gegensatz von καιρὸς und ὑπέρκαιρος fordert, ungehörig zerrissen wird. — In der Lesart bei B ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν sind die drei letzten Worte ein Glossem, welches keine Rücksicht verdient, wie Hr. Rey meint, wegen größerer Schwierigkeit. Der Sinn desselben scheint zu seyn: bis zur Erscheinung des Reichs der Herrlichkeit. Aber durch diese Lesart wird die schöne Paronomasie, welche das zweifache ὑπομένειν bildet und die ganz in der Art des Ignatius ist, zerstört. (Vgl. ad Trall. 5. πολλὰ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα.)

K. 5. hält Hr. R. die Stelle: καὶ ἐὰν . . . . . ἔφθαρται, für verdächtig, weil sie nicht in den Zusammenhang gehöre, wo von der Ehe die Rede sey. Aber es ist klar, daß diese Worte sich auf die vorhergehende Ermahnung an die im freiwilligen Cölibat Lebenden sich beziehen und ganz an ihrer Stelle sind. — Die Worte: ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν enthalten gewiß eine Anspielung auf Eph. 5, 25, sind aber darum nicht, wie Hr. R. meint, ein Glossem, sondern ganz in der Art, wie Ignatius oft auf biblische Stellen anspielt oder sie einflicht. Vgl. ad Eph. 1. 2. 5. 14. 16. 18. u. a. m.

K. 6. Hier erneuert Hr. R. den schon von Pearson gründlich widerlegten Zweifel an der Echtheit des ganzen Kapitels, den zuerst Abraham Scultetus im Jahre 1603 (Medulla patrum, p. 403) und darauf Vedel in seiner Ausgabe von 1623 angeregt hatte, und zwar aus Gründen, die nur der Kindheit der Kritik verziehen werden konnten. Hr. R. stellt 6 Bedenklichkeiten auf: 1) weil im Anfange des

Kap. der Bischof so hoch gestellt werde. Allein es heißt bloß: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, achtet den Bischof, was noch nicht einmal so viel gesagt ist, als in vielen andern Stellen der Briefe des Ignatius. Auch an dem Worte ὑποτάσσεσθαι, welches oft in dieser Beziehung vorkommt, braucht man sich nicht zu stoßen. 2) Weil der Gebrauch so vieler fremden, aus dem römischen Kriegswesen entlehnten Wörter im Munde des christlichen Bischofs auffallend sey. (So schon Abr. Scultet a. a. O.; vgl. **Rivet Crit. sac. p. 191.**) Aber sollte denn auch im Munde des Apostels Paulus (Eph. 6) πανοπλία, θώραξ, θυρεὸς, περικεφαλαία, μάχαιρα u. s. w. auffallend seyn? Es ist einleuchtend, daß bei der sehr passenden Metapher, die von der **militia Romana** entlehnt ist und häufig bei den Kirchenvätern vorkommt, der Gebrauch der eigentlichen Ausdrücke, selbst der lateinischen Formen δεσέρτωρ, δεπόσιτα und ἄκκεπτα, die Anschaulichkeit des Bildes vermehrt. Schon Vossius sagt: **Omnia haec verba desumta sunt a militia, neque Graecis minus nota, quam Romanis, imo vernaculis notiora. In Actis Polyc. habes** κομφέκτωρ **et sexcenta alibi id genus, etiam in libris N. T.** 3) Weil Ignatius den Apostel Paulus, wenn er ihn benutzte, genannt und nicht so ohne Weiteres seine Bilder benutzt haben würde, als wären es seine eigenen. Was Cotelier (vom Hrn. N. selbst angeführt) dagegen sagt, ist genügende Widerlegung. Die Vergleichung des Christenlebens mit einem Kampfe und einem Kriegsdienste ist eine so nahe liegende, daß auch ohne Eph. 6. die Kirchenschriftsteller leicht darauf kommen konnten. Und was schadete es, wenn die Leser an die paulinische Stelle erinnert wurden? Dieses war gewiß nicht wider die Absicht des Ignatius, wie man aus der gleichen Art der Anspielung auf andere Stellen sieht. 4) Weil der Uebergang zur Anrede an die Mitglieder der Gemeinde auffallend sey. Dieser schon den ältern Kritikern auffallende Uebergang hätte nicht so befremden können, wenn man bedacht hätte, daß schon

K. 5. μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου (statt σου) der Uebergang vorbereitet war, so wie durch die K. 5. herrschende Rücksicht auf die einzelnen Stände der Gemeinde, und ferner, daß Ignatius voraussetzen konnte, der Brief werde in der Gemeinde vorgelesen werden. Gerade dadurch, daß Ignatius gleichsam vor dem Angesichte der ganzen Gemeinde schreibt, kommt ihm natürlich der Gedanke, die Gemeinde selbst anzureden, wie denn überhaupt nach der Natur des damals noch waltenden christlichen Gemeingeistes nicht sowohl das persönliche Verhältniß des Schreibenden zu dem Polykarp, als die Rücksicht auf das Ganze vorherrschend seyn mußte. Warum sollte also Cotelier nicht Recht haben, zu sagen: Quia ad Smyrnae episcopum destinata epistola ex more antiquo legenda etiam erat Smyrnensibus, ille intermiscet praecepta ad populum. Und Thomas Smith: ut testatiorem patentioremque suum erga illos affectum faceret, huic epistolae pro necessaria illa inter Pastorem et gregem in mutuis pietatis veritatisque officiis consuetudine coram iis legendae hanc lectionem, quae ad illos proprie spectat, adiungi et inseri sapienter statuit. 5) Weil das erste Citat dieses Kap. sich erst im 7ten Jahrhunderte finde. Aber dann würden viele Stellen dieser Briefe noch wegfallen müssen! 6) Weil durch die Auslassung des 6ten Kap. keine Lücke, im Gegentheil ein besserer Zusammenhang entstände, wenn man auch den Anfang des 7ten Kap. striche und πρέπει, Πολύκαρπε — sich an das πρέπει am Ende des Kap. anschlösse. Aber dieser so erzwungene Zusammenhang wäre doch nur scheinbar an das Eine Wort πρέπει geknüpft. Und, um nicht mehr zu sagen, wird nicht nach der abermaligen Anrede an den Polykarp, welche gerade eben nach der Anrede an die Gemeinde nothwendig und sonst unnöthig war, wieder im Plural mit ὑμᾶς geredet? Dieser Gebrauch der zweiten Person wäre ja dann gar nicht motivirt und noch viel auffallender, als die Anrede im 6ten Kap.

Wir haben aus dieser genauern Untersuchung der Behauptung von Interpolationen, wenn unsere Leser uns bis hieher gefolgt sind, die sichere Ueberzeugung gewonnen, daß auf dem vom Hrn. R. versuchten Wege sich nicht die echte Recension der Briefe des Ignatius herstellen lasse, und daß dieses auch nicht einmal erst nöthig sey zu versuchen, weil wir sie in der med. Handschr. schon vor uns liegen haben. Wir müssen hierbei an einen bereits vor acht Jahren erschienenen, von derselben Voraussetzung eines gleichen kritischen Werthes beider Recensionen ausgehenden, aber durchaus mißlungenen Versuch erinnern, nämlich an die in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1830. IV. S. 920 ff., nach Verdienst und gerecht gewürdigte Ausgabe der Scripta genuina Graeca patrum Apostolicorum gr. et lat. edita a A. Fr. Hornemann. Havniae 1829. 4., welche freilich ohne die geringsten kritischen Ansprüche verfertigt und bereits vergessen zu seyn scheint. Aber würde auch eine andere Hand die Arbeit versuchen, so müßte sie dennoch mißlingen und würde nur von Neuem zum Ueberflusse das schon gewonnene Resultat der Kritik bestätigen.

Einen entgegengesetzten Weg, nämlich zurückführend zu der sonst für interpolirt geltenden Recension in B, hat Hr. Dr. Meier versucht, welcher die der medic. Handschr. als eine durch Verkürzung entstandene Ueberarbeitung betrachtet, so daß die echte Grundlage des Textes in B anzuerkennen sey. Diese Ansicht ist derjenigen ähnlich, welche bereits Joh. Morinus (de sacr. eccles. ordinat. P. III. exerc. 3. p. 36) und William Whiston (Essay upon the ep. of Ignatius. Lond. 1710. und Primitive christianity revived. Vol. I. Lond. 1711) aufgestellt haben, deren letzterer, wiewohl mit Unrecht, in B Spuren des Arianismus, den er als die ursprünglich christliche Lehre vertheidigte, zu finden glaubte, während er die Rec. in A als einen zu Gunsten der nicänischen Lehre verfälschten Auszug ansah. Widerlegt hat ihn Clericus bereits in einer Abhandlung

in Cotel. Patr. Apost. T. II., auch der Verfasser der Censura Temporum. T. II. Lond. 1711. und John Edward's some brief of observations and reflexions on M. Whiston. Lond. 1712.

Herr Dr. Meier stützt seine Ansicht auf „unverkennbare Spuren einer abkürzenden Bearbeitung in A, die nicht selten den richtigen Sinn verfehle." Wir müssen ihm zu der Beurtheilung der einzelnen, dafür angeführten Stellen folgen, um die Richtigkeit seiner Bemerkung zu untersuchen. Ad Eph. 11. χωρὶς τούτου κ. τ. λ. Diese Stelle in A nennt Hr. Dr. M. einen ganz unangemessenen Auszug aus B. Und was steht in B? Erstens statt μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω (einer einfachen, dem Ignatius sehr geläufigen Redensart) das übertreibende und gezierte μηδ' ἀναπνεῦσαί ποτε ἔλησθε. Dann folgt ein vom Hrn. Dr. M. selbst ausgelassener Zusatz: οὗτος γάρ μου ἡ ἐλπὶς, οὗτος τὸ καύχημα, οὗτος ἀνελλιπὴς πλοῦτος, der wegen seiner rhetorisirenden Breite den Interpolator deutlich genug verräth. Dann zu den Worten: ἐν ᾧ τὰ δέσμα περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας, wo das Wort περιφέρω (in der Bedeutung: rühmend vorzeigen, absolut gebraucht) den ganzen Gedanken vollständig enthält, setzt B (aus der Stelle ad Rom. 5) den müßigen Zusatz: ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης, aus verkehrtem Streben nach Verdeutlichung, obgleich περιφέρειν in jener prägnanten Bedeutung noch dreimal bei Ignatius vorkommt, ad Magn. 1; ad Trall. 12; ad Eph. 7, wie schon 2 Kor. 4, 10. Ferner wenn der Märtyrer den Wunsch hinzufügt, in diesen Fesseln als Gebundener Christi vermittelst der Fürbitte der Gemeinde in der Auferstehung zu erscheinen: ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν, so ist dieser kühne Gedanke (zu dem zu vergl. Augustin. civ. D. 22, 19) dem Interpolator zu groß; er mildert ihn, indem er für ἀναστῆναι setzt: τελειωθῆναι. Endlich wenn der Märtyrer im demüthigen Bewußtseyn der eigenen Schwäche den Wunsch, beständig

von der Fürbitte der Gemeinde begleitet zu werden, anschließt: *ἧς γένοιτό μοι ἀεὶ μέτοχον εἶναι*, so wird der Interpolator durch das Wort *μέτοχος* an das paulinische *κοινωνὸς τῶν παθημάτων* (2 Kor. 1, 7) erinnert und er ergießt sich in den verwässernden Zusatz: *μέτοχον τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ καὶ κοινωνὸν τοῦ θανάτου αὐτοῦ γενέσθαι καὶ τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀνεκλιποῦς ζωῆς, ἧς γένοιτό μοι ἐπιτυχεῖν*. Diese Fülle ist dem gedrungenen Charakter der Schreibart des Ignatius ganz zuwider; auch ist schon *ἀνεκλιπὴς ζωὴ* eine der einfachern Wortbildung des Ignatius fremde Formation, und der Infinitivsatz *μέτοχον — γενέσθαι* sogar ohne Verbindung angeschlossen. Wer sollte nun glauben, daß ein Epitomator aus *τελειωθῆναι* das prägnante *ἀναστῆναι* herausgezogen und überhaupt aus dem Schwalle der Redensarten in dieser Stelle den einfach kräftigen Ausdruck gebildet hätte, wie er in A vorliegt?

In der Stelle ad Eph. 12. mögen beide Recensionen uns vor das Auge treten:

A.	B.
Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσι γράφω, ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἠλεημένοι, ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι· πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων.	— — — — — — — *ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος Ἰγνάτιος καὶ τοῖς ὑπὸ κίνδυνον καὶ κρίσιν παρόμοιος· ὑμεῖς δὲ ἠλεημένοι, ἐστηριγμένοι ἐν Χριστῷ· παραδοθεὶς γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ἰγνατίου ἐλάχιστος.*

Der ursprüngliche Gedanke, eine Vergleichung des Standes des Märtyrers mit den keiner Anfechtung unterworfenen Ephesiern, welche die Märtyrer (wie einst den Paulus, Apg. 20, 16) nur vorüberreisen sähen, ist in A scharf durch die geordneten Antitheta bezeichnet, in B aber

durch Zusätze verdunkelt, und die Antithesen verwischt. Aus dem kräftigen Ausdrucke πάροδός ἐστε (für παροδεύοντας ὁρᾶτε, wie ad Rom. 4. μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι, das Abstractum für das Concretum. Pearson sagt z. B. St.: **sensus est: vos in Epheso, per quam transeunt illi, qui in oriente damnati Romam mittuntur**) ist ein schwaches παραδοθεὶς γε geworden (vielleicht auch das Wort πάροδος selbst verschrieben), und der ganz unverständige Zusatz: ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ — — Ἰγνατίου verräth auf das Deutlichste die glossirende Hand. Den Ausdruck εἰς θεὸν, d. i. um Gottes Willen, (wie ad Rom. 6. ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν, oder wie εἰς τοῦτο, εἰς ἀγαθὸν, wo die Präposition einen Zweck bezeichnet) umschreibt der Glossator durch διὰ Χριστόν. Wie kann ein Zweifel seyn, welches die ursprüngliche Hand des Schreibenden, welches die des Interpolators ist?

Ad Eph. 13. ist in B aus Eph. 6, 16. das paulinische πεπυρωμένα βέλη eingeflickt, aber ungeschickt und schwerfällig πρὸς αμαρτίαν dazu gesetzt, das seltenere λύεται (bei Ign. auch ad Eph. 19) umgangen durch einen den Sinn verschwemmenden Gemeinplatz und endlich die kräftige Verbindung: ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως, aufgelöset in: ἡ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστις. Wie wird ein Epitomator jenes für dieses gesetzt haben?

Ad Magn. 9. A. ἐν ᾗ (κυριακῇ ζωῇ) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε | δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται | . B. καὶ τοῦ θανάτου γέγονε νίκη ἐν Χριστῷ· ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται.

Hier drängt sich in B sogleich das τέκνα τῆς ἀπωλείας als entlehnt auf (Joh. 17, 12; 2 Theſſ. 2, 3). Nach diesen Worten folgt in B eine, gewiß von Niemanden als echt zu nehmende, lange Bezeichnung der Häretiker; also wird man doch wohl in A weiter lesen müssen. Und was folgt da? Δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν. Dieß kann nur auf θάνατον Χριστοῦ, nicht auf den θάνατος

überhaupt oder bloß auf Χριστὸς bezogen werden. Also muß auch nothwendig der Ausdruck: δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ vom Verfasser selbst herrühren und rechtfertigt sich durch den Zusammenhang als echt; der Satz: τοῦ θανάτου γέγονε νίκη dagegen erscheint unwidersprechlich als Entstellung.

In den Stellen ad Magn. 5; Eph. 17. und Philad. 9. ist A vollständig aus sich zu verstehen, B aber mit weitschweifigen und deutlich die Interpolation verrathenden Erweiterungen gemischt.

Ein „flüchtiges, fast unverständiges Excerpiren" will Hr. Dr. M. in andern Stellen finden. Prüfen wir auch diese genauer.

Ad Trall. 2. A. διακόνους ὄντας μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ. B. τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier ist bloß eine Variante, kein Excerpt. Nach B hat auch die anglican. Version diaconos ministros existentes mysteriorum I. C. Vossius und Smith zogen diese Lesart vor. Prüft man genauer, so sieht man, daß bei derselben das Wort ὄντας zu tilgen wäre. Nun sind aber alle Geistlichen Diener der Geheimnisse Christi und nicht bloß die Diakonen. Also ist die Lesart in A vorzuziehen. Das Wort μυστήριον ist für Bild oder Gleichniß zu nehmen, wie im spätern Sprachgebrauche, und aus Polycarp. ad Phil. 5. κύριος, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων sieht man, daß die Diakonen selbst Abbild Christi und seiner Heilsthätigkeit genannt werden konnten.

Ad Trall. 3. Diese Stelle ist in B völlig verstümmelt, die Lesart in A aber vollkommen dem Sinne des Ignatius angemessen, wenn man so schreibt: ὃν (ἐπίσκοπον) λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτοῦ (statt ἑαυτὸν, wie Cod. Med. hat). Πότερον . . . . ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι; — Welchen (Bischof), achte ich, auch die Ungöttlichen (Häretiker) scheuen, welche es gern sehen, daß

ich meiner nicht schone (denn, obgleich selbst nicht an den lebendigen Christus glaubend, lobten sie doch den Muth der Märtyrer; vergl. ad Trall. 4; ad Smyrn. 5). Sollte ich, da ich hierüber schreiben konnte, es so gemeint haben, daß ich, obschon ein Verurtheilter, als ein Apostel euch vorschriebe? — Daß ἀγαπᾶν s. v. a. gern sehen, zufrieden seyn heiße, ist bekannt, und ἑαυτοῦ für ἐμαυτοῦ nicht ungewöhnlich. (Der Accusativ nach φείδομαι kann grammatisch nicht gerechtfertigt werden.) Nach dieser leichten Aenderung ist die ganze Stelle, die eine crux interpretum gewesen ist, völlig klar.

Ad Trall. 13. ist in A zu lesen: ἁγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα (Cod. Med. hat ἁγνίζετε ὑμῶν, aber eine Spur des Richtigen hat die vulgäre Version: castificet vos, also ἁγνίζηται) d. i. mein Geist weiht sich für euch zum Opfer. Vergl. ad Eph. 8, wo Pearson sagt: Ἁγνίζομαι pro ἅγνισμά εἰμι; quod adhuc apertius est ad Trall. 13. ἁγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, i. e. ἅγνισμά ἐστι. Male scriptum fuit ἁγνίζετε; ε et αι in Mss. saepius confunduntur. — Nun vergleiche man die entstellte und matte Lesart in B: ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα — deren Sinnlosigkeit überdieß hervortritt, wenn man weiter liest: οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω.

Ad Polyc. 2.

A.	B.
Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.	Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι. ὥσπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηΐ χειμαζομένῃ λιμένες εὔθετοι εἰς σωτηρίαν, οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ περιτυχεῖν θεῷ.

In B hat Cod. Aug. und Bodl. am Ende: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τοῦ ἐπιτυχεῖν θεοῦ. Cod. Flor.: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τὸ περιτυχεῖν θεοῦ. Eine noch andere Lesart verräth

die vers. vulg.: tempus deposcit te, tanquam gubernatorem, prosperum ventum petere, et, sicut navem periclitantem, portum aptum ad salutem requirere, d. i. ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι ὡς κυβερνήτην ἀνέμους καὶ ὡς ναῦν χειμαζομένην λιμένος εὐθέτου εἰς σωτηρίαν ἐπιτυχεῖν. Dieses erscheint bei genauer Prüfung nur als ein neuer Versuch, den Sinn der Stelle, der schon in B verloren ist, zu stützen. Denn offenbar ist der Begriff εὔχεσθαι in B in die Stelle nur hineingetragen, welcher dem Zusammenhange der Stelle entgegen ist. Vorher hatte der Verf. vom Gebete gesprochen (τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ), nun geht er auf die durch die Gestalt der Zeiten nothwendig werdende Weisheit und Festigkeit des Vorstehers der Gemeinde über, welche er zuerst als den Wind, der das Schiff lenken soll, und dann als den sichern Hafen, nach dem der Schiffende sich sehnt, darstellt. Diesen richtigen Sinn der Stelle drückt Thom. Smith aus: In hac tua statione, in hac temporum lucta, res afflictae Christianorum tuam opem desiderant, imo et exposcunt, ut navarchi prosperos ventorum flatus et mari procelloso iactati portum. Eine Umschreibung desselben enthält die Stelle bei Antiochus (Homil. 111.): ὁ καιρὸς γὰρ ἀπαιτεῖ αὐτὸν ὡς κυβερνήτην πρὸς τοὺς ἀνέμους καὶ τὰς τρικυμίας καὶ ζάλας τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας στῆναι γενναίως καὶ ὁδηγεῖν τοὺς χειμαζομένους ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ. Hierin ist aber das Bild anders gewandt, so daß der Bischof selbst als der Steuerer erscheint. Eine Parallelstelle hat Clemens Alex. (προτρ. p. 33. Sylb.): κυβερνήσει σε ὁ λόγος ο τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ad Eph. 8. Zu περίψημα ὑμῶν ist zu ergänzen: ἐγώ εἰμι. Ebenso ad Rom. 4. ἀπελεύθερος Ἰησοῦ (sc. ἐγώ εἰμι) καὶ ἀναστήσομαι. Lamb. Bos, ell. Gr. p. 604. Dagegen was soll in B seyn: ein Fegopfer für euch und die heiligste rc. ephesische Gemeinde — stoßet aus! — ?

Ad Magn. 10. hat B: αὐλίσθητε ἐν Χριστῷ, eine offenbar corrupte Lesart, welche nur sehr gezwungen für μένετε ἐν Χρ. genommen wird. Dagegen ist in A ἁλίσθητε, seyd gesalzen — ein durch den ganzen Zusammenhang der Stelle geschütztes Bild.

Ad Philad. 2. λύκοι ἀξιόπιστοι — nach dem später gangbaren Sprachgebrauch in ἀξιόπιστος = heuchlerisch. (S. Bekk. anecd. 1, 483; Lucian. Alexand. c. 4; Dorv. ad Charit. p. 555.) Dagegen hat die Interpolation aus Matth. 7, 15. den Ausdruck entlehnt, um das Bild auszumalen.

Ad Smyrn. 13. τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Παρθένος ist bei Ignatius nach älterm christlichen Sprachgebrauche jeder keusch Lebende. Diesen erweiternden Ausdruck zu erklären, dient der hinzugesetzte eigentliche: τὰς χήρας. Der Verf. meint das χηρικὸν in der smyrnäischen Gemeinde. Dagegen stellt der Interpolator aus späterer Zeit die ἀεὶ παρθένους neben die Wittwen.

Das Resultat ist also, daß in allen vom Hrn. Dr. M. aufgeführten Stellen in A keine Spur von einem flüchtigen Excerpiren, sondern dagegen in B deutliche Zeichen der Ueberarbeitung sind.

Ferner glaubte Hr. Dr. M. „Uebergänge, Schlüsse und Folgerungen" in A zu finden, welche den Text in B voraussetzen. Er führt dafür die Worte: ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς (ad Eph. 14) an. Aber ὧν braucht nicht auf das nächstvorhergegangene ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια bezogen zu werden; es geht auf den ganzen vorhergehenden Satz. Der Interpolator, welcher vorher (c. 13) eine Stelle aus Paulus (Eph. 6, 12) eingeschoben hatte, mußte natürlich von Neuem anknüpfend fortfahren: οὐκοῦν οὐ λήσει ὑμᾶς τι τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου, ἐὰν, ὡς Παῦλος, τελείως εἰς Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν. — Ad Eph. 16. ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. Ist kein verfehlter oder unverständlicher Satz, da das vorhergehende Prädicat: εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, wiederholt gedacht wird.

Auch ist unter ἀκούειν nicht das bloße äußere Hören, sondern das Anhören mit Beifall und Zustimmung gedacht. Die weitschweifige Nebenbestimmung in B ist also ganz überflüssig. — Ad Eph. 8. ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστι. Die nöthige Beschränkung erhält dieser Satz aus dem Folgenden: ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε — und es bedarf nicht des eingeschobenen Flickens: πλήρεις ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος. Auch geht der so schön ausgedrückte Gegensatz ganz verloren, wenn es bloß hieße: οὐδὲν σαρκικὸν, ἀλλὰ πνευματικὰ πάντα πράσσετε. — Die Stelle ad Trall. 2. ist in B durch das eingeschobene Gebot, dem Bischofe zu gehorchen, entstellt, während in A ὅταν γὰρ — sich unmittelbar an das der Gemeinde ertheilte Lob: μιμητὰς ὄντας θεοῦ, anschließt. — Also auch in diesen Stellen ist in A keine Spur von einer überarbeitenden Hand.

„Spuren der Verallgemeinerung" sollen in A seyn. Ad Eph. 2. πρέπον οὖν ἐστι. — In B ist ὑμᾶς eingeschoben, wie es ganz in der Art einer interpolirenden Hand ist, durch Pronominalbestimmungen zu ergänzen. Freilich ist in A der allgemeine Ausdruck doch nach dem Zusammenhange besonders auf die Ephesier zu beziehen. — Ib. 6. βλέπει τις und φοβείσθω in A, und βλέπετε und φοβεῖσθε in B, ἐπίσκοπον in A, τὸν ἐπίσκοπον in B. Auch die Lesart in B kann auf jeden Bischof bezogen werden, so wie die in A auf den jetzigen, Onesimus in Ephesus, wie denn gleich darauf folgt: τὸν οὖν ἐπίσκοπον κ. τ. λ. Wo ist nur hier ein Streben zur Verallgemeinerung? Die Wahrheit ist, daß die Fassung des Satzes mit τὶς und die Weglassung des Artikels vor ἐπίσκοπον der gewähltere, und die zweite Person Pluralis und der Artikel der gemeinere Ausdruck ist. — Ad Philad. 1. Die Abweichung von A und B ist darin begründet, daß A ὃν ἐπίσκοπον an die Anrede anschließt, mit einem raschen Uebergange, B aber diesen Uebergang mildert durch ein eingeschobenes θεασάμενος.

Welches erscheint als das Ursprüngliche? — Ad Trall. 3. Hier macht B den Uebergang so: αὐτοὶ μὲν οὖν (οἱ διάκονοι) ἔστωσαν τοιοῦτοι· ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτούς, wogegen A rasch durch ein Asyndeton übergeht: ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν — unter welchem πάντες doch nur die Gemeinde zu verstehen ist. Welches ist das Ursprüngliche? —

Ja, auch „verdeutlichende Zusätze" hinwiederum, „Vertauschung seltner und ungewöhnlicher Ausdrücke mit bekannten, Vereinfachung zusammengesetzter Formeln" behauptet Hr. Dr. M. in A zu finden, während bisher jedem Leser beider Recensionen sich gerade das Streben, durch Zusätze zu verdeutlichen, in B kundgab, und unten Herr Dr. M. selbst den Styl in A „abgerissen-dunkel und unverständlich" nennt. Indessen kommt es hier auf einzelne Stellen an. Ad Smyrn. 2. sind die Worte: αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, von den Doketen gebraucht, die fürwahr originell genug aussehen, in B mit einer weitläuftigen, polemischen und mit Citaten verbrämten Stelle vertauscht, die doch gewiß nicht für originell gelten kann. — Ib. 4. Die Worte: ὅπερ δύσκολον κ. τ. λ. fehlen in B, wie öfters ganze Sätze übergangen werden. Aber der Gedanke, daß die Bekehrung der Irrlehrer schwer und nur von Christo zu erbitten sey, sieht doch wohl nicht wie ein verdeutlichender Zusatz aus, sondern hat ein völlig originelles Gepräge. Uebrigens ist in B ad Philad. 3. ein ähnlicher Gedanke, der nicht in A steht. Wär er dort in B ursprünglich, so wäre er es doch wohl auch hier in A. Nur daß er dort den Zusammenhang sehr unterbricht. — Ad Smyrn. 5. μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ ist eine so originelle Wendung (bei Ignatius noch zweimal, ad Rom. 8; ad Trall. 5), daß sie gewiß keinem Glossator einfiel. — Ibid. 7. Daß A ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ sagt, ist doch wohl nicht bloß eine Verwahrung vor möglichem Mißverstande, da es auch ad Philad. 9. heißt: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον. — Ad Eph.

11. A.: ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται. Dieß läßt B. nicht aus, sondern umschreibt es: μὴ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἀνοχῆς καταφρονήσωμεν — pleonastisch den Ausdruck aus Röm. 2, 4. entlehnend. — Ad Eph. 19, A. ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία. Hier schien dem Interpolator das einfache ἐλύετο (gerade wie ad Eph. 13) schwerer verständlich, und wie er überhaupt die ganze Stelle frei umschrieb, so setzte er dafür: γέλως (ἦν) ἡ μαγία. Letzteres nennt Hr. Dr. M. eine Formel, was man wohl nicht billigen kann. Ob der ursprüngliche Ausdruck war: ἄγνοια καθῃρεῖτο, die Unwissenheit ward zerstört, oder: ἀγνοίας ζόφος διεσκεδάννυτο, der Unwissenheit Dunkel ward zerstreut, möge man urtheilen! — Ad Magn. 8. A. μυθεύματα παλαιά. Ist es glaublicher, daß dieser concise und bezeichnende Ausdruck ursprünglich war, oder daß es der auflösende und unsichere war in B: γενεαλογίαι ἀπέραντοι καὶ ἰουδαϊκοὶ τῦφοι —? Ibid. A: ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. B: ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης. οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή. Der Ausdruck in A ist tief, originell und im Tropus gehalten, der in B ist breit, in philosophischen Formeln, bloß logisch ausgeprägt. Der letztere setzt offenbar schon die in den arianischen Streitigkeiten erst entwickelte Terminologie voraus und ist viel zu abstract für den Ignatius. Uebrigens ist diese Stelle vielfach besprochen (s. die sehr ausführliche Behandlung derselben in Pearson, Vind. Ign. II. p. 36 sqq.). Da σιγὴ und λόγος ein im gemeinen Sprachgebrauche liegender Gegensatz ist, so hat man gar nicht nöthig, an die Σιγὴ des Valentinus zu denken. Ebenso braucht Ignatius σιωπὴ Rom. 3, und der gleiche Gegensatz ist ad Eph. 15, 19. — Ad Magn. 15: ἐπισκόπῳ Σμυρναίων fehlt in B, wer weiß, durch welchen Zufall? Dagegen ad Eph. 21. steht auch in A bloß Πολύκαρπον.

Und in letzterer Stelle hat B bei τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ den Zusatz Ἀντιοχέων, den B bei denselben Worten ad Trall. 13. nicht hat. Was folgt aber daraus etwa? — Ad Rom. 10. ist der Zusatz τοῦτ' ἔστιν Αὐγούστου εἰκάδι τρίτῃ gewiß ein späteres Glossem; dergleichen kommt aber auch ohne eigentliche Interpolation vor. — Ad Smyrn. 8. A. ἀγάπην ποιεῖν, in B für spätere Zeit in δοχὴν ἐπιτελεῖν umgewandelt, nachdem die Agapen bereits abgekommen. — Eph. 8. A. βασανίζειν; B. βάσανον ἐπαγαγεῖν. Welches von beidem verräth die glossirende Hand? — Ib. 9. σπεῖραι τὰ ζιζάνια in B ist doch wohl aus Matth. 13, 25. und ohne Zweifel leichter, als das prägnante σπεῖραι εἰς ὑμᾶς in A. Umschreibend ist in B. der Ausdruck: οἷς οὐκ ἐδώκατε πάροδον statt: οὓς οὐκ εἰάσατε in A. — In συνέρχεσθαι und συναθροίζεσθαι (Eph. 20) oder in οὕτω διακεῖσθαι und οὕτως ἔχειν (Trall. 3) wird sich schwerlich für sich das eine als echt neben dem andern unechten erkennen lassen. Ueberhaupt, wenn wir hier einzelne Stellen behandeln, müssen wir immer bedenken, daß die Vergleichung des Charakters der Schreibart nicht von denselben abhängen darf.

Indeß Herr Dr. M. findet überhaupt den Styl in A. „schwerfällig-gedrängt, abgerissen-dunkel und unverständlich." (Aehnliches sagte schon Dallaeus, de libris suppositis Dionys. Areop. et Ign. II, 25. p. 377. tristes et salebrosae, rudes et incultae sunt, oratio brevis et concisa, et horrida, torrentis instar, per confragosa montium inter abrupta et saxa et cautes et praecipitia vix enitentis, fertur. Magna sensuum ubique obscuritas; vel nullus, vel malignus verborum inter se nexus. Prisca Loxiae Apollinis oracula vel Sibyllarum folia legere te credas; und alle von ihm angeführten Beispiele zur Unterstützung dieser Behauptung hat Pearson gründlich beleuchtet, Vind. Ign. II. c. 14—16.)

Gesetzt, es wäre die Wahrheit der ersten beiden Doppel-Epitheta zugegeben, so folgte daraus nicht die Un-

echtheit einer Schrift, weil selbst die Eigenthümlichkeit des Verfassers dazu neigen konnte, so zu schreiben. Ebenso wenig folgte daraus, daß ein solcher Styl durch Auslassung von Stellen aus einer einfach und fließend geschriebenen Schrift entstanden sey. Aber die Gedrängtheit (nicht Schwerfälligkeit) nud das Sententiöse (nicht Abgerissene) in dem Style des Ignatius zeigt sich bei genauerer Ueberlegung als Charakter des Verfassers, und wurde gewiß erhöht durch die eigenthümliche Gemüthsstimmung, in welcher jene Briefe geschrieben wurden. Man lese nur den Brief an die römische Gemeinde, um dieß inne zu werden, und vergleiche dann damit den im Charakter ganz übereinstimmenden Styl der übrigen Briefe. Das Unverständliche des Styls ist etwas Relatives; man muß aber erkennen, daß, wer mit Aufmerksamkeit und gehöriger Sprachkenntniß lieset, bei Ignatius nichts absolut Unverständliches antreffen kann a). — Wenn dagegen Hr. Dr. M. den

a) Auch Will. Whiston (Primitive christianity P. I. p. 10) äußert sich auf ähnliche Weise über den Styl der Br. des Ign., wie Hr. Dr. M.: Their stile and composition is hurth, confused and ill digested, so as to be most inintelligible; er nennt sie plainly unworthy of so great a man as Ignatius; er findet darin (p. 19) may later expressions, absurd reasonings, disorderly periods and perplexed way of writing, which is quite disagreeable to his own stile, character and time, and to the stile, language and genius of the apostles and the other apostolical mens in those early ages. Und p. 34. I cannot but reflect on the weakness of human understanding and the insuperable power of prejudice in points of his manner. (Daß man nicht mit ihm die echten Briefe für unecht, und die interpolirten für echt halten wollte!) Aber wer unbefangen urtheilt, erkennt gerade in diesen Urtheilen die Macht des Vorurtheils. Auch zeigt sich dieß im Einzelnen. Er tadelt z. B. den Anfang des 6. Kapitels ad Smyrn. als unzusammenhängend (man lese und überzeuge sich!), die Stelle ib. c. 7. συνέφερε δὲ κ. τ. λ. als unverständlich, ebenso c. 13. τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Dergleichen Aeußerungen müssen den leidenschaftlich Urtheilenden schon verrathen.

Styl der kürzern Rec. „im Ganzen einfach natürlicher, verständlicher und auch bei größerer Wortfülle keineswegs breit und verflachend" findet, „wie αἱ διὰ λόγων ὁμιλίαι τε καὶ προτροπαὶ bei Euseb. 3, 36", so weiß ich nicht, ob man überhaupt von einem Style reden darf bei einem durchaus ungleichartigen Gewirr, theils aus den kernigsten Sätzen des Ignatius, theils aus rhetorischen Floskeln und Erweiterungen, theils aus eingeflickten biblischen Citaten zusammengesetzt. Aber daß die Hand des Interpolators unfähig war, in gleich gedrungenem, kernhaftem und gedankenreichem Style die Zusätze zu dem echten Texte zu machen, verräth sich dem Leser zu offenbar, als daß man zweifeln möchte, der gute Geschmack, den wir Herrn D. M. zutrauen, bedürfe darüber weitere Nachweisung. Man lese nur und vergleiche z. B. den Brief an die Philadelphier in A und B. Und wie möchte aus den Worten des Eusebius gefolgert werden, daß ein inhaltreicher, gedrungener Styl nicht eine ὁμιλία διὰ λόγων seyn sollte? — Nach dem Urtheile des Hrn. D. M. „tritt da, wo beide Recensionen weniger abweichen, wie in den Briefen an die Römer und den Polykarp, entschieden der Charakter der längeren Ausgabe hervor." Dieß soll seyn Eph. 1, 2; Trall. 12; Smyrn. 1, 11. 12. Aber dieß sind gerade solche Stellen, die, wie am Eingang und am Ende, in einer weniger gehobenen Stimmung geschrieben sind, wo eine ruhige und sich erweiternde Sprache natürlich ist, dagegen in den Briefen an die Römer und den Polykarp gerade die sententiöse Sprache sehr bemerklich ist. Gerade diese sententiöse Sprache ist etwas so Eigenthümliches, daß sie durch ein bloßes Excerpiren nie entstehen kann.

Aber Herr D. M. behauptet auch (S. 354), daß in A die dogmatischen Ausdrücke, namentlich von der höhern Würde Christi, dem spätern kirchlich orthodoxen Sprachgebrauch angepaßt seyen, während in B dieselben

viel unbestimmter, in einer der apostolischen Zeit angemessenen Weise behandelt seyen (ebenso wie Will. Whiston). So werde in A das Prädicat θεὸς häufig auf Christum übertragen statt der gangbaren Prädicate: κύριος, σωτὴρ, υἱὸς θεοῦ. — Dagegen ist zuvörderst zu erinnern, daß auch in B Christus θεὸς genannt wird: ad Trall. 7. μιμητὴν γενόμενον κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ. Ib. 10. ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου — ἀνάστα, ὁ θεός. — ad Magn. 6. ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος, θεὸς μονογενὴς υἱός. ad Philad. 4. εἷς μονογενὴς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος. ibid. 6. ἐάν τις . . . ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ . . . ὁ τοιοῦτος ὄφις ἐστίν . . . ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει. ad Smyrn. 1. τὸν θεὸν λόγον. ib. 5. μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον θεόν. ad Eph. 7. τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. ib. 15. ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός. — ib. ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεός. — Eph. 19. θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου. — ad Rom. inscr. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν. — ib. 6. πάθους Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου. — ad Polyc. 3. τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν.

In vielen dieser Stellen hat A nicht das Prädicat θεὸς von Christo. Wenn es also in B an sieben Stellen nicht erscheint, wo A es hat, so steht es doch in B achtzehn Mal. Was ist nun darauf für ein Schluß zu begründen?

Ferner die vollständige Trinitätsformel wird in B mehrere Mal angebracht, wo sie A nicht hat: ad Trall. 1. θελήματι θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ θεοῦ συνεργείᾳ πνεύματος. — ad Philad. 4. ἐπείπερ καὶ εἷς ἀγέννητος, ὁ θεὸς πατὴρ, καὶ εἷς μονογενὴς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος, καὶ εἷς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. — ib. αἱ παρθένοι,

μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐν ταῖς εὐχαῖς, φωτιζόμεναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος. — ib. 5. εἷς γε ὁ θεὸς — εἷς ὁ μεσίτης — — εἷς δὲ ὁ παράκλητος. — ib. ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ. — ad Eph. 20. ἐν μιᾷ πίστει θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐφοδηγούμενος ὑπὸ τοῦ παρακλήτου. — ib. 21. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ . . . ἐν πνεύματι ἁγίῳ. — Philad. 9. Anführung der Formel aus Matth. 28, 28.

Daß dagegen in A „sehr häufig" die vollständige Trinitätsformel sey, ist eine Behauptung, die auf zwei Stellen sich beschränkt (ad Magn. 13), welche nun gerade in B fehlen. Was ist daraus zu schließen? — (Daß in Magn. 13. die Worte κατὰ σάρκα in B fehlen, kann nicht in Betracht kommen, da sie in der Formel τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ zweimal in B, wie in A, stehen: Eph. 20; Smyrn. 1.)

Endlich wird von dem heiligen Geiste als Person geredet in B: ad Eph. 9. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα (λαλεῖ) οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ κυρίου. — ib. c. 15. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διδασκέτω ὑμᾶς τὰ τοῦ Χριστοῦ φθέγγεσθαι. — ad Trall. 5. τοῦ τε πνεύματος τὴν ὑψηλότητα zugleich mit τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀπαράθετον. — ib. c. 6. τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἔστιν ὁμολογοῦσιν. — ad Philad. 7. τὸ πνεῦμα — τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, wie in A. — Philad. 9. ἅγιος ὁ παράκλητος καὶ ἅγιος ὁ λόγος. — ib. 5. ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ἡγεμονικὸν, ἀληθές τε καὶ διδασκαλικόν. — ib. extr. ἐν ἁγίῳ πνεύματι, wie vorher ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, also mit derselben persönlichen Beziehung. (Diese beiden letztern Stellen will Hr. D. M. als Beweis nehmen, daß in biblisch-apostolischer Weise — d. h. nach seiner Meinung ohne persönliche Beziehung — vom heil. Geiste geredet werde. Und doch ist in der er-

stern von einer persönlichen Wirkung des Geistes die Rede und in der zweiten zeigt die Zusammenstellung mit Christo, wie der Zusatz ἐν ἁγ. πν. gemeint sey. Eine gründliche biblische Theologie wird übrigens Stellen, wie Joh. 14, 16. 26; 16, 8. 13; 1 Kor. 2, 10; Röm. 8, 16. 26. u. a. nie anders, als unter der Voraussetzung einer Persönlichkeit des Geistes auffassen können.)

Nach dieser Auseinandersetzung wird nun nicht mehr behauptet werden können, daß in B eine geringere dogmatische Färbung, um so zu sagen, gefunden werde. Im Gegentheil aber wird jeder Leser sich leicht überzeugen, wie geflissentlich der Interpolator durch Zusätze dogmatische Bestimmungen, selbst erst die in spätern Zeiten festgestellten, einzuschwärzen sucht. Man lese nur ad Philad. 6; ad Magnes. 8. u. a. m.

Was in B zu Gunsten der arianischen Lehre gedeutet werden kann, ist in der That nicht einzusehen. Vielmehr ist sogar die Stelle in A ad Smyrn. 1. υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, welche dem Arianismus günstig schien, in B ausgelassen. Denn die Arianer behaupteten, der Sohn sey θεὸς θελήματι καὶ βουλῇ πατρὸς, nicht οὐσίᾳ, wie die kirchliche Orthodoxie (s. Ittig de doctrina Ignatii, p. 104). Jene Stelle erscheint schon bei Theodoret (Dial. 1) geändert, und vielleicht absichtlich: υἱὸν θεοῦ κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν. — Die dogmatischen Stellen in A, sagt Hr. D. M. selbst, sind so in das Ganze verflochten, daß sie als wesentliche Theile des Ganzen erscheinen. Richtig! Und wie sollten sie denn erst durch Epitomiren in diesem Zusammenhange erscheinen können? Gerade ebenso erscheinen im Gegentheile die dogmatischen Expositionen in B als Zusätze und eingeschobene Fetzen. Die Vorstellung Whiston's, daß in A erst durch Umschmelzung ein dogmatischer Charakter gewonnen sey, ist schon von Clericus (s. oben) widerlegt. Die Stelle übrigens aus Cassiodor. Inst. 10. exclusis quibusdam offendiculis

kann eben so wohl, und gewiß mit mehr Grund, auf B bezogen werden. Die Anführung bei Athanas. de Synod. 47, die bei Theodoret und Gelasius sich wiederholt, also wohl aus Athanasius genommen ist, stimmt weder zu A, noch zu B und scheint nach dem Gedächtniß und ungenau gegeben zu seyn. Die sämmtlichen übrigen vorhandenen Citate bis ins sechste Jahrhundert aus Kirchenschriftstellern passen allein zu A, und nicht zu B, ohne Spur von Interpolation a). Zuerst bei Stephan Gobarus um 580 (wenn wir der Angabe von Photius, bibl. cod. 232. p. 191. B. Bekk. trauen können) findet sich eine Spur von Kenntniß der interpolirten Recension; denn dieser behauptete, Ignatius habe gegen Nikolaiten geschrieben, von welchen nur in der interpolirten Recension des Briefes an die Trallier (c. 10) und des Br. an die Philadelphier (c. 6) die Rede ist. Nächst diesem ist die erste Spur von Interpolation in dem Citate des Chron. Paschal. p. 416. Dind. Doch scheint die Interpolation erst mit dem achten Jahrhundert in dem Maße, wie sie jetzt in B sich findet, nach und nach in die Handschriften gekommen zu seyn, da Johannes Damascenus unter so vielen excerpirten Stellen bloß zwei (aus ep. ad Trall. 4) nach B, alle andern aber nach A anführt. So ist auch in den noch späteren Citaten bei Antonius in der Melissa die Uebereinstimmung mit A zu erkennen, und im dreizehnten Jahrhundert erscheint bei Robert, Bischof von Lincoln, das erste Citat aus der nach A hauptsächlich verfaßten anglicanischen Version (Pearson. p. 22). So läßt sich der spätere Ursprung der Interpolation nachweisen, während sich die Spur der unverfälschten Recension bis auf Eusebius zurück verfolgen läßt b).

---

a) S. die gesammelten Citate bei Pearson, Vind. Ign. I. p. 3—30.

b) Aus dem Verhältnisse der zwei alten lateinischen Uebersetzungen ist zu erkennen, daß sie nicht ganz mit A und nicht ganz mit B stimmen, also manche Varianten in den Handschriften vor

Als „auffallend" hat Hr. Dr. M. noch aus A einige Stellen bezeichnet, die, wenn sie auch eigenthümliche Ausdrücke enthalten, doch ihren wahren und tiefen Sinn haben, und in denen nichts ist, weßhalb sie nicht dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angemessen scheinen könnten. Bei den Stellen ad Eph. 15 u. 19 Anf. erkennt man aus Vergleichung der Stelle ad Rom. 3. den Gedanken des Verfassers, der von dem Gegensatze des Redens und des schweigenden Handelns durchdrungen ist, und daher von einer ἡσυχία θεοῦ, einer σιωπῇ redet, in welcher sich die göttliche Größe herrlich und selbst am herrlichsten offenbart. Der Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος, von Christo gebraucht (Eph. 20), sollte doch nicht Schwierigkeit haben, ebenso wenig als τέλειος ἄνθρωπος (ad Smyrn. 4). Daß durch das Leiden Christi das Wasser in der Taufe als Gnadenmittel geheiligt sey (Eph. 18), erklärt Chrysostomus (Hom. 16. ad Hebr. T. IV. p. 518. Lavil.): τὸ γὰρ βάπτισμα αὐτοῦ πάθους ἐστὶ σύμβολον. Vergl. Paulus Röm. 6, 3.

In dem Verzeichnisse der Wörter aus Ignatius vom Hrn. Dr. M. sind die offenbar späteren Bildungen des Interpolators mitangeführt, wodurch es leider seine Brauchbarkeit sehr verliert. Die absichtliche Nachahmung neutestamentlicher Redensarten im Pseudo-Ignatius hätte schon gegen seinen Sprachvorrath argwöhnisch machen können. Der Ausdruck des echten Ignatius ist zwar auch im hellenistischen Idiome gehalten und der Sprache des N. T. nahe verwandt, aber er hat etwas unverkennbar Eigenthümliches und gar nichts von der spätern philosophischen Färbung der griechischen Kirchensprache.

Wenn es nun feststeht und von der Kritik anerkannt werden muß, daß nur in der kürzern Recension die echte Grundlage der Briefe des Ignatius vorhanden ist, so würde es, um die Verhandlungen der Kritik über diesen Gegenstand abzuschließen, nur noch der Frage bedürfen,

ob auch in dieser kürzern Recension Interpolationen anzunehmen seyen.

Gegen diese Annahme sträubt sich aber der feste, lückenlose Zusammenhang in diesen Briefen durchaus, der nirgends durch eine bemerkbare Fuge ein eingeschobenes Stück, ja nur einen eingeschobenen Satz verräth. Wir nehmen zum Beispiele die Stellen, welche vom Hrn. Dr. Lobegott Lange (Beiträge rc. Th. II. S. 142) als unecht bezeichnet werden: Ad Eph. 7. εἷς ἰατρὸς . . . . ἀπαθής. Gesetzt, dieser Satz fehlte, so würde man sich vergeblich nach einer genauern Bezeichnung der Irrlehrer, vor denen in diesem ganzen Zusammenhange gewarnt wird, umsehen. Hier aber werden sie als Doketen deutlich bezeichnet, indem, wie in andern Stellen (ad Magn. 11; ad Trall. 9; ad Smyrn. 1. 3. u. a.) auf die Wahrheit des Factums der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi besonderer Nachdruck gelegt wird und hervorgehoben, daß Christus als σαρκικὸς und πνευματικὸς zugleich zu erkennen sey. Daher ist auch die dogmatische Farbe dieser Stelle durchaus nicht verdächtig. Auf eine so originelle Weise ist der Uebergang von dem δυςθεράπευτοι zu dem εἷς ἰατρὸς gemacht, daß hierzu schwerlich das ingenium eines Glossators fähig war. Auch hat der Gedanke, daß nur Christus jene Irrenden zu heilen vermöge, seine Parallele in der Stelle ad Smyrn. 4. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς κ. τ. λ. — Ibid. c. 18. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν . . . . ἁγίου. Fehlte diese Stelle, so wäre nicht nur der Zusammenhang mit dem gleich Folgenden: ὃς ἐγεννήθη κ. τ. λ., zerrissen, sondern es wäre auch die so originelle Stelle im nächsten Kapitel von der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in Christo ohne Uebergang und nicht gehörig motivirt. — Ad Magn. 6. ὃς πρὸ αἰώνων ἐν πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Ueberall, wo Ignatius zum Festhalten an der Einheit der Kirche ermahnt, was er ganz offen als den Zweck seines Schreibens erklärt (ad Philad. 8. ὡς

ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος), geht er auf die durch die Sendung Christi von Gott selbst gegründete Einheit zurück (s. ad Magn. 7. extr.). So stellt er denn auch hier die Diakonen dar als Träger des Dienstes Christi, der vor den Zeiten bei dem Vater war und in der Fülle der Zeiten sichtbar erschien. Dieß kann in dem Zusammenhange nichts Auffallendes haben. Der gleiche Fall ist es bei der Stelle ad Magn. 8. extr., wo auch die Propheten des A. T. als Verkündiger des Einen Gottes, der sich selbst in Christo offenbarte, dargestellt werden. — Ad Rom. 3. extr. Hier geht der Verf. von dem Gedanken, daß er durch seinen Märtyrertod als getreuer Jünger Christi sich erweisen könne, über zu dem allgemeineren, daß alles Sichtbare vergänglich sey, und auch Christus in seiner göttlichen Herrlichkeit erst nach seiner Verklärung bei dem Vater erkannt werde. Was stört hier den Zusammenhang? — Ibid. 6. ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Dieß schließt sich genau an das Vorige an, namentlich an den Satz: ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι, worin auch der Grund liegt, weßhalb er Christus ὁ θεός μου nennt (Joh. 20, 28). — Ad Smyrn. 1. δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν. Gerade die Lobpreisung Christi mußte sich auf das Göttliche, nicht nur das Menschliche in ihm beziehen. — Ad Polyc. 3. extr., wo aus dem Gegensatze τοὺς καιροὺς καταμάνθανε sich ganz von selbst der Gegensatz im Gedanken entwickeln mußte: τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ., und wo diese reiche Anhäufung von Prädicaten, nach den vorhergehenden gedrängtern Ermahnungen, einen passenden Schlußsatz bildet. In allen diesen Stellen ist durchaus nichts Fremdes, Unpassendes, Unzusammenhängendes zu bemerken. Auch in allen übrigen Stellen, wo von dem Dogma der Gottheit Christi geredet wird, sind diese so fest in dem Zusammenhange begründet, daß es als Pseudokritik erscheinen muß, ihre Ausstoßung zu versuchen. Und doch behauptet Hr. Dr.

Lange, daß „Sprache (er meint wohl nur die Dogmatik) und Zusammenhang lehre, daß diese Stellen nicht von dem ersten Verfasser herrühren können." Soviel wird also behauptet, bloß dem dogmatischen Vorurtheile zu Liebe, um die Lehre der Unitarier als die des Urchristenthums darzustellen! Was hälfe es aber, wenn auch einige oder mehrere solcher Stellen wegzustreichen wären? So lange z. B. nur Eine Stelle der Art bleibt, wie die ist: ad Eph. 15. *ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* — welche ohne Verwerfung des ganzen Kapitels nicht wegzubringen ist, so lange wird Ignatius für die Lehre von der Gottheit Christi zeugen. Hr. Dr. Lange müßte also überhaupt die Echtheit dieser Briefe leugnen und sie, wie jene Stellen, für Werke eines frommen Betrugs erklären; er müßte ihre Abfassung in das vierte oder fünfte Jahrhundert setzen, weil sie, im zweiten Jahrhundert geschrieben, es sey von welchem Verfasser auch, immer noch für das frühe Daseyn der Lehre von der Gottheit Christi Zeugniß ablegen, wenn nicht selbst sein aufrichtig eingestandenes Wahrheitsgefühl sich dagegen sträubte (S. 142). Aber selbst der ganze Zusammenhang der dogmatischen Vorstellungen des Ignatius zeigt, daß es nicht auf Eine oder einige Stellen ankommt, sondern daß die Lehre von der Gottheit Christi nothwendig eine Stelle in seinem Systeme finden mußte. Denn es läßt sich leicht nachweisen, daß in diesen Briefen die Grundzüge eines zusammenhängenden dogmatischen Lehrtypus vorliegen. Um den Rathschluß, nach welchem die Gläubigen vor der Weltzeit (*πρὸ αἰώνων*, ad Eph. inscr.) erwählt waren, zu erfüllen, offenbarte sich Gott menschlicher Weise zur Erneuerung des ewigen Lebens (*θεὸς ἀνθρωπίνως φανεροῦται εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*, ad Eph. 19) und Gott verheißt in Christo Einigung, das ist: sich selbst (*ἕνωσιν ἐπαγγέλλεται, ὅς ἐστιν αὐτός*, ad Trall. 9). Das Evangelium also, die Lehre der Unvergänglichkeit (*διδαχὴ*

ἀφθαρσίας, ad Magn. 6; ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας, ad Philad. 9) verkündigt die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi (ad Philad. 9; ad Smyrn. 7). Denn Er, der einige Sohn Gottes (ὁ μόνος υἱὸς, ad Rom. inscr.) war vor der Weltzeit (πρὸ αἰώνων, ad Magn. 6) bei dem Vater; er ist von Einem Vater ausgegangen, und Eins mit ihm, und zurückgekehrt in ihn (ad Magn. 7). Er ist im Fleische (σαρκικὸς) auch nach der Auferstehung, obgleich geistlicher Weise geeinigt mit dem Vater (ad Smyrn. 3). Der Glaube ist nun die Einigung (ἕνωσις) mit Gott durch seinen Sohn, die Einigung mit seinem Fleische und Geiste (ad Magn. 1). Alle Gläubigen sind Gottesträger (θεοφόροι) und Christusträger. Christus wohnet in uns, Alle sollen zusammenkommen in Einem Glauben in Einem Christus (ad Eph. 15; ad Magn. 12; ad Rom. 6). Christen haben einen unzertrennlichen Geist, welcher ist Jesus Christus (ad Magn. 15), sie sollen sich sammeln, wie zu Einem Tempel, zu Einem Altare, wie zu Einem Christo (ad Magn. 7). Hieran schließt sich nun die Lehre von der Einheit der Kirche. Denn die Einheit der Gemeinde unter Einem Bischofe ist dem Ignatius ein Bild der Verbindung der Kirche selbst mit Christo und Christi mit dem Vater (ad Eph. 5). Darin besteht die ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματική (ad Magn. 13); und darauf beruht die so oft, an jede Gemeinde besonders, wiederholte Ermahnung zur Unterordnung unter den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen, und die dringende Warnung vor der Trennung von der Kirche und der Auflösung der Einheit. Darin ist, wenn man ähnliche Ermahnungen bei Clemens Romanus (ad Cor. 1. c. 37. 38. 46), Irenäus (Haer. 3, 40; 5, 20 u. a.) und Clemens Alex. (Strom. VII. p. 325. Sylb.) vergleicht, nichts zu sehen, das nicht dem Fortschritte in der Entwickelung der Lehre von der Kirche im zweiten Jahrhunderte gemäß scheinen dürfte.

Man wird leicht erkennen, wie jener ganze Lehrtypus ohne festen Zusammenhang seyn würde, wenn Ignatius

nach ebionitischer Vorstellungsart die höhere Würde Christi verleugnet oder nur unberührt gelassen hätte. Es ist also unmöglich anzunehmen, daß zwar das, was Ignatius von der menschlichen Erscheinung Christi sagt, ihm angehöre, aber die Stellen von der höhern Natur Christi ihm angedichtet seyen. Denn sie gehören in den unauflösbaren, festverbundenen Kreis seiner Vorstellungen. So wie nun damit von dieser Seite jeder Verdacht einer Interpolation in dogmatischem Sinne abgewiesen ist, ebenso muß man sich auch überzeugen, daß von der andern Seite kein Verdacht einer Interpolation in hierarchischem Sinne Raum finden kann. Wir sind zu sehr geneigt, den ältesten Kirchenlehrern unsern Begriff der Kirche, der sich nach Entwickelung und Bekämpfung des πρῶτον ψεῦδος des hierarchischen Systems geistiger gebildet hat, unterzuschieben, und vergessen zu leicht, daß sich der Begriff der Kirche nur auf historischem Wege entwickelt hat und nicht anders sich entwickeln konnte. Wollen wir nun nicht jenem Zeitalter eine spätere Ansicht unterschieben oder es nach einem für dasselbe nicht passenden Maßstabe beurtheilen, so wird es uns einleuchten, daß jene Väter die Ordnung der Kirche natürlich als Ein Ganzes, ohne Aeußeres und Inneres, sichtbare und unsichtbare Kirche zu unterscheiden, betrachteten. Allerdings muß ja auch das Aeußere in der Kirche im Zusammenhange mit dem Innern, die sichtbare Kirche als hangend an der innern Gemeinschaft des Geistes erscheinen, wenn nicht der Begriff der Kirche ganz verschwinden soll. Die apostolischen Väter waren um so mehr zu solcher Auffassung der kirchlichen Einheit veranlaßt, je mehr bei dem Gegensatze gegen Heidenthum und Judenthum an der geschlossenen Ordnung der äußern Gemeinschaft gelegen war, und je mehr es derselben gegen die sich absondernden und die Gemeinschaft zertrennenden Häretiker bedurfte. Dabei ist nicht zu leugnen, daß aus übermäßiger Ausdehnung des Gewichts, das auf die Einheit

der äußern Kirche gelegt wurde, die spätern Ansprüche der Hierarchie entstanden, nachdem bei dem allmählichen Zurücktreten der lebendigen geistigen Gemeinschaft der äußern Form derselbe Werth zugeschrieben und auf sie ebendieselben Prädicate übertragen wurden, welche ihr nur in Verbindung mit der lebendigen Gemeinschaft zukommen.

Doch dieß weiter auszuführen, möchte es hier an Raum fehlen. Genug, um den Punkt zu sehen, bis zu welchem die Kritik das so lange hin- und hergeschobene Problem der sieben Ignatiusbriefe zu bringen versuchen muß, um es zu lösen!

Nachtrag.

Seit der vorstehende Aufsatz niedergeschrieben war, ist in den Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1r Bd. Wittemberg 1837) vom Hrn. Prof. Rich. Rothe, jetzt zu Heidelberg, in einem Buche, dessen durch tiefgehende Untersuchungen begründeter Inhalt auf eine bisher verkannte und doch gewiß allein haltbare Vorstellung von der ersten Bildung der christlichen Kirchenverfassung führt, eine so durchaus befriedigende Rechtfertigung der Echtheit der ignatischen Briefe erschienen, daß es mir willkommen seyn muß, auf die Uebereinstimmung meiner Ueberzeugung mit dem Resultat einer so besonnenen Forschung hinweisen zu dürfen.

Hr. Prof. Rothe hat zuerst „den Gehalt dieser Briefe auf eine lebendige Weise in den geschichtlichen Zusammenhang hinein construirt, in welchem er vollständig aufgeht" (S. 738). Er hat dieß gethan, indem er den Beweis geführt hat, daß die Gründung der Kirche, d. h. eines geregelten, eigentlich kirchlichen Vereins nicht früher, als mit dem Ende der früheren oder eigentlich so zu nennenden apostolischen Zeit (bis z. J. 70) eintrat, daß die Anstalten zur Gründung derselben von den Aposteln selbst getroffen

wurden, und daß diese Anstalten in der Institution des Episkopats im eigentlichen Sinne bestanden (S. 346—443). Daß man es nun in der zunächst auf die apostolische folgenden Zeit als eine Bestimmung des Episkopats betrachtete, ein Organ der kirchlichen Einheit zu seyn, kommt zur hellsten Evidenz durch die Briefe des Ignatius, indem die drei durch alle (außer dem an die Römer) sich hinziehenden Grundgedanken: 1) Warnung vor der Verführung der Häretiker, 2) Ermahnung zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, 3) Anschließung an den Bischof, die Presbyterer und Diakonen, sich in diesen Briefen so verknüpfen, daß das Erste als durch das Zweite und das Zweite als durch das Dritte bedingt und folglich der Episkopat als das alleinige Mittel zur Erhaltung der Eintracht und Einheit unter den Christen und hierdurch auch zur Erhaltung der unverfälschten apostolischen Lehre erscheint (S. 441). Nun aber macht Ignatius, wie die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche von der Gemeinschaft mit dem Bischofe, so auch die Gemeinschaft der einzelnen Christengemeinden mit der allgemeinen (katholischen) Kirche vom Episkopat abhängig, als dem alle einzelnen Gemeinden zu einer katholischen Kirche verknüpfenden Organ, und es finden sich bei ihm die aus dieser Ansicht fließenden Consequenzen, daß ihm nämlich die durch die Verbindung mit der Kirche bedingte Gemeinschaft mit Christo wiederum bedingt ist durch die Gemeinschaft mit dem Bischofe, daß die Verwaltung der Sacramente nur durch den Bischof Gültigkeit habe, und daß die Tradition der echten christlichen Lehre von den Bischöfen bewahrt werde (S. 467—470). Ja, er spricht auch klar den Satz aus, daß der Episkopat als eine Repräsentation und als das Organ der kirchlichen Einheit zu betrachten sey (S. 471—478), und hiezu stimmt auch der ihn beseelende, überall bezeugte, feurige Wunsch, das innige Zusammentreten aller einzelnen Gemeinden zu

befördern (S. 479). Eine gleiche Betrachtungsweise des Episkopats findet sich bei Clemens von Rom, Polykarp, Dionysius von Korinth, Irenäus und in den Clementien. Daß nun aber der Begriff des Episkopats bei Ignatius kein anderer etwa, als der ursprüngliche sey, wird daraus erweislich, daß bei ihm der Episkopat als Fortsetzung des Apostolats erscheint, wie bei Clem. Rom. und Irenäus, und damit stimmt der Schluß zusammen, den wir aus der Natur eines von den Aposteln für die Einigung der Gemeinden zu einem kirchlichen Ganzen zu gründenden Amtes ziehen. Dieß mußte in Bezug auf die Organisation und Leitung der äußern christlichen Gemeinschaft eine höchste und entscheidende Auctorität haben (Schlüsselgewalt in weiterm Sinne), also eine souveräne Auctorität in Beziehung sowohl auf die Leitung der einzelnen Localgemeinden als solcher, als auch der Gesammtheit derselben und ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten, und zwar eine solche Auctorität, die von einer Mehrheit von Individuen solidarisch verwaltet werden sollte, welche natürlich nur von ebenso vielen Individuen, als es besondere Particulärgemeinden gab, verwaltet werden konnte, die zugleich jeder für seine Person an der Spitze der Einzelgemeinden standen, so daß durch die Einheit des Episkopats unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit selbst und ein Zustand wirklicher kirchlicher Einigung zu Stande gebracht war (S. 519—522).

Was ich nun oben für den Beweis der Echtheit der ignatischen Briefe für meinen Zweck nur anzudeuten hatte, die Stärke der für sie sprechenden innern Gründe, hat Hr. Prof. Rothe in einer besondern Beilage mit Klarheit und überzeugender Kraft ausgeführt. Da für die Echtheit dieser Briefe nicht nur der Eindruck einer eigenthümlichen Zeit spricht, die nicht mehr die apostolische und doch auch nicht die der Mitte des zweiten Jahrhunderts

ist a), sondern auch der Eindruck einer entschieden eigenthümlichen Persönlichkeit, die sich so durchgehends in ihnen

---

a) Was die Kenntniß des Ignatius vom Kanon des N. T. betrifft, so läßt sich zwar, zumal bei dem geringen Umfange der 7 Briefe, nicht streng erweisen, daß ihm nicht mehrere Bücher bekannt waren, als diejenigen, auf welche Anspielungen bei ihm vorkommen, doch würde der entgegengesetzte Fall, wenn ihm alle Bücher des N. T. bekannt wären, bedenklich machen. Folgendes ist das Verzeichniß der Stellen des N. T., auf welche erweislich Anspielungen bei ihm vorhanden sind.

Matth.	3, 25	— Smyrn. 1.
	8, 17	— Polyc. 1.
	10, 16	— ib. 2.
	12, 33	— Eph. 14.
	15, 13	— Philad. 3; Trall. 11.
	16, 26	— Rom. 6.
	18, 19. 20	— Eph. 5.
	19, 12	— Smyrn. 6.
Joh.	3, 8 (8, 14)	— Philad. 7.
1 Kor.	1, 10	— Eph. 2.
	1, 18. 19. 20	— ib. 18.
	5, 7. 8	— Magn. 10.
	6, 9	— Eph. 16.
	15, 8	— Rom. 9.
2 Kor.	4, 18	— ib. 3.
Eph.	5, 2	— Eph. 1.
	5, 25	— Polyc. 5.
Philipp.	2, 10	— Trall. 9.
1 Joh.	4, 2. 3	— Smyrn. 5.
Hebr.	8, 6. 7	— Philad. 9.
	9, 12. 24	— „ „

Wenn bezweifelt worden ist, ob die Anspielungen auf Matthäus und Johannes Evangelium sicher seyen, so will ich wegen des erstern nur bemerken, daß die Stelle ad Polyc. 1: *πάντων τὰς νόσους βάσταζε*, für sich allein schon entscheiden muß, indem dieser so auffallende Tropus sich nur aus Matth. 8, 17. erklären läßt, wo die Stelle Jes. 53, 4. so übersetzt wird: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*, während die LXX. haben: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* Wegen des Ev. Joh. aber kann die Stelle ad Philad. 7: *οἶδε γὰρ [τὸ πνεῦμα], πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*, nicht

bezeugt, daß dadurch der Verdacht der Interpolation durchaus abgewiesen wird (S. 123), so kann der Grund der Skepsis (neben dem Mißgeschicke, daß zuerst die interpolirte Recension bekannt ward) nur in der scheinbaren Unmöglichkeit, die hochgespannten Vorstellungen vom Episkopat in die Geschichte einzuordnen, besonders bei dem polemischen Interesse, gelegen haben. Wenn es nun auch einleuchtend zu machen ist, daß in späterer Zeit bei schon befestigter bischöflicher Auctorität diese Ermahnungen durchaus nicht anwendbar, ja lächerlich gewesen wären, und daß die hier herrschende Vorstellung vom Episkopat eine ganz eigenthümliche ist, indem keine Spur von einer Unterordnung der Bischöfe unter einander und von bestimmt organisirten Formen der Communication der Gemeinden sich zeigt, dem Bischof überall der Rath der Presbyteren zur Seite steht und sogar ein allgemein christliches Priesterthum vorausgesetzt wird a), so ist doch damit das

als ein zufälliges Zusammentreffen mit Joh. 3, 8. und 8, 14. (wie Olshausen, Echtheit der Evangelien S. 264., glaubt) betrachtet werden, weil das Zusammenstimmen zweier, bei Johannes zweimal ebenso verbundener, Redensarten nicht wohl zufällig seyn kann. (Es darf nicht auffallen, wenn Ignatius vom Selbstbewußtseyn des πνεῦμα positiv aussagt, was Johannes negativ vom fleischlichen Menschen. Die Worte in Christi Munde (Joh. 8, 14) zeigen auch deutlich, daß der Ausdruck überhaupt die übernatürliche Abkunft bezeichnet, gerade wie bei Ignatius.) Uebrigens gehört das Einflechten von Stellen des N. T. ohne wörtliches Citiren so augenscheinlich zu den Eigenheiten des Ignatius, daß man deßhalb um so mehr diesen Spuren trauen darf. Aus diesem Grunde wird auch, denke ich, die Vermuthung immer die wahrscheinlichste bleiben, daß die Stelle ad Smyrn. 3. eine freie Citation von Luk. 24, 39—43, verbunden mit Apostelg. 10, 41, ist, und nachher erst in die apokryphischen Schriften, das κήρυγμα Πέτρου, worin sie Origenes, und das εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους, worin sie Hieronymus fand, aufgenommen wurde.

a) Die Stelle ad Philad. 9: καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, will Hr. Prof. Rothe (S. 731) auf das allgemeine Priesterthum aller Christen beziehen,

Hauptbedenken der Kritik erst zur Hälfte gehoben, und die eigentliche Lösung der Skepsis liegt in der Nachweisung der Entstehung des Episkopats nicht — wie nach herge-

---

zu welchem Gedanken in den nächstvorhergehenden Worten: ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν, der Uebergang gemacht werde. Aber obgleich öfter bei Ignatius auf die Fürbitte der Gemeinde ein so hoher Werth gelegt wird, so scheint doch der Zusammenhang zwischen dieser Idee und dem Priesterthume durch nichts begründet, weil die Fürbitte allein das Wesen des Priesterthums noch nicht ausmacht. Man dürfte also nur an die Priester des A. T. denken, über welche Christus als der ewige Hohepriester hervorragt. Der Gedanke knüpft sich an den Hauptbegriff des vorhergehenden Satzes, Ἰησοῦς Χριστός, an, und man darf dabei wohl eine Beziehung auf den Br. an die Hebr. (vergl. 4, 14; 7, 26; 9, 11. 12) annehmen. Uebrigens ist der Gedanke eines allgemeinen Priesterthums der Christen bei Ignatius klar in der Stelle ad Eph. 12: *Παύλου συμμύσται*, ausgedrückt und besonders ad Eph. 9: *ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι.* — Bei dieser Stelle sey erlaubt, zu erinnern (in Bezug auf S. 719. Anm. 10), daß der Name Θεοφόρος, den freilich jetzt die Ueberschriften aller Briefe als Zusatz zu dem Namen Ἰγνάτιος haben, von keinem der ältern Kirchenschriftsteller, die des Ignatius gedenken, erwähnt wird, sondern erst seit dem sechsten Jahrhunderte vorkommt, zuerst bei Leont. Byzantin. de sectis act. 8. (denn die Citate aus Ephraem und Jobius Monachus bei Photius Cod. 227 und 222 Bekk. p. 258 a und p. 195 b. ebenfalls aus dem sechsten Jahrhunderte, sind nicht sicher, da Photius sie nach dem ihm geläufigen Ausdrucke modificirt haben kann, und die Acta martyrii Ign. sind, wie sich aus dem ganzen Ton und der Sprache ergibt, gewiß nicht älter). Es entsteht daher ein gerechter Zweifel an der Ursprünglichkeit dieses Namens. Einen ehrenden Beinamen dieser Art, der von Ignatius selbst, in jener Stelle Eph. 6, wie von den ältern Kirchenlehrern überhaupt (s. Suicer. s. v.) allen Christen gegeben wird, hätte sich wohl der Märtyrer am wenigsten selbst zugeeignet. Der Grund dieser auszeichnenden Benennung mag aus der spätern Sitte, die Märtyrer mit einem Beinamen, wie ὁ θεῖος, ὁ θεσπέσιος, ὁ μακάριος, zu erwähnen, abzuleiten seyn. So wäre denn das ὁ καὶ Θεοφόρος in den Ueberschriften der Briefe als unechter Zusatz zu bezeichnen.

brachter Vorstellung — durch eine allmähliche Erhebung Eines der Presbyteren, sondern durch apostolische Institution. Ist nun aber, wie es Hr. Prof. Rothe zuerst, nach Kist, vollständig geleistet hat, nachgewiesen, wie sich aus den in diesen Briefen enthaltenen Elementen die Genesis des Episkopats auf eine befriedigende Weise construiren läßt, so fällt auch damit das eigentliche Hinderniß der Anerkennung ihrer Authentie hinweg (S. 738).

Die Bündigkeit des Beweises läßt hier nichts vermissen, und die Klarheit und Sicherheit in dem Gedankengange des geistreichen Verf. muß jeden Leser zu der Ueberzeugung erheben, daß seine Darstellung das Richtige getroffen hat.

Ebenso scharf und jeden Zweifel ausschließend ist der Beweis (S. 740 ff.) für die Unechtheit des Textes der längern Recension (B) der Briefe. Es wird nämlich 1) zugegeben, daß diese schon unter Constantin, zu welcher Zeit das Chronicon Paschale geschrieben sey a), vorhanden war; aber da Athanasius, Eusebius, Hierony-

---

a) Nach einer bloßen Vermuthung von Luc. Holstenius behauptete Du Cange (Chr. Pasch. II. p. 16.), daß der erste Theil dieser Chronik bis 354 von dem ursprünglichen Verfasser herrühre, der übrige bis 628 späterer Zusatz sey. Aber auch in dem frühern Theile kommen schon eingeschobene Stellen späterer Abfassung, Auszüge aus Epiphanius, Gregor von Nazianz, Cyrillus, Basilius u. A. und Beziehungen auf Chrysostomus (S. 437.), auf Eutyches, auf Apollinaris (S. 447.), auf das Fest der Verkündigung Mariä ꝛc. vor. Es gilt also offenbar nicht der Schluß von einem darunter vorkommenden Citat aus der längern Recension des Ignatius auf eine frühere Entstehung derselben. Da unter so vielen Stellen bei Johannes Damascenus nur zwei aus Trall. 4. (Parall. ε' 28; π' 13) Spuren einer leichten Interpolation enthalten, so läßt sich nur glauben, daß erst nach dem achten Jahrhunderte die maßlose Interpolation entstand, nachdem sie zuvor in einigen Stellen in geringerem Maße versucht worden war. Auch die Stelle in dem Chron. Paschale wird dann wohl erst später in dieses eingeschaltet worden seyn.

mus, Theodoret (und noch Joh. Damascenus) die kürzere Rec. (A) citiren, so folgt daraus nichts gegen diese. Ferner wird 2) in Hinsicht auf die angeblich in A enthaltene spätere nicänische Vorstellungsart von der Gottheit Christi gezeigt, daß in A die Gottheit Christi nicht stärker betont sey, als in B, daß die Vorstellungsart in A eine noch dogmatisch unentwickelte sey, und daß B immer dogmatisch unverfängliche Ausdrücke, dagegen A die von unmittelbaren Eindrücken ausgehenden habe, welche auch in den bewegteren Stellen in A mehr hervortreten. Endlich 3) in Hinsicht auf die vom Hrn. Prof. Meier bemerkte sprachliche und stylistische Beschaffenheit des Textes in A wird zuvörderst mit richtiger Einsicht in das diplomatische Verhältniß des Textes zugegeben, daß in einzelnen Stellen in B die richtige Lesart sich erhalten habe, aber es wird auch Corruption des Textes in B nachgewiesen; sodann wird in B nicht nur die Breite der Darstellung, die sich in müßigen Epitheten, in eingeschobenen, selbst schlecht passenden Bibelstellen, in biblischen Phrasen und dogmatisch-polemischen Stellen verräth, sondern auch das sichtbare Streben nach größerer Deutlichkeit und Leichtigkeit bemerklich gemacht, indem oft sogar der Zusammenhang gestört und statt des Schwereren und Härteren ein fließender Ausdruck gesetzt wird. Noch wird bewiesen, daß B auch in andern dogmatisch bedenklich scheinenden Punkten unverfängliche Ausdrücke einschwärzt und die hierarchischen Vorstellungen von A so beseitigt, wie sie nach dem verschiedenen Zeitalter erscheinen mußten. Auch auf den in B vollständig bekannten Kanon, auf die selbst anachronistische Polemik gegen Häretiker, auf die Stellen über das Fasten, auf die hierarchischen Vorstellungen späterer Zeit, auf die Verwandtschaft mit den apostolischen Constitutionen wird aufmerksam gemacht.

So hat Hr. Prof. Rothe das, was ich durch Beurthei-

lung und Vergleichung der einzelnen vom Hrn. Prof. Meier angezogenen Stellen zu zeigen versuche, bereits aus der Charakteristik der interpolirten Recension im Ganzen und aus der Vergleichung mit der echten so genügend und so schlagend dargethan, daß ich um so sicherer auf die aus den einzelnen Stellen hervorgehenden Resultate hinweisen darf. In Bezug auf die Erklärung einzelner schwieriger Stellen erlaube ich mir noch einige Bemerkungen beizufügen.

Die vielbesprochene Stelle ad Philad. 8. hat Hr. Prof. Rothe S. 339 Anm. behandelt und gewiß den Zusammenhang im Ganzen richtig ausgelegt. Zwar hat die med. Handschrift *ἐν τοῖς ἀρχαίοις*, Anglic.: in veteribus, Vulg.: in antiquis. Wollte man aber diese Lesart behalten und etwa mit H. A. Niemeyer (in der Oppositionsschrift von Schröter, II. 2. 1829) ein Wortspiel zwischen *οἱ ἀρχαῖοι* und *τὰ ἀρχεῖα* annehmen, so würde dieß theils ein sehr frostiges seyn, theils nicht einmal der Zusammenhang klar werden. Deßwegen zog Hr. Prof. Rothe mit Recht die in B erhaltene Lesart *ἐν τοῖς ἀρχείοις* vor [a]). Die streitsüchtigen, nicht Christum zu lernen begierigen (*κατ' ἐριθείαν, οὐ κατὰ χριστομαθίαν*) Gegner des Ignatius verlangten einen Beweis für das Evangelium, d. i. für die Verkündigung der Thatsache der Erscheinung Christi, aus beglaubigten Urkunden. Wenn er nun antwortete: es stehe so geschrieben, nämlich eben in jenen Urkunden, so entgegneten sie: *ὅτι πρόκειται*. Dieß ist Hr. Prof. Rothe geneigt zu erklären: „Das liegt freilich am Tage, aber damit ist die Sache nicht abgethan, nicht nur überhaupt schriftliche, sondern öffentlich beglaubigte Nachrichten von Christo verlangen wir." Allein gegen diesen Zusammenhang der Stelle drängen sich manche Zweifel auf. Denn

---

a) Daß *ἀρχεῖα* (was Credner, Beiträge I, S. 16, bezweifelt) Urkunde heißt, erweiset Dionys. Halic. Arch. 2, 26: *μέχρι τῆς εἰς τὰ ἀρχεῖα ἐγγραφῆς*, und Ioseph. c. Apion. I. p. 1045. *ἐν τοῖς ἀρχείοις τῶν Φοινίκων*.

gesetzt, es lasse sich προκεῖσθαι so nehmen (welches Wort doch eigentlich = προτεθεῖσθαι ist), so ist doch ein Gegensatz gegen die Antwort des Ignatius hineingetragen, der offenbar nicht im Zusammenhange liegt. Denn worin sollte Ignatius gesagt haben ὅτι γέγραπται, als eben in den ἀρχείοις, von denen die Frage war? Sodann läßt sich nicht denken, daß Ignatius so abgebrochen hätte, indem er bloß auf das letzte Fundament seiner Ueberzeugung, die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi, zurückgegangen wäre, da doch immer eine andere Antwort vorhanden lag. Der Ausdruck, welchen Ignatius nachher von einer unverfälschten Urkunde (τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ist nach B zu lesen statt ἄθηκτα) gebraucht, deutet auf einen andern Zusammenhang. Es ist nämlich πρόκειται, wie προκείμενόν ἐστιν, in der Bedeutung zu nehmen: Es ist die Frage, es fragt sich eben, ob so geschrieben steht, oder ob die Urkunden verfälscht sind (ein Gegensatz, der streng im Zusammenhange liegt). Daß die Gegner so antworten, ist gerade der Beweis ihrer Streitsucht, der ἐριθεία, und nicht der χριστομαθία. Nimmt man die Antwort so, daß nur aus bloßer Streitsucht noch die weitern Beweise für das γέγραπται aus unverfälschten Urkunden gefordert werden, so hat der Märtyrer ein Recht, so abzubrechen, wie er thut — denn die ἐριθεία liegt am Tage — und zu zeigen, wie die χριστομαθία thue, indem sie an die unverfälschten Urkunden appellirt. Τὸ προκείμενον heißt auch in der philosophischen Sprache das vorliegende, in Frage stehende Problem, wie bei Aristot. Analyt. prior. II, 11, 4: οὐ δείκνυται τὸ προκείμενον. cf. ib. 18, 1, 3 et I, 1: πῶς δεῖ ζητεῖν περὶ τοῦ προκειμένου. Topic. II, 4, 5: σκοπεῖν ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τίνος ὄντος τὸ προκείμενόν ἐστιν. So sagt schon Herodot. 3, 83: γνῶμαι τρεῖς προκέαται — stehen zur Frage. — Die obige Auffassung deutet schon Thom. Smith an: Hoc a nobis proponitur et in medium obiicitur, tanquam cardo

controversiae, quae iam alterutrinque disceptanda et discutienda erit. Immodestum hoc postulatum de istis archivis conquirendis et consulendis reiicit sapientissimus martyr. Und C. A. Döderlein (in einem Programme: Initium novae academiae Bützov. 1760): Hoc ipsum ad disputandum propositum est, num ita scriptum sit.

Die Stelle ad Magn. 3. ist S. 436—443. umständlicher behandelt und es werden die Worte ἡ φαινομένη νεωτερικὴ τάξις mit Salmasius von der noch neuen hierarchischen Ordnung des Episkopats verstanden und als Zeugniß für die späte Einführung des Episkopats gebraucht. Aber 1) ist, wie der Vf. S. 441. selbst gesteht, das vorhergehende ἡλικία nur von dem jugendlichen Alter des Bischofs zu verstehen, wegen der beigefügten Warnung μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ. Nun steht aber unleugbar diese Phrase mit dem Folgenden durch ein καθὼς in so enger Verbindung, daß man den Zusammenhang nicht trennen darf; 2) ist φαινομένη nicht durch scheinbar zu übersetzen, welches δοκοῦσα seyn würde; 3) daß die gleiche Ermahnung zur Unterwürfigkeit unter den Bischof sich durch alle Briefe hindurchzieht, hindert nicht, daß gerade hier in Magnesia ein besonderes Hinderniß dieser Subordination berücksichtigt wird. Was aber 4) die Hauptsache ausmacht, ist, daß νεωτερικὸς nicht schlechthin für νέος gebraucht werden kann. Es ist das, was dem Jungen oder Jugendlichen eigen ist, und kann daher mit τάξις verbunden nur den Sinn haben, welchen Pearson in den S. 439. Anm. 144. angeführten Stellen richtig angibt = νεότης (daß Pearson νεωτ. τάξις von der Ordination des Bischofs in noch jugendlichem Lebensalter verstehe, S. 437. Anm. 142., finde ich bei ihm nirgends). Das Wort τάξις ist eigentlich Stellung. Es wird aber nicht bloß vom Orte (wie z. B. ganz eigentlich von der Schlachtlinie: ἡ ὑπὸ τοῦ στρατηγοῦ τάξις ταχθεῖσα, Demosth. de Rhod. lib. p. 200. R.), sondern auch von jedem Verhältnisse zu andern Personen

oder zur Gesellschaft gebraucht, in welchem Jemand steht. So Demosth. παραπρεσβ. p. 343 extr. εἰς τίνα τάξιν ἑαυτὸν ἔταξεν Αἰσχίνης ἐν τῇ πολιτείᾳ τὸ πρῶτον; welche Stellung nahm er ein? Id. pro cor. 313: οἰκέτου τάξιν, οὐκ ἐλευθέρου παιδὸς ἔχων, in der Stellung eines Dienstboten. So wäre also νεωτερικὴ τάξις die Stellung des Jünglings, die selbigem als solchem, dem Alter nach, zukommt, ein gewählterer Ausdruck für νεαρὰ ἡλικία, um zugleich das aus dem Alter folgende natürliche Verhältniß zu bezeichnen. Dazu setzt der Verf. nun das Wort φαινομένη, d. i. (nicht etwa: die scheinbare, nicht wirkliche, sondern) die erscheinende, dem sinnlichen Menschen wahrnehmbare Stellung eines Jünglings zur menschlichen Gesellschaft. Damit wird also sehr treffend der Gegensatz dieser Stellung des noch jungen Mannes zu derjenigen höheren Stellung bezeichnet, zu welcher ihn als Bischof sein Amt berechtigt und verpflichtet, und welche nicht den Sinnen, sondern nur dem Geiste und Glauben wahrnehmbar ist. Auf diese Weise verstanden, ist die Stelle ganz dem Zusammenhange gemäß. Man lese nur weiter bis zu Ende des Kap., wo eben so der unsichtbare Episkopos, Gott, dem sichtbaren (βλεπόμενος) gegenüber gestellt wird, wie vorher erinnert ward, nicht die erscheinende jugendliche Stellung des Bischofs anzusehen, sondern als die in Gott Verständigen ihm Achtung zu bezeigen. Pearson macht übrigens mit Recht darauf aufmerksam, daß Ignatius die Einsetzung des Episkopats nicht eine neue Einrichtung nennen konnte, da er sie selbst auf die Apostel zurückführt. In dieser Hinsicht verdient die Stelle ad Philad. init. Aufmerksamkeit, wo es von dem Bischofe, den Presbyteren und Diakonen, also dem ganzen hierarchischen Gemeindevorstande heißt: ἀποδεδειγμένους ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιοσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι, d. i. die in dem Sinne Jesu Christi bestellt sind, die er nach seinem Willen festiglich

bestätigt hat durch seinen heiligen Geist. Hier deutet besonders das vocabulum forense *ἀποδεικνύναι* auf die Einsetzung des Amtes, welche in dem Sinne Christi, nämlich durch die Leitung des Geistes vermittelst der Apostel, geschehen ist. Vgl. ad Eph. 3, worüber S. 471 ff. handelt.

Bei der S. 769 citirten Stelle ad Eph. 13: *συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν* — möchte die Conjectur *εἰς δοχὴν* schon das gegen sich haben, daß dieß Wort in der Bedeutung vom Abendmahle spätern Gebrauchs ist. Aber aus dem Vorhergehenden ergänzt sich leicht die Beziehung auf *θεοῦ*; vgl. ad Magn. 15, ad Rom. 10, ad Polyc. 4, wo überall *εἰς δόξαν θεοῦ* steht. Auch ist *δοξάζειν* in dem eigenthümlichen Sinne lobpreisen, verherrlichen in Worten; ad Philad. 10: *δοξάσαι τὸ ὄνομα.* — ad Smyrn. 1: *δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν.* — ad Eph. 2: *δοξάζειν Ἰησοῦν Χρ.* — ad Polyc. 7: *ἵνα — δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἀγάπην εἰς δόξαν Χριστοῦ.* — ib. c. 8: *ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ.* Die Bezeichnung des Gottesdienstes und der Loblieder in der Gemeinde ist also klar.

Endlich S. 253. Anm. 109. wird die Stelle ad Smyrn. 13: *τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας*, von Jungfrauen, die in dem Amte der Diakonissinnen standen, erklärt. Daß aber hier nicht eigentliche Jungfrauen verstanden werden sollen, deutet aufs bestimmteste der erklärende Ausdruck *τὰς λεγομένας* an. Es sind Wittwen, wie sie heißen, obgleich sie — nach dem prägnanten und symbolisirenden Ausdrucke des Ignatius — geistlicher Weise Jungfrauen, in jungfräulicher Keuschheit Lebende, sind. Es werden also die zu dem *χηρικὸν* erlesenen Wittwen verstanden, den Familien, die er vorher grüßen läßt, entgegengesetzt. Ebenso sagt von den Wittwen Tertullian (ad ux. 1, 4): Malent Deo nubere, Deo speciosae; Deo sunt puellae. Und Clemens Alex. (Strom. VII, p. 315. Sylb.): *ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος.*

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis.

(Kap. 1—2, 4.)

Von

F. W. C. Umbreit.

Das alte Testament beginnt mit der einfach-erhabenen Darlegung des obersten Glaubenssatzes der Offenbarung, von welchem freilich die sich selbst genügende Philosophie so wenig etwas weiß, wie jene Philologie, welche die sogenannte Schöpfung aus nichts lexikalisch nur aus dem Worte בָּרָא erweisen will. Aber schon aus der scharfen Scheidung Gottes von der Welt, die dem sittlichen Geiste des Hebraismus seinen Grund und Charakter gibt, folgt von selbst, daß in dem Anfangsworte der Genesis nicht die heidnische Vorstellung von einer ewigen Materie neben Gott, zu der er sich nur als ordnender Künstler verhalten, zu suchen sey. Gegen diesen Sinn des Verses spricht schon, daß רֵאשִׁית ohne Object steht, während es sonst gewöhnlich mit einem solchen verbunden ist; denn es war ja noch nichts vorhanden, wovon es der Anfang seyn konnte. Hätte der Verf. das unabweisbare Postulat des religiösen Glaubens eines unbedingten Ursprungs der Welt aus dem göttlichen Urgrunde nicht ausdrücken, sondern nur eine

zeitliche Gestaltung des Chaos behaupten wollen, so wäre, scharf genommen, die stark betonte Voranstellung des בְּרֵאשִׁית unnöthig gewesen. Das der alexandrinischen Uebersetzung entnommene ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1) spricht rückwärts auch für unsre Auffassung; denn wenn der Logos bei Gott war, so muß er außer aller Zeit, folglich vor Entstehung alles Gewordenen gedacht werden. Bei dem durch das ganze alte Testament sich hindurchziehenden Gegensatze von Himmel und Erde dürfen wir nicht an die gegenwärtig fest gegründete Wohlordnung des Weltganzen denken, als habe diese gerade der Verf. bei dem Schaffen im Anfange vor Augen gehabt, als vielmehr an das Universum als solches, wie es der einfachen Anschauung von dem Oben und Unten unmittelbar vorliegt. Es ergibt sich dieses auch sogleich aus dem 2ten Verse, in welchem der Verf., mit dem Blicke auf der Erde verweilend, zur Beschreibung ihres uranfänglichen verworrenen Zustandes übergeht. Wir übersetzen demnach das anknüpfende וְ nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch „und", sondern durch „aber". Aber die Erde — wie wir sie nämlich jetzt sehen — war zuerst eine wüste, von dichtem Dunkel umfangene Masse. Denn daß תֹהוּ וָבֹהוּ das Chaos bedeuten müsse, setzt der Zusammenhang außer allen Zweifel; wie wir auch aus dem תְּהוֹם, welches dem folgenden מַיִם parallel steht, ersehen, daß wir uns den ungeordneten Weltstoff als eine flüssige Masse vorstellen sollen. Ebenso muß auch das וְ vor רוּחַ in einem gewissen Gegendrucke gegen den vorhergehenden Satz genommen werden: Finsterniß (wie etwas Dichtes, Schweres gedacht) ruhte zwar über der Tiefe, aber der Athem Gottes webte und regte sich über dem Wasser. Denn die sinnliche Vorstellung verlangt durchaus unter dem רוּחַ אֱלֹהִים etwas Flüssiges, Bewegliches, wie schon aus dem beschreibenden מְרַחֶפֶת hervorgeht. Aber freilich ist רוּחַ אֱלֹהִים nicht etwa ein bloßer starker Wind ohne die Idee

der bewegenden und belebenden Gotteskraft, sondern diese muß vor Allem dem Begriffe nach hervorgehoben werden, wiewohl wir auf der anderen Seite auch das todte Abstractum „Geist Gottes" ausschließen müssen. „Hauch Gottes" ist wieder zu wenig, so daß das gewählte „Athem Gottes" immer die angemessenste Uebersetzung scheint. Es war der Athem der Liebe, welcher belebend und gestaltend über der auf harmonische Entwickelung harrenden Urmasse webte; denn es liegt in dem semitischen Stamme רחף, verwandt mit רחם, der vorherrschende Begriff der „Erbarmung", wie das Wort namentlich von Vögeln gebraucht wird, die über ihren Eiern oder über ihren Jungen brüten. — V. 2. Aus sich selbst konnte sich aber die Verworrenheit nicht zur Klarheit entwickeln, sondern es bedurfte dazu des besonderen Willensactes der Gottheit: das Licht entströmet ihrem Munde. Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. Die vielbewunderte Erhabenheit dieses ersten aller Worte, welches die Welt mit Licht erfüllte, dringt sich ohne alle weitere Erklärung dem einfach-natürlichen, wie dem gebildeten Sinne auf, und es ist eben darin der Grund seiner allmächtigen Wirkung zu suchen, daß es, der feierlichen Großthat des hohen Schöpfungsactes vollkommen entsprechend, auf den geringsten Aufwand von Darstellung und Beschreibung gänzlich verzichtend, dieselbe durch Ohr und Auge in der unmittelbarsten Gegenwart vernehmen läßt: wir hören das Wort und schauen das Licht. Es verräth wenig Sinn für die Uebermacht der lebendigen That in der darstellenden Rede, wenn man das bloße Denken und innere Wollen Gottes: „ich will Welten schaffen, und sie waren da", nach der indischen Kosmogonie, erhabener findet. — V. 4. Die Rede: „Gott sah das Licht" müßte auffallen, wenn wir nicht dabei an die glänzende Erscheinung des Lichtes denken sollten, welches das Auge Gottes selbst erfreute; „daß es gut (schön)", bestätigt dieß. An ein prüfendes

Hinsehen, wie man gewöhnlich annimmt, ist bei dem וַיַּרְא nicht zu denken: der Verf. würde dann ein bestimmteres Wort zum Ausdrucke dieses Sinnes gewählt haben. Es heißt auch nicht: „Gott sah, daß das Licht gut war", sondern: Gott sah (mit Wohlgefallen und Freude) das Licht, daß es gut war. Darum macht er nun auch eine Scheidung zwischen dem Lichte und zwischen der Finsterniß, damit die letztere nicht den Glanz des ersteren trübe. — V. 5. In dem Namengeben von Tag und Nacht liegt die bestimmte und feste Scheidung des Lichtes von der Finsterniß. Daß der Abend aber eher wird, wie der Morgen, hat seinen Grund nur darin, weil der Schöpfer nach Tagewerken arbeitet und das erste vollendet hat. Diese naive Betrachtungsweise hat gewiß hier den Vorzug vor der gelehrten Reflexion, daß verschiedene alte Völker den bürgerlichen Tag mit dem Abend angefangen hätten. Die öfters nicht ohne Spott aufgeworfene Frage, wie denn vor Erschaffung der Sonne von Tag und Nacht oder überhaupt vom Lichte die Rede seyn könne, beweist nur den niedrigen, recht eigentlich irdischen Standpunkt einer gewissen Exegese. Sie verkennt die Wahrheit des göttlichen Tiefsinnes in der Sprache des Kindes. Die Sonne kann freilich nach sinnlich-optischer Vorstellung nicht eher zur Erscheinung gelangen, bis der Himmel da ist. Aber die Sonne ist ja nur ein einzelner, fest gesonderter Ausfluß aus der Quelle des Lichtes, das in Gott ist (vgl. Ps. 74, 16, wo der Dichter auch den Quell des Lichtes מָאוֹר vor der Sonne nennet und von ihr scheidet), und welches daher bei der Selbstentäußerung des Schöpfers (denn ein anderer Begriff von Schaffen durch Gott ist undenkbar) zuerst aus seinem Wesen hervortreten mußte, damit Ordnung in den Grundstoff der Welt gebracht würde. Also schuf Gott aus sich den ersten Tag und arbeitete bei dem Lichte seiner eigenen Ausstrahlung an dem größten Kunstwerke der Schöpfung. Denn es widerspricht

keinesweges der Würde des allmächtigen Weltenbaumeisters, daß er Himmel und Erde in ihrem gegenwärtigen harmonischen Verbande nach und nach geschaffen: nach solchem Gesetze eines still und sicher zur Vollendung fortschreitenden Nacheinander der Dinge wirkt und waltet noch gegenwärtig die Gottheit; auch stimmen für die Allmählichkeit uranfänglicher Schöpfung die bestimmtesten Zeugnisse der besonnensten und gründlichsten Forscher im Reiche der Natur. V. 6. Nun die große Scheidung zwischen Licht und Finsterniß zu Stande gekommen oder, nach sinnlicher Vorstellung, die Zeit erschaffen worden, wendet sich Gott zu den festen Sonderungen im unermeßlichen Raume der Urgewässer; Himmel und Erde entstehen. Daß in רָקִיעַ der Begriff „des Trennenden" das Vorwaltende sey, leuchtet aus dem folgenden מַבְדִּיל deutlich ein; dabei bleibt aber doch seine ursprüngliche Bedeutung: etwas Festgeschlagenes, Verdichtetes, wie denn auch die LXX. das Wort richtig durch στερέωμα vulg. firmamentum und Luther Veste geben. Der sinnlichen Anschauung stellt sich der Himmel als eine breit- und festgeschlagene Metallplatte dar, wie ihn auch Homer σιδήρεον (Odyss. 15, 328) und χάλκεον (Il. 5, 504; 17, 425; Odyss. 3, 2) nennt. Vgl. auch Hiob 37, 18 und den Gebrauch des Wortes רָקַע 2. Mos. 29, 3, wo es von dem Schlagen dünner Metallplatten steht. Bei dem בְּתוֹךְ הַמָּיִם müssen wir die genaueste Messung des chaotischen Urgewässers voraussetzen, so daß die feste Himmelsdecke recht eigentlich gerade die Mitte derselben durchschneiden sollte. Die Bestimmung der רָקִיעַ wird durch das folgende: „sie werde trennend zwischen Wasser zum Wasser" anschaulich vorgeführt, und wir haben nun einen scharf geschiedenen, doppelten Raum des nassen Grundelementes. In dem לְ liegt die Richtung nach dem Orte hin, und es ist so malerischer ausgedrückt, als wenn es hieße: „zwischen dem Wasser und dem Wasser." Wie sehr es dem Verf.

auf eine klare Beschreibung ankomme, ergibt sich aus V. 7, wo das hochwichtige Werk der Wasserscheidung uns weiter vorgeführt und abgerundet wird. Die Worte sind aber nicht eben eine bloße Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Verses, sondern in der bekannten Bedeutung des עָשָׂה (vgl. besonders מַעֲשֶׂה) ist die künstliche Formung und Ausbildung der Himmelsdecke gegeben. Die LXX. setzen *καὶ ἐγένετο οὕτως* an das Ende des 7ten V., sowie sie zwischen den beiden Sätzen von V. 8. *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς, ὅτι καλόν* einschieben, offenbar aus einem kritisch verwerflichen Streben nach Gleichförmigkeit der Rede. V. 8. Wollte man die freilich etwas vorwitzige Frage aufwerfen: warum Gott es für nöthig gehalten, der nach ihrer Wirkung und Bestimmung treffend bezeichneten „Veste" noch einen besondern Namen beizulegen, so ist keine andere Antwort darauf zu geben, als daß der von dem Standpunkte der Erde ausgehende und den Schöpfer redend einführende Verf. den Abstand der Höhe — denn dieses bedeutet ja שָׁמַיִם — noch tiefer empfunden, als die Bedeutung der festen und scheidenden Decke. In dem ihm überlieferten Worte שָׁמַיִם war ihm zugleich der volle Inbegriff alles Ueberirdischen und Erhabenen im geistigen Sinne gegeben. V. 9. In dem תֵּרָאֶה הַיַּבָּשָׁה „es komme zum Vorscheine das Trockene" liegt begrifflich ganz richtig ausgedrückt, daß der feste Erdkern aus dem unmittelbaren Schöpfungsacte Gottes als etwas Besonderes hervorgegangen und sich nicht etwa aus dem Wasserelemente erst allmählich gebildet habe. Er war im Wasser auf den Ruf Gottes schon vorhanden, aber er kam jetzt erst zur Erscheinung. V. 10. In dem durchgreifenden Gegensatze von שָׁמַיִם und אֶרֶץ liegt für das letztere Wort schon die sicherste Gewähr seiner ihm auch arabisch (vgl. أرض bei Freytag) zukommenden Bedeutung der „Tiefe." Man darf also seinen Begriff nicht in der Gegenüberstellung des Nassen suchen und ihn etwa als „Tro-

ckenheit" oder „Härte" (Erz) feststellen wollen. Das dem Flüssigen entgegengesetzte Trockene erhält den allgemeinen Namen Erde, weil sie, unter dem Himmel, die vorzüglichste Wirkungsstätte des arbeitenden Menschen ist. Unter ימים müssen wir das gesammte große Reich aller Gewässer der Tiefe verstehen, und die Bezeichnung des Meeres in der Vielzahl war durchaus nothwendig, insofern ים nur an ein einzelnes bedeutendes Wasser, z. B. das mittelländische oder den Nil u. s. w., erinnert. Mit dem sogenannten plur. maiest. oder poet. wird hier nichts erklärt. V. 11. Nun die feste Scheidung zwischen Licht und Dunkel, Himmel und Erde, Wasser und Land vollbracht ist, wendet sich der Schöpfer zur Belebung der einzelnen Theile. Zuerst läßt er die Erde sich begrünen. דֶּשֶׁא ist das frisch aufkeimende Grün, wie sich aus Sprw. 27, 25. ergibt, wo es an die Stelle des abgemähten Grases tritt; es entspricht dem arabischen دريس. Aber es bildet in dieser Bedeutung keinen Gegensatz zu עֵשֶׂב, so daß dieses an sich den Begriff des samentragenden Krautes enthielte, oder daß jenes erstere von perennirenden, das letztere von jährlichen Samengewächsen stände — denn es muß ja jegliches Gewächs der Erde jetzt erst als דֶּשֶׁא hervorgehen — sondern es umfaßt als allgemeinste Bezeichnung der ersten Begrünung des Bodens ebensowohl das unmittelbar folgende עֵשֶׂב, wie das spätere עֵץ in sich. Wäre es anders, würde schwerlich ו vor עֵשֶׂב fehlen. Was nun das Verhältniß zwischen עֵשֶׂב und עֵץ betrifft, so erheischt die in dem Verse nothwendig eingeschlossene Vollständigkeit der Pflanzenwelt, daß unter jenem ohne Unterschied alles Gewächs außer den Bäumen verstanden werde. Die große Mannichfaltigkeit aller Gewächse ist in dem למינו begriffen, welches nach dem Parallelismus des folgenden Verses auch auf עֵשֶׂב zu beziehen ist. Das עַל הָאָרֶץ ist nicht überflüssig, sondern es dient zur besonderen Hervorhebung der Bäume von den niedrigeren Gewächsen und

Kräutern, freilich nicht nach einer scharf treffenden Unterscheidung, sondern vom Standpunkte naiv-kindlicher Anschauung der über der Erde hoch ihren Samen tragenden Stämme. Man muß also nicht übersetzen: „auf der Erde", sondern: „über der Erde". V. 12. ist dieses naive עַל־הָאָרֶץ weggelassen, dafür aber die doppelte Beziehung des לְמִינוֹ genauer bestimmt. V. 14. Nach der grünen Belebung der Erde erfolgt auf das allmächtige Geheiß des Schöpfers die glänzende Erleuchtung des Himmels. Licht und Dunkel sind bereits geschieden und als Tag und Nacht benannt. Damit sie aber nicht wieder in einander fließen, wird als erster Zweck der Gestirne ihre sichere Trennung festgesetzt. Aber nicht bloß der ewige Wechsel von Tag und Nacht ist an ihre Erscheinung gebunden, sondern sie dienen auch zur weiteren Zeiteintheilung. Denn dieses liegt zunächst in dem לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, wo wir in dem ersteren den allgemeinen Begriff der Zeichen, nämlich der Bedeutung und Erinnerung, in dem andern den der Feste, d. i. der Wiederkehr bestimmter merkwürdigen Zeiten gewidmeter Tage zu suchen haben. Ohne den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht gäbe es keine Erinnerungszeichen und Zeitbestimmungen. Für diese Erklärung stimmt der nächste Sinn, während die Beziehung der אֹתֹת auf die Astrologie zu ferne liegt und der monotheistischen Würde des Stücks nicht angemessen ist. Und ebenso müssen wir die Auffassung der Stelle entschieden ablehnen, nach welcher dem אֹתֹת seine selbständige Bedeutung geraubt, und nach einem sogenannten Hendiadys (Ges. Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 854) das erstere Wort nur zur näheren Bezeichnung des mit ihm durch ו Verbundenen genommen und „zu Zeichen und Zeiten" übersetzt wird. Denn es ist voraus anzunehmen, daß der Verf. bei seiner offenbaren Absicht, den Einfluß der Gestirne auf die Eintheilung der Zeiten darzustellen, eher ins Einzelne gehen, als daß er beim Allgemeinen stehen

bleiben werde. Auch die parallele Beziehung zu dem folgenden וּלְיָמִים וְשָׁנִים spricht gegen die bestrittene Auslegung, da man doch nicht übersetzen wird: und zu Tagen der Jahre. – Aus unsrem Gesichtspunkte betrachtet, dürfen wir nun gewiß noch weniger diese letzten Worte als bloße Apposition zu dem Vorhergehenden nehmen. V. 15. Nun gedenkt der Verf. noch des allgemeinsten Zweckes der Gestirne, daß sie erleuchten sollen die Erde. Gerade das zunächst in die Augen Fallende, fast sich wie von selbst Verstehende erwähnt er zuletzt. Aber übergangen werden in der Rede durfte es keinesweges, und es verräth wenig exegetischen Sinn für die reine und unmittelbare Naturanschauung unsres Berichtes, wenn man die erste Hälfte des Verses für eine Glosse erklären will, so wenig es von kritischer Unbefangenheit zeugt, wenn man sich zu diesem Verdachte durch die LXX, Codd. Samar. und 1. hebr. Mspt. bewegen läßt, welche das לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ an das Ende des 14ten Verses setzen. — Wenn man es auffallend gefunden, daß der Verf. nicht der Erwärmung durch die Gestirne (also durch die Sonne) gedenke, so hat man übersehen, daß ja gerade deßhalb, weil er diese Bestimmung nur der Sonne zuschreiben konnte und er alle Lichter des Himmels zusammenfaßte, er nur die Wirkungen hervorheben konnte, welche allen gemein waren. Uebrigens hat er diesen Zweck der Sonne bestimmt mit im Sinne, wo er V. 16. von ihr sagt, daß sie zur Beherrschung des Tages geschaffen sey. V. 16. Die Lichter werden genauer bezeichnet und als Sonne, Mond und Sterne unterschieden. Wenn gesagt wird, die Sonne sey geschaffen zur Beherrschung des Tages und der Mond zur Beherrschung der Nacht, so müssen wir diesen Ausdruck in der poetischen Anschauung der von der Himmelshöhe in königlicher Pracht auf die Erde herableuchtenden Gestirne fassen; denn der Verf. bleibt sich treu, daß er den ersten Tag nicht von dem Aufgange der Sonne und

die Nacht von ihrem scheinbaren Untergange abhängig macht. V. 17. Der Schöpfer verfährt Schritt vor Schritt, wie ein sorgfältiger, Alles genau überlegender und berechnender Werkmeister. Erst bildet er künstlerisch Sonne, Mond und Sterne, und dann setzt er sie an die Veste des Himmels. V. 18. Der Verf. ist so von dem Glanze der Himmelslichter erfüllt, daß er noch einmal ihre hohe Bestimmung hervorhebt. V. 20. Der erste große Act der Schöpfung ist geschlossen, und Gott wendet sich nun zur Belebung aller Räume mit lebendigen Wesen. Wie er mit der Hervorrufung der Fluthen den Anfang gemacht, so erfüllt er auch diese zuerst mit ihren Bewohnern. Das unendliche Gewimmel der Wassergeschöpfe durch einander ist in dem שֶׁרֶץ, welches besonders von den kleinen auf der Erde kriechenden Thieren steht (vgl. Lev. 11, 29. 41) wie gemalt; das Wort erinnert an unser deutsches „scherzen", von kleinen, behenden Thieren gebraucht, die mit einer gewissen Munterkeit sich durch einander her bewegen. Es kann auffallen, daß vor der genaueren Unterscheidung der im Wasser wimmelnden Geschöpfe in große und kleine zuerst noch der über der Erde fliegenden Vögel gedacht wird; es geschieht dieses aber deßwegen, um bemerkbar zu machen, wie durch den einen Ruf des Schöpfers zu gleicher Zeit die tiefsten Tiefen des Wassers wie die höchsten Höhen der Erde sich mit lebendigen Seelen anfüllen; daher auch der Zusatz „an der Oberfläche der Himmelsveste". V. 21. Der Verf. theilt die Bewohner der Fluthen nach jener bewundernden Anschauung, welcher auch der Psalmist (104, 25) folgt, in große Ungeheuer und unzählbares Gewimmel. Wenn רֶמֶשׂ V. 24. offenbar von allen auf der Erde kriechenden Geschöpfen steht, so sollen wir an unsrer Stelle bei כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת nicht etwa an die auf dem Boden des Meeres befindlichen Würmer denken, sondern dem Verf. schwebt dabei nur das allgemeine Bild kleiner durch

einander wimmelnder Geschöpfe vor, wie es die Betrachtung des Gewürmes der Erde besonders lebendig liefert. Das dem עוֹף anscheinend überflüssig beigefügte כָּנָף soll das mannichfaltige Geflügel ohne Unterschied, Alles, was nur einen Flügel regen kann, mit kindlich-frischer Lebendigkeit hervorheben. V. 22. Der Segenswunsch, welchen der Schöpfer über die ersten lebendigen Wesen ausspricht, theilt ihnen unmittelbar die Kraft der eigenen Fortpflanzung und Vermehrung mit. Das lautverwandte פְּרוּ וּרְבוּ versinnlicht die wirksame Segensformel des göttlichen Mundes hörbar-lebendig. Unter יַמִּים ist der Grund und Ort des Meeres zu verstehen, wie Jes. 11, 9. Daß Flüsse und Bäche nicht genannt werden, davon liegt der Grund darin, weil der Verf. die unübersehbare Fluth in dem weiten Meere hervorheben wollte, wozu noch die Lautähnlichkeit in מַיִם und יַמִּים besonders aufforderte. V. 24. Es ist nicht zu verkennen, daß die Thiere der Erde auf eine höhere Stufe der Entwickelung, als die in den Fluthen wohnenden und in den Lüften sich bewegenden gesetzt werden; denn sie gehen unmittelbar der Schöpfung des Menschen voraus. Der Verf. läßt uns nach einer ganz allgemeinen Ueberschauung das Thierreich in drei Klassen abtheilen: zahme Thiere, Gewürm und Wild. Diese Bedeutung der drei Bezeichnungen steht lexikalisch fest. Das Wort בְּהֵמָה wird zwar ursprünglich von allen Thieren gebraucht (nach dem Begriffe der Sprachlosigkeit, von בָּהַם, stumm seyn), im Gegensatze zum redebegabten Menschen, und keineswegs bloß von den zahmen (Jes. 18, 6 z. B. steht es von den fleischfressenden Thieren des Feldes und Sprw. 30, 30 wird der Löwe sogar der Held בַּבְּהֵמָה genannt), jedoch hat sich diese Bezeichnung vorzüglich durch die Betrachtung der den Menschen zunächst umgebenden gebildet, woher es gekommen, daß es vorzugsweise von den mit ihm in einer gewissen Vertraulichkeit lebenden, insonderheit von den zum Lasttragen

geschickten gebraucht wird. In dieser hier stattfindenden Bedeutung steht es dem חַיְתוֹ־אֶרֶץ gegenüber, dem Lebendigen der Erde, oder gewöhnlicher הַשָּׂדֶה, des Feldes, weil die Thiere als נֶפֶשׁ חַיָּה das eigentliche Leben der Felder und Wälder bilden. Scharf genommen, hätte der Verf. nur zwei Klassen unterscheiden sollen, zahme und wilde Thiere; er schiebt aber die Reptilien als eine Mittelklasse ein, weil diese der naiven Betrachtung als etwas ganz Besonderes auffielen. — V. 25. Die Erde hat lebendige Wesen aus ihrem Schooße und Stoffe hervorgehen lassen, wie es der Schöpfer gewollt; die genannten drei Klassen der Thiere sind in ihrer Unterschiedenheit bereits vorhanden. Nun aber bildet sie erst Gott zu ihrer künstlerischen Vollendung aus. Denn wir dürfen das עָשָׂה in dieser Bedeutung und in seinem Verhältnisse zum vorausgehenden תּוֹצֵא הָאָרֶץ gewiß nicht übersehen, wie auch, daß in unserm Verse die נֶפֶשׁ חַיָּה des vorhergehenden vermißt wird, woraus zu ersehen, daß die Erde die Thiere nur als lebendige Stoffe hat hervorgehen lassen, welche jetzt Gott erst formt und bildet. So erklärt sich, warum es nicht heißen könne: Gott machte lebendige Wesen. V. 26. Es ist eine gewöhnliche Bemerkung der Ausleger, daß der Mensch als das Meisterstück der Schöpfung zuletzt aus Gottes Hand hervorgegangen. Auf diesen höchsten Act der Schöpfung deutet schon die feierliche Anrede Gottes an sich selbst. Er spricht im Bewußtseyn seiner ganzen weltschöpferischen Majestät; daher: „wir wollen machen", wie dort in der feierlichen Einweihungsscene Jes. 6, 8 die Stimme des himmlischen Königes an den Propheten sich also vernehmen läßt: „wer wird uns gehen?" Es ist bei diesem vielerklärten נַעֲשֶׂה weder an einen von dem Verf. nicht vollständig überwundenen und daher unvermerkt ihm entschlüpfenden Polytheismus, noch an einen sogenannten plural. deliberativ. zu denken; denn nach der hohen Besonnenheit, die das ganze Stück durch-

dringt, ist es höchst unwahrscheinlich, daß gerade bei dem bedeutendsten Schöpfungsacte der Verf. sich hätte von einer polytheistischen Idee beschleichen lassen sollen, wie es denn auch gar nicht einleuchten will, warum denn der Schöpfer sich mit sich selbst oder erst mit Andern berathe, ob er den Menschen machen wolle. Schlangen und Ungeziefer hätte er bereits hervorgebracht, aber bei der Bildung des Adam nach seinem Bilde hätte er sich erst bedacht?! — Der Verf. sagt nicht ausdrücklich, woraus Gott den Menschen geschaffen habe. Aber wenn wir auch nicht auf die Parallelstelle Kap. 2, 7 verweisen könnten, woraus erhellt, daß er ihn aus dem Staube der Erde gebildet, so würde schon das נַעֲשֶׂה uns darüber nicht in Zweifel lassen, welches, wie bereits bemerkt worden, auf die künstlerische Formung eines schon vorhandenen Stoffes hinweist, also auf Erde, nach V. 24, wie denn auch der Name אָדָם die Gestaltung aus Erde zu erkennen gibt; denn es liegt doch gewiß näher, die Bedeutung des Namens des Menschen in seiner Abstammung von der אֲדָמָה auch ohne Rücksicht auf Kap. 3, 19, als in seiner braunrothen Farbe (v. אָדַם, roth seyn) zu suchen, mit Bezug auf das Aussehn der Erde in Palästina, woraus aber nur hervorgeht, daß sie selbst daher ihre Benennung bekommen habe. So liegt denn in dem Namen des Menschen der bedeutungsvolle Sinn, daß er in seiner Erscheinung die ganze Erde repräsentire, sie in sein Bild als König und Herr derselben aufgenommen habe. Aber verdiente er auch nach seinem Grundstoffe vorzüglich den auf denselben bezüglichen Namen, so war er doch ein von allen übrigen, mit ihm durch gleiche Abstammung verwandten Geschöpfen unvergleichbar unterschiedenes Wesen. Denn Gott sagt: wir wollen ihn machen „in unsrem Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit." Der Ausdruck: „in unsrem Bilde" veranschaulicht die Gestaltung der Persönlichkeit wie in einer Form des göttlichen Wesens. צֶלֶם

ist eigentlich das Schattenbild, welches eine Gestalt von sich wirft (vgl. Ps. 39, 7), a r. צלם = ظلم dunkel seyn, wie σκιά. Der Schöpfer hat also den Menschen wie in seinem Schatten abgebildet. Diese Bezeichnung, genau erwogen, läßt über den vielfach erklärten Sinn des Ausdrucks keinen Zweifel übrig: daß nämlich der Mensch zwar das Bild Gottes an sich trage, aber nicht in dem vollen Lichte seiner ganzen Persönlichkeit, sondern nur wie in einem Schattenrisse, wobei also unser Verf. weit entfernt ist, dem Stammvater unsres Geschlechts absolut-göttliche Vollkommenheit als seine ursprüngliche Beschaffenheit zuzuschreiben. Diese einfach sich ergebende Auslegung wird verfehlt, wenn man בְּ in der Uebersetzung geradezu mit כְּ vertauscht: „nach unsrem Bilde", wo dann der Ausdruck seine individuell-sinnliche Wahrheit verliert und eine exegetische Mehrdeutigkeit erhält. Das zu seiner Erklärung hinzugefügte כִּדְמוּתֵנוּ bestätigt auch unsre Auffassung, mag man es nun durch „nach unsrer Gleichheit" oder „nach unsrer Aehnlichkeit" übersetzen, indem ja דְּמוּת immer doch das Bild im Gegensatze zum Wesen der Sache bezeichnet. Es beruht auf einer gänzlichen Verkennung des wichtigen Begriffes der Persönlichkeit, in dem sich die reine Geistigkeit einer in sich begründeten und wohl abgeschlossenen Besonderheit mit einer ihrem Wesen vollkommen entsprechenden Leiblichkeit des Daseyns untrennbar verknüpft, wenn man unter dem Bilde Gottes, in dem der Mensch geformt worden sey, bloß an den sichtbaren Abglanz der körperlich gefaßten Erscheinung Gottes denken will. Ausgeschlossen darf diese nach außen gekehrte Ebenbildlichkeit keineswegs werden, aber sie erschöpft nur unsren Ausdruck nicht. Schon die gleich folgende von Gott dem Menschen feierlichst ertheilte Vollmacht, zu herrschen über alle Geschöpfe, beweist, daß der Verf. mit seinem Worte den Sinn einer auch geistigen Gottähnlichkeit verbunden habe; denn diese Erinne-

rung an die Herrschaft des Menschen über die andern Geschöpfe kann doch unmöglich gegen alle logischen Denkgesetze von dem unmittelbar Vorhergehenden willkürlich losgerissen werden. Indem der Verf. aber das Gebieten des Menschen über die ganze Erde ausdrücklich namhaft macht, dürfen wir nicht übersehen, daß er dieses nur als eine ihm vorzüglich bemerkenswerthe Folge der Gottähnlichkeit beschreibend hervorhebt, wie denn dieses königliche Bewußtseyn, Stellvertreter des Schöpfers auf Erden zu seyn, auch den Dichter des 8. Psalms begeisterte. Am stärksten drückt sich dieses erhebende Gefühl der königlichen Stellvertretung Gottes in dem zwischen בַּבְּהֵמָה und בְּכָל־הָרֶמֶשׂ auffallend eingeschobenen בְּכָל־הָאָרֶץ aus, woran manche Ausleger solchen Anstoß nehmen, daß sie das ו wegstreichen, wodurch anscheinend mehr Harmonie in den Satz kömmt, obschon das כָּל im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden: „über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels" überflüssig erscheint, insofern nicht abzusehen, warum gerade die Erde allein durch den Begriff der Allheit auszuzeichnen gewesen. Aber selbst dieses unbeachtet gelassen, so wird diese durch eine kritisch-willkürliche Erleichterung der Textesschwierigkeit erzwungene Ebenmäßigkeit der vorderen Glieder durch das Mißverhältniß des letzten wieder gestört, wo die auf Erden kriechenden Gewürme noch besonders ins Auge gefaßt sind. Bleiben wir daher bei dem letzten Satze des Verses mit besonderer Aufmerksamkeit stehen, so werden wir im Verhältnisse zu dem unmittelbar vorhergehenden וּבְכָל־הָאָרֶץ eine Steigerung der beschreibenden Rede nicht verkennen. Der Verf. fühlt, indem er zur Bezeichnung der Thiere בְּהֵמָה setzt, welches er im vorhergehenden Verse zum Ausdrucke der zahmen gebraucht, daß er, um die Allheit des Thiergeschlechtes zusammenzufassen, statt nun noch einzelne Bezeichnungen folgen zu lassen, am kürzesten mit dem וּבְכָל־הָאָרֶץ abkomme, wo er dann nur

noch hinzusetzt, daß selbst das niedrige Gewürm, das auf der Erde krieche, nicht auszunehmen sey. V. 27. Wenn bei dem עָשָׂה im vorhergehenden Verse vorzugsweise an die kunstvolle Formung des Menschen aus Erde gedacht werden mußte, so soll jetzt durch das בָּרָא die Hervorbringung desselben als eines ganz neuen Geschöpfes bezeichnet werden. Der Mensch wurde aber dadurch specifisch von allen andern lebendigen Wesen unterschieden, daß ihn Gott in seinem Bilde schuf, und wir haben daher das וַיִּבְרָא und das בְּצַלְמוֹ in einen Begriff streng zusammenzufassen und im Tone der Rede unmittelbar mit einander zu verbinden. Auf das Bedeutendste wird dieser Act der göttlichen Schöpfungsthätigkeit durch die Wiederholung des Gedankens hervorgehoben: „im Bilde Gottes schuf er ihn", wobei noch besonders zu bemerken, daß, um den Adel der menschlichen Natur recht fühlbar zu machen, der Verf., statt das pron. person. von Gott, nun den höchsten Namen selbst gebraucht. In dem letzten Gliede übersehe man nicht das bestimmte Verhältniß des den ganzen Vers schließenden und stark zu betonenden אֹתָם zu dem am Ende des vorhergehenden Gliedes stehenden אֹתוֹ: im Bilde Gottes schuf er den Menschen in der Einheit, nach dem geschlechtlichen Unterschiede aber in der Mehrheit, d. i. nun in der Zweiheit. Irrig ist es, wenn man, um den sich von selbst ergebenden Sinn eines Paares (man übersehe auch dabei den bestimmten Artikel von אָדָם nicht, wodurch der Mensch als der Stammvater seines ganzen Geschlechts ausgezeichnet wird) aus der Stelle hinwegzuräumen, statt des Plurals den Dual verlangt; es kann ja nicht heißen: als ein Männliches und Weibliches schuf er sie beide, sondern die einfache Erklärung der Worte ist: zu einem Paare; eigentlich: zu einem Durchbohrenden und einer Durchbohrten schuf er sie; denn der sinnliche Ausdruck zur Bezeichnung des weiblichen Theiles des Menschen (נְקֵבָה von נָקַב, durchbohren)

verlangt einen gleichen für den männlichen, זָכָר aber wird nicht nur durch das arabische ذكر, sondern auch schon im Hebr. durch das verwandte דקר und im Aram. durch דְּקַר und ܕܩܪ in der angenommenen Bedeutung bestätigt. Ueber das Wie der Trennung des Adam in eine männliche und weibliche Hälfte bestimmt die Ueberlieferung nichts; erst im zweiten Kapitel vernehmen wir darüber einen genauen Bericht. V. 28. Der Schöpfer wiederholt die bereits oben gebrauchte Segensformel (V. 22), um auch dem Menschen die Kraft der Befruchtung und Selbstvermehrung mitzutheilen, fügt aber dem „füllet die Erde" das hochwichtige וְכִבְשֻׁהָ hinzu, womit er das V. 26 schon Gesagte in einem starken Worte noch einmal hervorkehrt, wie sich der Mensch die Erde im weitesten Sinne solle unterthan machen: denn dieses ist die Grundbedeutung des gebrauchten כָּבַשׁ, in der es mit dem früheren und unmittelbar wieder folgenden רָדָה übereinstimmt: die ganze Bewältigung der Materie durch den Geist in Kunst und Wissenschaft liegt in diesem einzigen centnerschweren Worte. V. 29 u. 30. Es wird zwar nicht bestimmt gesagt, daß dem Menschen auch der Genuß des Thierfleisches von Gott erlaubt worden sey, aber doch scheint derselbe nach der Gewalt, die er ihm über alle anderen lebendigen Geschöpfe gegeben, nicht gerade ausgeschlossen gewesen zu seyn; hier kömmt es nur darauf an, als einen Vorzug der Menschen vor den Thieren in Bezug auf die Nahrung hervorzuheben, daß der Herr jenen Gemüse und Baumfrüchte, diesen aber nur das grüne Gras angewiesen habe; denn das letztere wird unstreitig nur durch כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב bezeichnet, wobei man הִנֵּה נָתַתִּי aus dem vorigen Verse wieder herunterzunehmen hat. Indessen mag immer auch im Bewußtseyn des Verf. von dem ursprünglichen paradiesischen Zustande des Menschen die Tödtung der Thiere zu seiner Ernährung etwas Fremdes gewesen seyn, wie er denn aus einem gleichen Grunde auch nur von den vegetabili-

schen Speisen der Thiere redet und ihr sich wechselseitiges Verzehren ganz unberührt läßt. Wenn freilich die Lesart וְאֶת־כָּל־יֶרֶק, die wir in 15 codd. und von den LXX., Saad. und einigen codd. Targum. ausgedrückt finden, richtig wäre, dann würde mittelst einer künstlichen exegetischen Aushülfe, nach der אֵת nicht nur, sondern auch das לְ vor כָּל־חַיַּת durch „zugleich mit" zu geben sey, dem Menschen auch die Fleischspeise gestattet worden seyn; aber abgesehen von dem Zwange, den man namentlich jenem לְ praef. anthun muß, so spricht besonders die allzu weite Entfernung des כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב von den dem Menschen zur Nahrung bestimmten Kräutern und Früchten gegen jene Erklärung. V. 31. Der Schöpfer sieht nun auf die ganze Reihe seiner vollendeten Tagewerke zurück und spricht die feierliche Billigungsformel über sie aus. — Kap. 2, 1. Wenn man gewöhnlich urtheilt, daß erst mit dem 4ten Verse ein neues Kapitel beginnen solle und die drei ersten des gegenwärtigen zweiten den Schlußstein des ganzen Schöpfungsgebäudes bildeten, so müßte man unsrem Abtheiler doch dieses zugeben, daß nach der Schließung des Sechstagewerks ein Ruhepunkt und neuer Abschnitt eintrete. — Es ist hart, nach einem Zeugma, wie die Ausleger in der Regel thun, das suffix. an צְבָאָם auch auf אֶרֶץ zu beziehen, weßhalb wir schon bei Nehemia, der unsren Vers Kap. 9, 6 seines Buchs vor Augen gehabt zu haben scheint, die natürliche Auflösung finden: „der Himmel und sein ganzes Heer, die Erde und Alles, was darauf." Wir halten es dem Charakter unsres Verf. angemessener, da er eben bei der Schöpfung der leuchtenden Heere des Himmels mit besonderem Interesse verweilte, daß er diesen auch hier noch einmal eine Auszeichnung gebe und also das fragliche suffix. nur allein auf שָׁמַיִם zurück bezogen haben wolle: „so waren denn Himmel und Erde vollendet und sein ganzes Heer". V. 2 fällt וַיְכַל mit וַיִּשְׁבֹּת im zweiten Gliede des Verses in einen Begriff zusammen:

indem Gott am siebten Tage mit seinem Geschäfte fertig war, so ruhte er auch von demselben. Sicher will der Verf. mit seinem מִכָּל מְלַאכְתּוֹ das Fertigseyn ausdrücken. Wenn man freilich übersetzt: „es vollende Gott am siebten Tage sein Geschäft", so entsteht ein Widerspruch dagegen, daß er an demselben so geruht, daß er ihn als Ruhetag gesegnet und geweihet habe, und man begreift, wie die Lesart הַשִּׁשִּׁי sich habe bilden können, die offenbar aus der Bedenklichkeit über das fortgesetzte Arbeiten Gottes an seinem Ruhetage bei den Samar., LXX. und dem Syr. geflossen, während der Chald., die beiden Araber und Hieronymus unsern masorethischen Text darbieten. Und wirklich verdient schon aus exegetischem Grunde die von Hieronymus bezeugte Lesart den Vorzug, wenn wir bei dem Begriffe des Fertigwerdens mit der Arbeit den ganzen sechsten Tag in Betrachtung ziehen; denn dann konnte in Wahrheit nicht gesagt werden, daß Gott sein Geschäft an ihm vollendet habe, sondern dieses war, strenge genommen, erst am Schlusse desselben der Fall. Geht man von unsrem masorethischen Texte aus, so wirft das folgende „er ruhte am siebten Tage" das einzig richtige Licht auf den vorhergehenden zweideutigen Ausdruck; denn wenn Gott am siebten Tage von seinem Geschäfte ruhen wollte, so mußte er an demselben mit ihm fertig seyn. Auf diese Weise brauchen wir nicht zu der ungrammatischen Uebersetzung unsere Zuflucht zu nehmen: „er hatte sein Werk vollendet", da dem Hebräer das plusquamperf. fehlt. V. 3. Die Segnung des siebten Tages besteht eben in der Heiligung, d. i. in der festlichen Auszeichnung desselben vor anderen Tagen. In dem אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת „welches er schuf, um es zu machen", ist mit großer Bestimmtheit die ganze Arbeit der sechs Tagewerke beschrieben, indem Gott nicht bloß den Stoff ordnete und bildete, sondern ihn auch erst hervorbrachte. Es paßt also gar nicht, wenn man zur Erklärung des בָּרָא לַעֲשׂוֹת an die

Verbindung von יְדַבֵּר לֵאמֹר oder הִקְדִּיל לַעֲשׂוֹת u. a. m. erinnert, als fände hier nur eine Ergänzung des Verbums durch ein anderes statt.

Völlig unbegründet erscheint die Annahme einer Interpolation der drei ersten Verse zu Gunsten der Sabbathsfeier, wie dieß auch in neuester Zeit anerkannt worden ist; nur irrt man wieder darin, daß man die Kosmogonie überhaupt wegen des Sabbaths mitgetheilt denkt; denn das Schaffen Gottes und seine Arbeit bleibt nach dem einfachsten Eindrucke der ganzen Ueberlieferung immer die Hauptsache. V. 4. Das Wort תּוֹלְדוֹת nach seiner Abstammung von יָלַד und seinem im A. T. vorherrschenden Gebrauche von „Geschlechtsregistern" ist zur Bezeichnung der Entstehung Himmels und der Erde auffallend. Man übersetzt es zwar gewöhnlich durch „Geschichte" mit scheinbar berechtigter Berufung auf das Vorkommen dieser Bedeutung Kap. 25, 19; 37, 2, wie sich dieselbe auch aus der ursprünglichen und einfachsten Geschichtserzählung von selbst gebildet, aber man darf doch gewiß dabei das Eigentliche des Ausdrucks nicht übersehen; denn da wir es mit einer höchst einfachen Darstellung zu thun haben, so dürften wir wohl einen viel näher liegenden Ausdruck zur Bezeichnung des Gedankens erwarten, wie etwa: also wurden Himmel und Erde gebildet. Wir sollen aber, auf das Vorhergehende zurücksehend, mit unsrem Verf. gleichsam das Geschlechtsregister des Universums überblicken, wie er es nach seiner successiven Aufeinanderfolge in sechs Entwickelungen der göttlichen Schöpfung vor unsren Augen ausgebreitet. Und so folgt bei der bekannten Streitfrage, ob V. 4. auf das Frühere sich zurückbeziehe, oder den Anfang des Folgenden bilde, schon aus der genaueren Erwägung unsres Wortes die Entscheidung für die erstere Annahme. Aber in dem folgenden Stücke finden wir ja auch in der That keine Geschichte des Himmels und der Erde, sondern nur von der letzteren und zwar in beson-

derer Beziehung auf den Menschen ist die Rede. Bei ihr bleibt er nun vorzugsweise stehen und trägt zuerst von seiner Schöpfung und Trennung in Mann und Weib ergänzend nach, was er bei der nothwendigen Kürze des erhaben-poetischen Tones im ersten Kapitel nicht hatte ausführen dürfen. Aus diesem Grunde erklärt sich auch, warum er später אֶרֶץ dem שָׁמַיִם vorausgehen läßt.

2.

Ueber die göttliche Autorität der neutestamentlichen Schriften.

Von

Wilhelm Zarnack,
Diakonus zu Beeskow in der Prov. Brandenburg.

Wenn gegen die Autorität der neutestamentl. Schriften im Allgemeinen ein schärferer Angriff, als je bisher, von Dr. Strauß gewagt worden ist, wenn sich viele wackere Kämpfer gefunden haben, welche diesen Angriff auf demselben Boden, wo er geschah, auf dem der historischen Kritik, zurückzuweisen mit gutem Erfolge unternahmen, so erscheint es nicht nur als zweckmäßiges Beginnen, sondern als dringendes Bedürfniß, auch die göttliche Autorität dieser Schriften ausführlich zur Sprache zu bringen, oder mit andern Worten, wie der Herausgeber des litterarischen Anzeigers in einem der früheren Jahrgänge desselben dazu aufforderte, eine genauere Untersuchung des Dogmas von der Inspiration des N. T. anzustellen. Wenn sich nun der Verf. dieses Aufsatzes genöthigt fühlte, für sich selbst diese Arbeit vorzunehmen, wenn es ihm gelang, für sich eine be-

stimmte, beruhigende Ueberzeugung dadurch zu gewinnen, so hofft er, daß die gegenwärtige Erläuterung des wichtigen Gegenstandes, wenn sie auch nicht darauf Anspruch machen darf, irgend etwas durchaus Neues zu geben, doch dadurch, daß sie einige eigenthümlich modificirte Ansichten enthält, vorzüglich aber dadurch, daß sie Manches klar ausspricht, was vielen unserer Theologen unbestimmt und dunkel im Gemüthe liegt, nicht ganz unnütz seyn dürfte.

Die göttliche Autorität der Schrift überhaupt und namentlich des N. T., auf welche es uns hier ankommt, beruht auf der Inspiration ihrer Verfasser; unsere ganze Untersuchung läuft mithin auf Beantwortung der Fragen hinaus: Sind die neutestamentl. Schriftsteller und dadurch ihre Bücher inspirirt? und in welchem Sinne sind sie es?

Wir müssen von der, in unsrer Kirche nicht ohne patristische Autorität ausgebildeten, Erklärung der Inspiration ausgehen, daß sie eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes sey, wodurch er mittelst des h. Geistes die göttlichen Schriftsteller zum Aufsetzen ihrer Werke angetrieben, ihnen Sachen und Worte eingegeben und alle Irrthümer in dem theils vorher auf natürlichem Wege Erkundeten, theils eben göttlich Mitgetheilten verhütet habe. Und dürfen wir nun den ersten Theil der Erklärung, welcher den impulsus ad scribendum enthält, übergehen, so stellt sich die Frage so: Sind die neutestamentl. Schriften von solcher Beschaffenheit, daß sie im strengsten Sinne als frei von allen Irrthümern angesehen werden dürfen?

Da finden wir nun, wie es wenigstens erscheint, in ihnen nicht unbedeutende Differenzen. Wir wollen nur hier die verschiedenen Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas, die chronologische Abweichung der synoptischen Evv. von Johannes in Beziehung auf das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern und auf die Kreuzigung, — die größere

Divergenz, daß nach jenen 3 nur Galiläa, nach Johannes ebenso gut Judäa Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Christi ist, erwähnen, wollen ferner daran erinnern, daß Matth. im 24. Kap. Jesum so reden läßt, als ob er seine Wiederkunft zum letzten Gerichte als eins mit der Verwüstung des jüdischen Landes und noch zu Lebzeiten der damaligen Generation geschehend setzte, daß demgemäß die Apostel, namentlich Paulus, die Wiederkunft des Herrn als sehr nahe denken, — und nun fragen: Wie ist dieß alles zu erklären?

Da haben viele ältere und neuere Theologen, aus einem wohl erklärbaren, guten Gefühle bemüht, in der Schrift um jeden Preis Alles festzuhalten, zu unzähligen Hypothesen und gezwungenen Erklärungen ihre Zuflucht genommen (ich führe der Kürze wegen nur ein Beispiel, die auch von Olshausen erneuerte Vereinigung der Geschlechtsregister durch Annahme von Adoption und Leviratsehe, an). Wird nun durch dieses Verfahren etwas gewonnen? Und wenn das Aufstellen so gewagter Hypothesen auch nur darthun soll, daß das Behauptete doch nicht völlig undenkbar sey, ohne daß man damit sagen will, es sey wahrscheinlich so geschehen, stößt ein solches Verfahren nicht den Unbefangenen ab? Erregt es in ihm nicht das dem beabsichtigten gerade entgegengesetzte Gefühl, den Argwohn, daß die Sache selbst, die man auf solche Art beweisen will, wohl höchst unsicher, ja unwahrscheinlich seyn möge? Kommen dabei nicht ähnliche Kunststücke, wie bei Strauß, zum Vorscheine? Werden dadurch nicht gewandten Gegnern höchst gefährliche Waffen geboten? Und was wird am Ende dadurch gewonnen? Ein auch solchen Erklärern einwohnendes historisches Wahrheitsgefühl kann sich doch nicht überall verleugnen; man redet sich selbst doch nicht Alles ein und sieht sich gezwungen, der entgegengesetzten Ueberzeugung manche Concessionen zu machen, wodurch demnach die Strenge des Prinzips be-

einträchtigt wird. Warum also sollte man nicht lieber das Unleugbare gestehen, warum nicht aussprechen, was man halblaut sich selbst doch sagen muß: der Apostel Ansichten, wie sie in den neutestamentl. Büchern vorliegen, sind nicht durchweg im strengsten Sinne irrthumsfrei; es findet sich hie und da eine Meinung, die nicht gehörig begründet, eine Hoffnung auf die Zukunft, die im Einzelnen und Kleinen, wenn auch nicht im Großen und Ganzen, durch den Erfolg widerlegt ist, eine Auslegung der Worte Christi, welche seinem Sinne nicht ganz entspricht, eine Behandlung der alttestamentl. Stellen, eine Beweisführung aus ihnen, welche nur der Zeit, der eigenthümlichen und volksthümlichen Bildung der Apostel entspricht, für uns aber ihren Werth verloren hat, wie es sich z. B. mit dem Gewichte verhält, welches Paulus Galat. 3, 16. auf den Genes. 26, 4. gebrauchten Singular legt, und mit dem Gebrauche, den er von den Namen Sarah und Hagar Galat. 4, 24 ff. macht?

Oder zwingt uns etwa die Schrift, sie für inspirirt in dem Sinne der völligen Fehlerlosigkeit zu halten? Wir müssen uns diese Frage, um sie gründlich zu beantworten, in zwei auflösen, nämlich:

1) Erhellt aus der Schrift, daß die Verfasser der neutestamentl. Bücher sich bei dem Schreiben einer besonderen göttlichen Hülfe erfreuten, noch verschieden von ihrer allgemeinen Erfüllung mit dem h. Geiste, wodurch ihr geschriebenes Wort die volle Würde eines unfehlbaren Gotteswortes erhielte? — und 2) wenn dieß nicht erwiesen werden könnte, folgt aus ihrem Erfülltseyn mit dem Geiste im Allgemeinen, daß sie in sich und darum in allen ihren, gleichviel ob schriftlichen, oder mündlichen Aeußerungen von allem Irrthume frei gewesen seyen?

Was die erste Frage betrifft, so beruft man sich für die besondere Inspiration der heiligen Schriften vor

nehmlich auf 2 Petr. 1, 21. und 2 Tim. 3, 16. Die erstere Stelle ist wenig geeignet, den strengen Inspirationsbegriff zu stützen; sie sagt ja nur: die Prophetie des A. T. ist nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs; was die Propheten gesprochen haben, kam nicht aus ihrem natürlichen Vermögen, sondern Gott gab es ihnen durch überirdische Offenbarung (man denke, wie die Art solcher Offenbarungen z. B. erhellt aus Jes. 6. und Apgesch. 10); so war es erklärlich, daß jene heiligen Männer noch nicht den vollen Sinn des ihnen Gegebenen durchschauten, und daß auch ihre Zuhörer oder Leser diesen noch nicht vor der Erfüllung begriffen. Es kommt hier nicht darauf an, ob der 2. Brief Petri authentisch sey, oder nicht, indem das hier Ausgesprochene gewiß allgemeine Ueberzeugung der Apostel war; auf jeden Fall ist aber hier nicht von der Schrift im Ganzen, sondern von der προφητεία γραφῆς und von einem Walten des Geistes auch im λαλεῖν, nicht einer besondern assistentia im γράφειν, die Rede; somit kann die Stelle wohl gegen diejenigen, welche alle eigentlich göttliche Offenbarung in den Propheten, nicht gegen die, welche nur die absolute Unfehlbarkeit der Schrift, die Inspiration derselben im altorthodoxen Sinne, leugnen, mit Grund gebraucht werden.

Näher den Punkt, auf den es hier ankommt, treffend ist 2 Tim. 3, 16. Hier wird ausdrücklich die ganze Schrift des A. T. θεόπνευστος genannt. Man könnte freilich noch sagen, daß damit, wenn auch ein Wehen des Geistes durch alle Theile der Schrift, doch nicht eine vollständige Unfehlbarkeit derselben behauptet werde; aber wenn eine solche auch nicht nothwendig aus den Worten der Stelle sich ergibt, so möchte doch kaum geleugnet werden können, daß Paulus die Schriften des alten Bundes insgesammt für unfehlbar gehalten habe. Jedoch wenn einige Dogmatiker nun schließen: die Apostel halten das A. T. für inspirirt in jenem strengen Sinne; um so viel mehr müssen sie das

neue dafür halten, so heißt dieß höchst voreilig verfahren und die eignen Ansichten über den verhältnißmäßigen Werth der neutestamentlichen Schriften zu den alttestamentlichen ohne Weiteres auch den Aposteln beimessen. Wenn die Ansicht der neutestamentl. Schriftsteller über das A. T. bis ins Einzelne absolut bindend für uns seyn sollte, so müßte erst ihre Unfehlbarkeit feststehen, und selbst dann würde daraus für das N. T. noch wenig folgen. Die Sache scheint sich, nach unbefangenem Urtheile, durchaus so zu verhalten: die Jünger Christi halten jene heiligen Bücher, deren Entstehung sich im Dunkel der Vorzeit verliert, für inspirirt und unfehlbar; ihren eigenen Schriften aber, deren Ursprung sie kennen, von denen sie wissen, auf welche Art sie entstanden, vindiciren sie nicht dieselbe göttliche Würde. Sie thun dieß in Wahrheit nie und nirgends. Ein solches Unterlassen kann der, welcher weiß, daß das Verschweigen der wichtigsten Wahrheiten, um den Schein der Anmaßung zu vermeiden, nur von verstecktem Hochmuthe zeugen würde, nicht von ihrer Bescheidenheit ableiten. Es ist ebenso undenkbar, daß die Jünger beim Schreiben unbewußt vom Geiste geleitet worden seyen. Denn der Geist der Wahrheit ist auch ein Geist der Selbsterkenntniß, und sind sie sich seines Beistandes überhaupt bewußt, wie sie dieß so vielfältig beweisen, wie sollte es geschehen seyn, daß sie von dem noch hinzukommenden Beistande zum Schreiben nichts fühlten, nichts wußten? Wir sehen ferner, die Jünger des Herrn berufen sich, wo dazu alle Veranlassung gewesen wäre, durchaus nicht auf ihre Schriften als absolut entscheidend. Paulus überführt die Korinther im 2. Briefe nicht durch die unzweifelhafte Autorität des ersten, sondern das in jenem und in andern seiner Schriften Dargelegte sucht er noch in den folgenden Briefen zu beweisen. Würde er dieß mit einem anerkannt eigenen Worte Christi gethan haben? — Offenbar ordnet er auch die Autorität seines geschriebenen Wortes weit der Autorität Christi un-

ter; wäre das orthodoxe Dogma von der Inspiration aber gegründet, so ständen sie völlig gleich.

Es bleibt danach nur übrig, zu gestehen: ein besonderer Beistand des göttlichen Geistes bei dem Aufsetzen der neutestamentl. Bücher, der noch verschieden wäre von dem allgemeinen apostolischen Erfülltseyn mit dem Geiste, und der diese Bücher als nur Gottes Wort im eigentlichen Sinne enthaltend darstellte, ist aus jenen Hauptbeweisstellen nicht zu folgern. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Stellen der Schrift, welche zur Stützung der schroffen Inspirationstheorie angeführt zu werden pflegen. Wir können sie nach der Eintheilung von Hase (Hutterus redivivus, §. 45.) durchgehen. 1) Exod. 2, 27; Deut. 31, 19; Jes. 8, 1; Jer. 36, 2. Hier erhalten die Propheten den göttlichen Befehl zum Niederschreiben gewisser Offenbarungen; es läßt sich aber daraus weder dieß schließen, daß jedem Entschlusse zum Schreiben ein solcher unmittelbarer Befehl Gottes vorausgegangen sey, noch daß in den niedergeschriebenen Stücken kein Irrthum seyn könne. 2) Matth. 5, 17. Hier spricht Jesus die völlige Unverbrüchlichkeit jedes Buchstabens im Gesetz aus. Ist nun damit auch der ganze alttestamentl. Codex gemeint und wird ihm damit, den Ausspruch ganz wörtlich genommen, eine Autorität gesichert, die er nur durch jene Inspiration haben könnte, so müssen wir bedenken, daß Jesus selbst doch das A. T. mit einer solchen Freiheit behandelt, nach der es scheinen muß, es liege ihm am Buchstaben nicht so viel (er citirt z. B., wenigstens nach den Evangelisten, den Text der LXX., welcher dem Buchstaben nicht genau entspricht), daß die Praxis der Apostel ergibt, wie sie keinesweges das Wort des Herrn so verstanden haben können, als ob im eigentlichsten Sinne auch der geringste Buchstabe der Schrift heilig und unauflöslich sey. So bleiben uns nur zwei Erklärungen übrig: entweder wir nehmen an, Matthäus habe hier ebenso, wie Kap. 24, Jesu Wort nicht vollkom-

men genau wiedergegeben, — oder wir lassen, wie die alten Exegeten nothgedrungen thun, von der Strenge der Interpretation nach, und dann beweisen die Worte nicht mehr die wörtliche Unfehlbarkeit der alttestamentl. Schriften. Luk. 24, 27. thut doch nur dar, daß die Zukunft Christi den heiligen Männern unter dem alten Bunde durch göttliche Offenbarung so bekannt war, daß der Erfolg mit der Weissagung zusammentraf. Wenn der Verf. nun dieß für unleugbar hält, so scheint ihm daraus jene Inspiration, wie sie oben erklärt worden, keineswegs zu folgen. Nicht mehr liegt in den Worten Joh. 5, 39, — und will man zu diesen Aussprüchen noch Matth. 22, 41—45. fügen, so wird hier nichts weiter ausgesprochen, als daß Psalm 110. messianisch sey, und das kann er seyn ohne wörtliche Inspiration, wenn auch nicht ohne Offenbarung durch den göttlichen Geist, — wie denn auch nur durch Verwerfung der letzteren, nicht durch Ablegung der ersteren, die Schrift aufgelöst wird. 3) Die Stellen Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7 ff.; Apg. 1, 5; 2, 1 ff.; 4, 31. enthalten im Allgemeinen die Verheißung des Geistes und beweisen ihre Erfüllung, sagen aber nichts über den besondern Fall des Schreibens, weßhalb sie erst weiter unten berücksichtigt werden können. 4) Apg. 15, 28; 1 Kor. 2, 9 f.; Ephes. 3, 5; Gal. 1, 12. gehören ebenso wenig hierher, indem sie nur im Allgemeinen von wahrhaft göttlichen Offenbarungen durch den Geist reden, nicht von einer übernatürlichen besondern Hülfe beim Schreiben, — und freilich, wer jene leugnen wollte, widerspräche aller Schrift. 5) Mark. 16, 17; 1 Kor. 12, 1 ff.; 1 Joh. 2, 27, wozu man außer vielen andern Stellen noch Apg. 2, 5 ff. fügen kann, zeugen von außerordentlichen Gaben des Geistes, von denen auch erst später die Rede seyn kann. 6) Ebenso wenig gehören hierher Exod. 4, 12; Jer. 1, 9; Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12. u. s. w.

Wir kommen also auch hier auf das oben ausgespro-

chene Resultat zurück: die Inspiration der h. Schriftsteller, wie sie die ältere Dogmatik behauptet, als ein von der Erfüllung mit dem h. Geiste noch Verschiedenes, zu ihr Hinzukommendes, als eine Bewahrung vor allen, auch den geringfügigsten Irrthümern namentlich im Schreiben, erhellt nicht aus der Schrift.

Somit kommen wir zur Beantwortung des zweiten Theiles jener Doppelfrage: Folgt aus dem apostolischen Erfülltseyn mit dem Geiste die völlige Unfehlbarkeit der Jünger in sich und somit in allen ihren Aeußerungen?

Wir wenden uns zuerst zur Erklärung der verheißenden Worte Christi, Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12; Joh. Kap. 14—16, und fragen: Sind diese Worte so zu urgiren, daß man jenes Leiten in alle Wahrheit als Ausschließen alles Irrthums im strengsten Sinne faßt? oder mit andern Worten: Wird in der Verheißung, deren Meinung man doch unter Anderm auch aus der Erfüllung am Pfingstfeste erklären muß, eine so vollständige Veränderung der Jünger gesetzt, daß sie nur vorher natürliche, irrthumsfähige Menschen, von jener Stunde an aber reine, vollkommene Organe des h. Geistes, wenigstens in Beziehung auf die Erkenntniß, gewesen wären?

Mir scheinen die Aussprüche Jesu nicht so urgirt werden zu dürfen. Wenn Christus sagt, er werde dann nicht mehr in παροιμίαις, sondern παῤῥησίᾳ mit ihnen reden, so heißt das gewiß ebenso wenig, er habe vorher nur in παροιμίαις, gar nicht παῤῥησίᾳ zu ihnen reden dürfen, als es werde in seinem Worte ihnen von jener Stunde an nichts mehr παροιμία, sondern Alles durchleuchtend klar seyn; denn in demselben Zusammenhange nennt er die Jünger Freunde, indem er ihnen Alles kundgethan, was er vom Vater gehört; er bezeugt schon früher, daß dem Petrus nicht durch Fleisch und Blut, also nicht auf natürlichem Wege, die Ueberzeugung von seiner Würde gekommen sey, sondern vom Vater, mithin durch den Geist,

und Paulus, der doch den Geist nicht in geringerem Maße hatte, als die übrigen Apostel, sagt, daß ihm die unsichtbare Welt nur in αἰνίγμασιν erkennbar sey, was doch nicht wesentlich verschieden ist von παροιμίαις. Somit ist die Ansicht, daß Christus dort nur von einem relativen Unterschiede, von einem Mehr und Weniger rede, welche weiter unten genauer zu modificiren seyn wird, gewiß hinreichend begründet, und der johanneische Ausspruch, Ev. Joh. 7, 39, daß vor Christi Verklärung der Geist noch nicht da gewesen, darf darum nicht von einem absoluten Mangel des Geistes während des irdischen, niedrigen Lebens Jesu verstanden werden, wie darüber ja wohl kaum noch Verschiedenheit der Meinungen bestehen kann.

Der heilige Geist ist also am Pfingsttage nicht in absoluter Fülle über die Jünger gekommen. Nähmen wir dieß an, so stellten wir sie auch zu bedenklich Christo gleich. Hat der Herr sie auch annähernd Freunde, nicht Knechte nennen wollen, so waren sie doch über den Namen und Stand der Knechte nie durchaus erhaben; sie durften nie im strengen Sinne sagen: Wir und Christus sind eins; wer uns siehet, siehet den Herrn; so gab es auch für Einen nur, für Jesum, keine Geheimnisse im Reiche Gottes; für die Jünger blieben solche vorher und nachher.

Waren sie aber nicht allwissend; war von dem Rathe Gottes ihnen Vieles verborgen; führte der heilige Geist sie allmählich der schrankenlosen Erkenntniß näher, so daß sie dieselbe im irdischen Daseyn nie erreichten, so wäre dabei noch logisch möglich, daß sie sich nicht geirrt hätten; es ist ja verschieden, in Manchem unwissend seyn, und in Manchem sich irren; — manche Wahrheit nicht kennen, und Falsches meinen. Aber in der Wirklichkeit läßt sich nicht wohl denken, daß ein Mensch Manches nicht wissen und doch in keinem Stücke Falsches meinen sollte; vielmehr folgt, wie Schleiermacher einmal bemerkt, aus dem nicht Alles Wissen eigentlich auch das nichts absolut

Wissen; im Reiche Gottes hängt eine Erkenntniß so an der andern, daß jede von allen übrigen erst ihr rechtes Licht erhält; aus dem stückweisen Erkennen folgt auch das dunkle Erkennen (1 Kor. 13), und wenn durch das neue göttliche Leben, welches der h. Geist wirkt, doch nur allmählich der Teig durchsäuert werden kann, wenn dieser Geist doch des Menschen Seele nicht zu einer tabula rasa macht, auf die er täglich mehr schriebe; wenn im Gegentheile viel Eigenes im Menschen zurückbleibt, um von dem Göttlichen in fortschreitender Entwickelung überwunden zu werden, so ist es nothwendig, anzunehmen, daß in dem Bestreben, das übrig gebliebene Dunkel zu erhellen, Zusammenhang in das bruchstückweis Erkannte zu bringen, auch die eigenen Gedanken der Apostel einen bis zu einem gewissen Grade störenden Einfluß übten.

Es läßt sich ferner nicht denken, daß bei sittlicher Unvollkommenheit Freiheit von Irrthum bestehe; das Ebenbild Gottes ist ein einiges; es kann nicht in einer Beziehung, wie in der der Erkenntniß, vollendet seyn, während ihm in anderer, in der der Sittlichkeit, viel mangelte. Ganz deutlich wird dieß durch genaue Erwägung der bekannten Geschichte von des Petrus und Barnabas Schwachheit, Gal. 2, 11 ff., in deren Beurtheilung der treffliche Neander (in der Gesch. der apostol. Zeit) wohl irrt. Petrus that, um nur ihn zu erwähnen, sich der falschen Meinung der Judenchristen fügend, Unrecht. Wenn er die Sache aber so beurtheilt hätte, wie Paulus, würde er es gethan haben? Würde er, im klaren Bewußtseyn, er thue daran wider Gott, die Sünde begangen haben? Wenn dergleichen überhaupt vorkommt, so bezeugt es die äußerste Verstocktheit, welche wir dem irrenden Jünger gewiß nicht zutrauen dürfen; es geschah vielmehr ohne Zweifel in ihm, wie in uns allen die Sünde zur That wird; man disputirt sich die Bedenklichkeiten hinweg, das Bewußtseyn des Rechten wird durch Furcht und Begier verdunkelt; und so

irrte Petrus wenigstens vorübergehend in einem Punkte der christlichen Lehre, der dem Paulus so wichtig scheint, daß er das Aufgeben desselben einem gänzlichen Abfalle von Christo gleich setzt. Wo aber Irrthum in der Seele ist, wird er auch durch Worte offenbar. Es wird unter jenen Judenchristen, zu denen sich Petrus damals, mit Zurücksetzung der Brüder aus den Heiden, hielt, ohne Zweifel auch die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zur Sprache gekommen seyn, und dürfen wir glauben, daß Petrus sich da ohne Irrthum darüber geäußert habe? Das ist wohl undenkbar.

Paulus setzt ferner voraus, daß in den vom Geiste Erfüllten mancherlei Irrthümer übrig seyen; es herrscht ja Differenz der Meinungen, welche durch gegenseitige Verständigung ausgeglichen werden muß, und wenn er, zur Stützung seiner Autorität, sich auf den ihm gegebenen Geist beruft, 1 Kor. 7, 40, so tritt er damit nur der Anmaßung Solcher entgegen, welche, weil sie den Geist empfangen, ihren Willen für Gesetz erklärten, und sagt: Ich bin nicht geringer, als sie; wir stehen uns gleich; haben sie den Geist, ich habe ihn auch.

Sagt man dagegen, wie Viele thun, die Apostel seyen, wenn auch im Privatleben dem Irrthume unterworfen, doch in ihren amtlichen Aeußerungen unfehlbar gewesen, so ist dieß zuerst eine unerwiesene Voraussetzung, und dann ist der Unterschied zwischen Privatäußerungen und amtlichen nicht mit Bestimmtheit festzustellen. Man darf wohl behaupten, die Apostel fühlten sich überall in ihrem Berufe, der eben war, auf alle Weise, durch Privatgespräch und öffentliche Predigt, durch häusliches und kirchliches Leben Herzen für das Himmelreich zu gewinnen, und so ist jener Unterschied nur ein relativer und fließender. Soll aber daraus die Unfehlbarkeit der neutestamentlichen Schriften bewiesen werden, so ist auch in ihnen gar nicht auszumachen, was amtlich und nichtamtlich sey. Wenn

Lukas für den Theophilus Evangelium und Apostelgeschichte aufsetzt, thut er das freundschaftlich, oder von Amtswegen? und wenn das letztere, was hatte er für ein bestimmtes Amt? Wenn Paulus dem Philemon schreibt, so möchte man diesem Briefe am allerwenigsten einen amtlichen Charakter beilegen, und hat er darum eine geringere Autorität, als andere seiner Briefe? — Wenn der Verf. durchaus nicht leugnet, daß die Apostel in wichtigen Angelegenheiten der Kirche und da, wo sie sich vorzüglich in ihrem heiligen Berufe fühlen, auch kräftiger vom Geiste durchdrungen werden, so läßt sich doch daraus eine absolute Unfehlbarkeit ihrer Schriften nicht darthun.

Mithin ist eine Inspiration der h. Schriftsteller als Ausschließung jedes Irrthums, wonach namentlich die neutestamentl. Bücher ohne menschlichen, störenden Einfluß entstanden, im absoluten Sinne nur göttlich wären, aus der Schrift nicht zu erweisen; ja es ist eine solche Inspiration nicht einmal denkbar, man müßte sie denn als ein ganz mechanisches Dictiren fassen und die Eigenthümlichkeiten der Anschauungs- und Darstellungsweise von einer Accommodation des h. Geistes ableiten, was doch kaum ein Dogmatiker unserer Zeit wagen möchte.

Es gibt allerdings einen ekstatischen Zustand, in dem das niedrige Bewußtseyn zurücktritt und menschliche Gedanken nicht merklich einwirken. Von einem solchen redet Jesaias, Kap. 6; in einem solchen befand sich Petrus nach Apostelgesch. 10; in demselben Paulus zuweilen, z. B. auf der Reise nach Damascus (denn nach seiner eignen Erzählung, Apostelgesch. 22, 9, war die vernommene Stimme nur innerlich zu vernehmen, den Begleitern unhörbar) und nach 2 Kor. 12, 1 ff. Hier darf man wohl annehmen, daß die göttliche Kraft überwiegend und herrschend war. Dem schließt sich der Zustand an, in welchem die ersten Christen in Zungen redeten und weissagten; aber wenn es selbst von einem solchen heißt: πνεύματα προφητῶν προ-

φήταις ὑποτάσσεται, 1 Kor. 14, 32, wie viel weniger kann der Zustand des besonnenen Ueberlegens, wie er bei dem Schreiben und Dictiren vorwaltet, als ein solcher angesehen werden, in dem der heilige Geist die Jünger mit Vernichtung alles ihnen Eigenen zu seinen reinen Organen machte? — Bei aller Erfüllung durch den h. Geist, vornehmlich in dem ruhigen, besonnenen Zustande, muß man vielmehr zwei Factoren unterscheiden, die göttliche und die menschliche Thätigkeit. Die göttliche bleibt dieselbe, es ist derselbe, einige Geist; er wirkt aber in den verschiedenen menschlichen Persönlichkeiten verschieden nach Maßgabe der Umstände, vornehmlich aber nach Verhältniß ihrer Empfänglichkeit und Renitenz. — Nur wo jene völlig unbegrenzt und diese gar nicht vorhanden, wo keine einwohnende Sünde und Finsterniß ist, wie in Christo, kann das Wort des dann ohne Maß vom Geiste erfüllten Menschen vollkommen gleich Gottes Worte gesetzt werden. Auch wir haben ja den Geist; doch können wir von keinem Worte, das wir sprechen, wenn es nicht bloß Wiederholung des Wortes Christi ist, im strengen Sinne behaupten, es sey Gottes Wort, und ist nun auch, wie die Geschichte unwidersprechlich lehrt, in jenen ersten Christen der h. Geist in einem reicheren Maße und mit einer wunderbareren Wirksamkeit gewesen, als in uns, so haben sie ihn doch immer in einem Maße, nicht vollkommen, gehabt, so können sie durch ihn nur im Maße, nicht absolut, in alle Wahrheit geleitet und vor allem Irrthume bewahrt worden seyn.

Ist nun aber die Lehre von der Inspiration der neutestamentl. Schriften in dem Sinne, wie sie eine absolute Unfehlbarkeit bedingen würde, nicht schriftgemäß, so fragen wir: Wie hat sie sich bilden können? Auf welchem Grunde ist sie erbaut? Was hat die alten Dogmatiker bestimmt, sie so auszubilden? Was haben die Vertheidiger des alten Systems noch heute für Gründe, sie festhalten zu wollen?

Wenn der schärfste Gegensatz gegen den Pelagianismus der reformatorischen Dogmatik zum Grunde lag; wenn die Ansicht derselben von der Erbsünde als einer totalen Unfähigkeit zu allem göttlich Guten in Beziehung auf die Erkenntniß, wie auf das Thun, eine bestimmte, über allen Zweifel erhabene, vollkommen göttliche Autorität forderte, so glaubt man diese nur begründen zu können durch den strengsten Begriff von der Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift, die allein Glaubensartikel gründen sollte. Diesen Begriff fand man als allgemein geltende Ansicht der Kirche vor; man durfte ihn nur bestimmter hervorheben und genauer ausbilden; ihn zu begründen, erschien als weniger nothwendig, da er von keinem mächtigen Gegner bekämpft ward. So vergaß man bald, wie Luther, von einem tiefen, innigen Wahrheitsgefühle geleitet, die Schranken einer starren Consequenz durchbrochen und die Schrift mit großer Freisinnigkeit behandelt hatte, und gefiel sich darin, den Inspirationsbegriff immer consequenter und dadurch schroffer zu fassen. — War im Unwiedergebornen in Wahrheit keine Spur von Gefühl für die göttlichen Dinge übrig, so mußte ein mit voller göttlicher Autorität bewaffneter Buchstabe dastehen; es reichte nicht mehr hin, den Inhalt der Bibel für fehlerfrei zu erklären; man ging so weit, eine göttliche Bewahrung vor Irrthum in der Punctation des hebräischen Codex anzunehmen, und da selbst so der lutherische Glaube noch nicht bestimmt genug gewährleistet war, indem verschiedene Erklärung möglich blieb, so fuhr man fort, die Symbole, in denen die Streitpunkte mit viel größerer Genauigkeit und Schärfe bestimmt waren, ebenso, wie die Schrift, für unfehlbar zu halten. Wenn man dabei noch die Autorität der Bibel als der norma normans von der der Symbole als der norma normata unterschied, so war dieß doch im Grunde unwesentlich, — denn daß Irrthümer in den lutherischen Glaubensbekenntnissen enthalten seyen, durch Mißverstand

der norma normans, gab doch keiner der alten Dogmatiker zu. — Wenn nun, nachdem schon durch die calixtische und spenersche Schule an diesem harten Steinhause der Orthodoxie, aus welchem bei der größten Vollständigkeit und Unverletzbarkeit der Außenmauern, der innerliche, geistliche Gehalt des Glaubens fast entflohen war, gerüttelt worden, endlich der Rationalismus der neueren Zeit von dem alten Gebäude der Dogmatik nichts übrig gelassen hat; wenn er sein loses Spiel nur durch die Ansicht, daß die Schrift gar nicht inspirirt sey, daß überhaupt im Christenthume keine eigentliche, übermenschliche Offenbarung gegeben sey, treiben konnte, so ist eine starre Anhänglichkeit vieler unserer gläubigen Theologen an dem alten Inspirationsbegriff aus dem Gegensatze gegen jenes destruirende Princip sehr erklärlich. Man hat sich in den theologischen Streitigkeiten überzeugen müssen, wie die gerühmte Vernunft doch in concreto nichts Bestimmtes, Sicheres über die höchsten Gegenstände des Denkens und Lebens lehre, wie, was dem Einen vernünftig erscheint, von dem Andern für absurd erklärt wird, während es dem ruhigen Beobachter scheinen muß, Vernunft und Unvernunft sey zwischen den Streitenden ziemlich gleich vertheilt. Man hat sich aus der ängstlichen Unsicherheit zur gläubigen Anerkennung einer höheren Autorität gewandt und hat geglaubt, sich diese nicht anders, als durch Annahme eines inspirirten Wortes sichern zu können. Wenn man sich nun auch, von allen Seiten gedrängt, mancherlei Concessionen zu machen genöthigt sah, welche eigentlich die Regel schon aufhoben, so hat man sich dennoch den Begriff so gut, wie möglich, zu bewahren gesucht, und so gibt es unter unseren gläubigen Theologen (der Laien nicht einmal zu gedenken) viele, welchen es dünkt, als ob mit der alten Inspirationstheorie der Grund des Glaubens aufgegeben und mit der Einräumung einiger Irrthümer im N. T. dem kecken Verfahren des Rationalismus Thor und

Thür geöffnet würde, die, auf Erscheinungen, wie das strauß'sche Werk hinzeigend, aussprechen: das muß daraus werden.

Aber sucht man einen Grund und Boden der Ueberzeugung, auf dem man feststehen könne, so muß dieser zuerst feststehen; wie es sich aber mit jener Inspirationstheorie verhalte, ist aus dem Vorhergehenden klar geworden; sie entbehrt des biblischen Beweises; wer sie sich aneignen will, muß sie willkürlich auf Menschenwort annehmen. Und was wird nun daraus? Fällt bei näherer Kenntniß der Theologie, ja wenn man sich nach dem Rathe Einiger auch dagegen verschließen wollte und könnte, fällt bei genauerer Kenntniß der h. Schrift selbst nicht die unsichere, durch Menschenwillkür erbaute Grundlage zusammen und mit ihr das ganze dermalige Gebäude des Glaubens? Wird man sich dann, in der Zeit der Anfechtung, mit jenem Beweise für die Inspiration trösten können, der da setzt, sie sey nothwendig, wenn die Offenbarung überhaupt nützlich seyn solle? Wird der Gedanke sich nicht aufdrängen: Wäre die Ueberzeugung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift wirklich als Grundlage des Glaubens nothwendig, so würde diese Lehre bestimmt in der Bibel ausgesprochen seyn, da doch nun im Gegentheil ihr ganzer Inhalt dagegen spricht? Und fällt man nicht durch diese Art der Beweisführung in das übel berüchtigte Verfahren des Rationalismus hinein? Wenn man sagt: Gott konnte anders keine Offenbarung geben; — er mußte für ihre genaue und unfehlbare Ueberlieferung sorgen, heißt das nicht, das Verhältniß unserer Erkenntniß zu der unerforschlichen göttlichen Weisheit verkennen? — Nein, anmaßlicher Mensch, es ist deine Sache nicht, zu sagen: So mußte Gott thun, also hat er so gethan, sondern in stiller Erwartung der Wunder, die du schauen werdest, den verborgenen Wegen Gottes nachzugehen, zu

forschen: Wie hat Gott gethan? und dich mit freudigem Danke in seinen Willen zu schicken. Thust du nicht so, dann straft sich deine Unbesonnenheit früher oder später; in der Zeit der Anfechtung fällt der auf Menschenautorität, d. h. auf Sand, gebaute Glaube zusammen.

Und wenn man sich selbst überreden könnte, die orthodoxe Inspirationstheorie sey wohl begründet, so hätte man darin doch noch nicht den gesuchten unantastbaren Grund des Glaubens; es bedürfte für jene ängstlichen, am Buchstaben haftenden Christen noch eines andern. Es müßten die h. Bücher zunächst durch übernatürliche Leitung der Abschreiber von Zusätzen, Glossemen, Schreibefehlern so frei erhalten seyn, daß für jeden Buchstaben und Punkt feststände, was göttlich autorisirter Text wäre. Dann wären noch an tausend Stellen verschiedene Erklärungen möglich, und so bedürfte es der inspirirten Exegeten; es müßte, weil doch die große Mehrzahl der Christen die Schrift nicht in den Ursprachen lesen kann, in jeder Landessprache eine göttlich autorisirte Uebersetzung geben, sollte anders ihr Glaube nicht auf Menschenwort beruhen; es bedürfte auch noch der inspirirten Erklärung der Uebersetzungen, indem auch diese verschiedene Erklärungen zulassen. — Man antwortet, dieses Apparates bedürfe es nicht, denn ein unbefangener, wahrheitliebender Sinn, der an Gottes Wort nicht mäkeln will, sondern die Erkenntniß zum Heile der Seele sucht, werde die richtige Erklärung wohl treffen. Ganz wohl, ich bin davon gleichmäßig überzeugt, aber ein so reines Herz, durch die Gnade vorbereitet und befähigt, Gott zu schauen, wird auch von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden ohne Kenntniß des Inspirationsbegriffs. Freilich wenn zwei Menschen von gleich reinem Gemüthe, z. B. ein Nathanael und ein Cornelius, die Schrift lesen, so werden die Glaubensbekenntnisse, welche sich jeder von ihnen

daraus bildet, noch in unwesentlicheren Dingen verschieden seyn; so soll es aber auch seyn, und eine größere allgemeine Uebereinstimmung wird nur durch die neue Willkür, daß man den Symbolen eine der Schrift gleiche Würde beimißt, erzielt werden können. Mithin, will man sich nicht immer weiter in grundlose Voraussetzungen, wähnend, damit einen festen Grund des Glaubens zu erbauen, verlieren, so leistet das alte Dogma von der Inspiration der Schrift gar nicht einmal, was es soll. Und so wäre auch von dieser Seite keine Ursache da, es unverändert festzuhalten.

Nachdem wir uns aber durch diese negativen Erläuterungen den Weg gebahnt haben, schreiten wir zur positiven Beantwortung der Frage: **Wie verhält es sich mit der göttlichen Autorität der neutestamentlichen Schriften?**

Hier kommt es nun zuerst darauf an, auf rein historischem Wege die **menschliche** Glaubwürdigkeit jener Bücher darzuthun; ein anderes Verfahren ist durchaus unzulässig; jede dogmatische Argumentation muß, wenn man nicht zuvor mit dem historischen Beweise aufs Reine gekommen ist, an dem Fehler leiden, daß sie voraussetzt, was erst erwiesen werden soll. Und namentlich in der neuesten Zeit, wenn durch den Angriff von Strauß auch kein Stein von dem historischen Fundamente des Glaubens unangetastet geblieben ist, und wenn das Niederreißen durch eine anmaßliche, kecke Kritik geschah, so muß dieß Fundament durch eine bessere Kritik wieder aufgebaut werden. — Wenn diese nur den unerlaßlichen Forderungen entspricht, wenn sie in einem ernsten, dem heiligen Gegenstande angemessenen, aufrichtig wahrheitliebenden Sinne geübt wird, so wird sie die beiden Abwege, auf welche sie so oft gerathen, gleichmäßig vermeiden, nämlich den des dreisten Uebermuthes, der des Aufspürens von angeblichen

Mängeln des alten Gebäudes, des Rüttelns und schonungslosen Niederreißens kein Ende kennt, und den des listig sophistischen Vertheidigens des unhaltbaren Alten, bloß weil es hergebracht und der trägen Gewohnheit lieb geworden ist. So wird sie die unzweifelhafte Echtheit der bei Weitem meisten neutestamentl. Schriften in ein helles Licht stellen und zu dem Resultate führen, daß in der Aufnahme derjenigen, welche man nicht mit derselben Evidenz als echt urchristlich erweisen kann, die alte Kirche unter Beistand des heiligen Geistes durch ein sehr richtiges Gefühl geleitet worden sey, indem, mit sehr wenigen Modificationen, derselbe Geist und Glaube in ihnen, wie in den unzweifelhaften, herrschend, sie von den apokryphischen und häretischen auf das Bestimmteste unterscheidet, daß die Kirche wohl in dem Urtheile, daß ein neutestamentl. Buch von diesem oder jenem Verfasser herrühre, zuweilen, nicht aber in dem, ob eine Schrift apostolischen Sinnes und Charakters sey, geirrt habe.

So treten zuvörderst diese heiligen Schriften in eine Reihe mit den vollkommen sichern Documenten der Profangeschichte, und dieß ist ihre menschliche Autorität. Sind wir nun von dieser fest überzeugt, so steht uns das Bild, welches sie vom Erlöser und von den Zuständen der urchristlichen Zeit geben, aus der sie unmittelbar hervorgehen, als unbezweifelt da. Mag es seyn, daß in der Mittheilung von Reden und Thatsachen einzelne Fehler vorkämen, wenigstens solche, welche die Wahrheit dieses Bildes wesentlich alterirten, können von den h. Schriftstellern, schon weil sie einfache, unbefangene, wahrheitliebende, weder durch falsche wissenschaftliche Theorien verschrobene, noch durch irdisches Interesse verführte Männer sind, nicht begangen worden seyn. — Zu diesem Bilde der ersten Gemeinde gehört aber durchaus wesentlich, ja als der alles Andere bedingende Grundzug, die Er-

füllung der ersten Christen mit dem heiligen Geiste, und es sollte denkbar seyn, daß Alles, was wir davon in der Schrift lesen, wenn nicht ersonnen sey, doch auf falscher Erklärung natürlicher Thatsachen beruhe? Der Schreiber dieses wenigstens muß gestehen, daß ihm kein Factum der älteren Geschichte gewisser beglaubigt erscheint, als dieß: Christus hat den Seinigen den heiligen Geist als übermenschlich kräftigen Lehrer und Führer verheißen, und dieses Wort ist auf eine unzweifelhaft erkennbare Weise in Erfüllung gegangen. Dieß Walten des Geistes motivirt ja so sehr die ganze Entwickelung der Kirche mit ihren wichtigsten Thatsachen, daß, wenn es hinweggedacht wird, die ganze älteste Geschichte der Kirche unerklärbar wird. So wird ja, um nur eins anzuführen, Petrus erst durch den auf Cornelius und die Seinen ebenso, wie auf die Apostel am Pfingsttage, fallenden Geist gründlich überzeugt, daß, den Heiden die Aufnahme weigern, heiße, wider Gott streiten; — durch seine Erzählung der Begebenheit erlangen die Gläubigen zu Jerusalem sodann dieselbe praktische Ueberzeugung, und diese wird Grund, daß die christlichen Missionäre sich auch an die Heiden wenden, so daß also durch dieses Factum die Praxis der Kirche fest entschieden wird.

Der heilige Geist fällt aber auf die Gläubigen der apostolischen Zeit überall in derselben wunderbaren Weise, so daß, wo dieß noch nicht geschehen, die Aufnahme in das Reich Christi noch nicht als vollständig angesehen wird (Apostelgesch. 8, 14 ff.; 19, 1 ff.). Derselbe verklärt ihnen Christum und erhält sie in enger Gemeinschaft mit ihm und dem Vater; er leitet sie in alle Wahrheit, aber schon wegen seiner Allgemeinheit gibt er den zuerst von ihm erfüllten Jüngern keine völlig entscheidende, gebietende Autorität über die andern Christen; wo sie eine solche in gewissem Maße in Anspruch nehmen, thun sie es nicht

als Inhaber des Geistes, sondern als Augenzeugen des Lebens Christi (Apostelgesch. 1, 21—22) und als von ihm berufene, mit der Leitung der gesammten Kirche beauftragte Diener (κλητοὶ ἀπόστολοι).

Dieser Geist nun führt die Christen überhaupt und namentlich die Apostel nicht so in alle Wahrheit, daß er sie auf einmal mit ihrem ganzen Strome überschüttete, sondern so, daß er sie im allmählichen Fortschreiten von Stufe zu Stufe hebt und in der lebendigen Wechselwirkung der Heiligung und Erkenntniß zu immer reineren Gefäßen seiner göttlichen Herrlichkeit bildet.

Die Gläubigen sind aber nicht zu allen Zeiten gleich voll des Geistes. Sie befinden sich zuweilen im ekstatischen Zustande; sie erhalten in solchem und in Träumen unmittelbare Offenbarungen (s. weiter oben); es werden ihnen überhaupt solche, oft ist nicht genauer gesagt, wie? zu Theil, vergl. z. B. Apostelgesch. 20, 23; 21, 11. u. s. w. — Der gewöhnlichste Erfolg und Ausdruck des Hingenommenseyns vom Geiste ist das προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν, letzteres mit so weitem Zurücktreten des gewöhnlichen menschlichen Bewußtseyns, daß es für die γλώσσαις λαλοῦντες der ἑρμηνεύοντες bedarf. — Auf solche Art werden den Gläubigen unmittelbar die Befehle Gottes gegeben; sie erhalten so auch Kunde desjenigen göttlichen Willens, der nicht im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Worte Christi steht (so konnte ja aus Jesu Worten auf keine Weise folgen, daß gerade Paulus der Heiden Bote werden sollte, oder daß er nach Macedonien gehen müßte). Es tritt hier das Vermitteltseyn aller Offenbarungen Gottes an die Gläubigen durch Christum nicht so deutlich hervor.

Solche Augenblicke der höchsten ἐνέργεια des Geistes, wenn sie auch selten sind, können schon an sich nicht ohne Einfluß auf den übrigen Verlauf des innern Lebens seyn;

die Christen sind in allen übrigen Augenblicken nicht leer vom Geiste, aber er wirkt hier stiller, so zu sagen, natürlicher, nicht als neue Offenbarungen mittheilend, sondern an das Wort des Erlösers erinnernd, es erklärend, seine Anwendung auf alle Lebensverhältnisse zeigend. — Die Wirksamkeit des Geistes senkt sich auch tief herab, so z. B. erscheint sie in jener Zeit der Schwachheit Petri; nie verschwindet sie ganz, so lange der Glaube bleibt, denn gänzliche Leerheit vom Geiste wäre völlige Trennung von Christo. Zwischen beiden Extremen, dem fast gänzlichen Hingenommenseyn von der überwältigenden Kraft des Geistes und dem beinahe Verlassenseyn von ihm, bewegt sich überhaupt das christliche Leben, und so auch in der apostolischen Zeit. — Aber kräftiger, intensiver in den Einzelnen ist damals dieser Geist; je weniger der Sauerteig die ganze Masse durchsäuert hat, desto mehr ist er auf einen Punkt concentrirt. Die Kräfte der neuen Schöpfung regen sich lebendiger in der frischen Jugend; daher zur Zeit Christi und der Apostel auch die Wunder, welche sich, ohne daß eine bestimmte Zeit ihres Aufhörens angegeben werden könnte, allmählich verlieren. Seit aber der heilige Geist Gemeingut einer sehr ausgebreiteten Kirche geworden ist, verliert sich mehr und mehr seine plötzliche Gewalt; er kommt immer weniger dem Windesbrausen, immer mehr der sanft wehenden Morgenluft ähnlich. Wenn man darum die ersten Gläubigen als Inspirirte den späteren als Nichtinspirirten entgegensetzen will, so darf man nur nie vergessen, daß der Gegensatz einzig und allein ein relativer, gradueller seyn kann. Aber auch aus diesem relativen Unterschiede ergibt sich, daß den h. Schriftstellern nicht allein um ihres Umganges mit Jesu willen, nicht allein wegen ihres unmittelbaren Lebens in der Gemeinde, deren Zustand ihre Bücher bezeugen, sondern auch durch den Geist, der ursprünglich kräftig über sie gekommen, eine bei Weitem

größere Autorität beizumessen sey, als den späteren Christen, daß, wenn der Späteren Lehre erst nach dem N. T. beurtheilt werden kann, die Bücher des N. T. selbst die jedes Urtheil über Christliches und Unchristliches bestimmende Norm abgeben. Diese Autorität, welche sie als Werke der ursprünglich wunderbar vom Geiste Erfüllten besitzen, ist ihre göttliche Autorität.

Wenn nun die eben gegebenen Bestimmungen sich mit unabweislicher Gewißheit aus der Geschichte der ältesten Kirche ergeben, so lassen sie noch das Bedürfniß einer genaueren Fassung übrig. Diese aber zu finden, ist das eigentlich Schwierige, ja es leuchtet ein, daß die Aufgabe gar nicht vollständig, sondern nur annähernd gelöst werden kann, und dieses nur will der Verf. versuchen.

Wir finden, daß viele Dogmatiker die Unfehlbarkeit der h. Schriftsteller nur auf die Glaubenslehren, andere nur auf die Fundamentalartikel bezogen haben. Diese Bestimmung ist, noch ganz abgesehen von ihrer Begründung, sehr ungenau. Denn was ist Glaubensartikel? und wie unterscheidet er sich von der bloßen Historie? Die Geschichte Christi ist ja vorzüglich Gegenstand des Glaubens. Und welche sind die Fundamentalartikel? Die Dogmatik ist darüber nicht einig. — Gestehen wir aber dieß, so kommen wir doch über diese Bestimmungen nicht weit hinaus; nur dürften wir Ursache haben, sie anders zu modificiren.

Der h. Geist nämlich ist, wenn auch nach Maß und Aeußerungen verschieden, im Grunde derselbe in den Aposteln und in uns. Wir kennen ihn aber aus eigener Erfahrung als einen religiösen Geist, in die Wahrheit der Erkenntniß, der Empfindung und des Wandels gleichmäßig einführend. Sehen wir nun von jenen besondern, nur in einzelnen Augenblicken gegebenen Offenbarungen, die sich nach Bedürfniß auf rein äußerliche Dinge beziehen

konnten (wie jene Kunde, die dem Ananias von der Wohnung des Paulus, Apostelgesch. 9, 11, dem Cornelius von dem Aufenthaltsorte des Petrus kam, Apostelgesch. 10,6), weil sie offenbar nicht von dem regelmäßigen Walten des Geistes ausgehen, sondern zu demselben hinzukommen, ganz ab, so leuchtet ein, daß das Licht des Geistes am hellsten auf den Mittelpunkt des Heils schien, wie das schon in Luther's Wort liegt, der die Inspiration der Schriften daran, ob sie Christum treiben, zu prüfen lehrt. Die Jünger wurden praktisch und theoretisch zugleich über die Centralwahrheit des Evangeliums, die Erlösung durch Christum, belehrt; praktisch, indem die Erfahrung des durch den Geist geweckten inneren Lebens ihnen bezeugte, daß nur in Christo das Heil sey, und sie mit lebhaftem Widerwillen gegen Alles, was in Lehre und Leben diesem Heile zuwider war, erfüllte. Dieß Licht verbreitete sich dann von dem Mittelpunkte aus und fiel, allmählich abgestumpft, schwächer auf die weiter entfernten Partien. — Wo die Apostel mehr amtlich auftraten, fühlten sie sich dann auch natürlich inniger und kräftiger vom Geiste des Herrn durchdrungen, sowie der christliche Prediger sich auch heute auf der Kanzel und am Altare lebendiger von Gott beseelt findet. — Was aber die bloß historischen Dinge betrifft (denn von den wichtigsten Grundwahrheiten herabsteigend kommen wir auch auf solche im N. T. berichtete Sachen, welche an sich nicht in der geringsten Beziehung zum Frieden bringenden und heiligenden Glauben stehen, z. B. ob die Gefährten Pauli vor Damaskus das Licht gesehen, die Stimme nicht gehört, was Paulus selbst Apostelgesch. 22, 9. u. a. O., oder die Stimme nur gehört, das Licht nicht gesehen haben, was Lukas Apostelgesch. 9, 7. erzählt), so kann man mit Zuversicht behaupten, daß der h. Geist die Jünger ebenso vor Leichtgläubigkeit, wie vor dem leichtsinnigen Uebertreiben

und Ausschmücken der Thatsachen bewahrte, was wir auch unter uns als intellectuellen und moralischen Fehler ansehen, und daß er sie mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und jener ἀκρίβεια, deren sich Lukas rühmt und die ihm von Dr. Tholuck neuerlich treffend vindicirt worden ist, zu reden und zu schreiben lehrte.

Weiter dürfen wir nicht gehen; es ist unmöglich, dem geringfügigsten Buchstaben der h. Schrift jene göttliche Autorität, wie sie die alte lutherische Dogmatik zu ihrem Gebrauche erdachte, zuzuschreiben; Zeit ist es geworden, daß die Theologie jene Vorstellung aufgebe. — Somit wäre die ursprüngliche Frage beantwortet; der Verfasser würde aber glauben, seiner Aufgabe sehr unvollkommen genügt zu haben, wenn er nicht auf die sich nothwendig anschließende Untersuchung einginge: Welchen Einfluß hat diese veränderte Ueberzeugung auf die Behandlung der neutestamentl. Schriften und die Feststellung des Glaubensinhalts aus ihnen?

Wenn sich die oben ausgeführte Ansicht allgemeine Geltung verschafft, wie nach des Verf. Ueberzeugung die religiöse und wissenschaftliche Bewegung unserer Zeit darauf hinarbeitet, so kann sich jene Methode der Dogmatik, die, ausgehend von dem schroffsten Gegensatze gegen den Pelagianismus, das menschliche Verderben bis zum Mangel jedes Ueberrestes von gutem, reinem Wahrheitsgefühle übertreibend, sich nur auf den Buchstaben der Schrift gründen zu können meint, freilich nicht halten. Wenn ihre Begründer sich durch Andeutungen in ganz einzelnen Schriftstellen zur Behauptung der wichtigsten Weltansichten legitimirt glaubten (z. B. den Untergang der Welt durch Feuer nach 2 Petr. 3, 7, die Höllenfahrt Christi nach 1 Petr. 3, 19, die Erneuerung der Creatur nach Röm. 8, 18 ff., einzig weil sie dort angedeutet sind, als unleugbare und hoch-

wichtige Glaubenswahrheiten aufstellten), wenn sie durch Zusammenstellen von mancherlei Aussprüchen der Schrift ohne Rücksicht auf ihren verschiedenen Charakter, ob sie nun streng didaktisch, ob poetisch, ob rhetorisch seyen, eine künstliche Mosaik bildeten, so kann ihr Thun sich uns nicht mehr empfehlen. Aber mag immerhin die harte Muschelschale, welche nach Gottes Willen eine gute Zeit lang das Kleinod des Glaubens bewahren und schützen sollte, zerbrechen, die edle Perle wird damit nicht zerstört werden. Jene Dogmatik in ihrem bloß dialektischen Verfahren, das fast nothwendig früher oder später auf den Abweg eines bloß sophistischen Klügelns an der Wahrheit führt, entspricht den Forderungen nicht, welche das christliche Bewußtseyn unserer Zeit an die Theologie macht. Sie hat die Opposition der freier Gesinnten, der wissenschaftlich und religiös Erregbareren durch die, wenn auch in guter Absicht angewandte, doch, man darf wohl sagen, unheilige Art, mit der sie den gesunden Fruchtbaum des Glaubens theils zu groben Balken behaute, theils zu künstlichem Spielwerke zerschnitzte, nothwendig gegen sich gewaffnet. Der Sinn der neuen Theologie wendet sich von einem solchen Verfahren offenbar ab. Eine tiefsinnigere, gemüthlichere und, wenn man das Wort nicht mißverstehen will, mystische Behandlung der Dogmatik, in welcher de Wette (in einer früheren Recension der troxler'schen Logik in den Studien und Kritiken) die endliche Vereinigung des Supernaturalismus und Rationalismus ahnt, thut unserer Zeit noth; — und einer solchen ist unsere Ansicht der h. Schrift im höchsten Grade günstig.

Man nimmt dieselbe in diesem Sinne als die glaubwürdige Urkunde eines göttlichen Werks, das von dem Gottmenschen Jesus Christus ausging, aufgesetzt von denen, welche nicht nur vermöge ihres Lebens mit Jesu und

in der ersten Gemeinde die Wahrheit des Bezeugten am beßten kannten, sondern auch durch eine lebendigere Kraft des h. Geistes vorzugsweise befähigt waren, sie mitzutheilen. Man glaubt dann freilich nicht mehr, aus ganz einzeln stehenden Andeutungen in der Schrift die wichtigsten Wahrheiten herleiten zu können, man entsagt dem noch immer allzu gewöhnlichen Gebrauche, die dogmatischen Lehrbücher mit unzähligen Citaten einzelner Stellen, im bunten Gemisch aus dem A. und N. T., aus den Büchern Mosis und den Propheten, den Evangelien und der Apokalypse, auszustatten, aber man wendet sich dafür dem Schriftgebrauche im Ganzen und Großen zu, wie ihn Schleiermacher empfohlen und anzuwenden begonnen hat. Man hält nur das als wesentlich zum christlichen Glauben gehörig, was, den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Lebens, unser Verhältniß durch den Erlöser zu Gott, betreffend, als allgemeine Ueberzeugung der Jünger des Herrn dasteht, — und läßt mancherlei biblische Ansichten, die mehr in das Gebiet der Natur- und Weltweisheit gehören, auf sich beruhen.

Erscheint das hier Ausgesprochene nun zu unbestimmt, zu sehr dem Mißbrauche ausgesetzt; sieht es aus, als setzten wir damit die Vernunft, als zum Scheiden des Unwesentlichen vom Wesentlichen berufen, über das geoffenbarte Wort Gottes, so ist das eben nur Schein. — Wir sind vielmehr überzeugt, daß nicht die menschliche Vernunft in concreto, sondern der Geist Gottes in alle Wahrheit leitet, daß jene an sich nur ein schlafender Keim ist, der durch die göttliche Offenbarung befruchtet werden muß. Wir wenden nur an und dehnen weiter aus, was auch die alte Dogmatik, gewissermaßen im Widerspruche mit ihrem Systeme, zu setzen durch die Schrift gedrungen war, daß nämlich der Einzelne, wie die Kirche, nur durch den Geist Gottes in die christliche Erkenntniß eingeführt werden kann. —

Wenn aber jener Keim befruchtet worden, wenn die vorbereitende Gnade das Gemüth gelehrt hat, in der Offenbarung das Heil zu suchen, so wird dieß redliche Gemüth durch den in der Schrift kräftig waltenden Geist mehr und mehr erweckt, derselbe Geist wird durch das Mittel der Schrift in ihm erzeugt — und in der Wechselwirkung des Lebens und Erkennens, der Kraft und Einsicht, des Forschens in der Schrift und der Reflexion über die eigenen Gemüthszustände wird allmählich das Räthsel gelöst, wird der Unterschied zwischen dem Wesentlicheren und Gleichgültigeren in der Schrift annähernd gefunden, wird auch in Beziehung auf das letztere die ehrfurchtsvolle Behandlung der heiligen Urkunden, die ihrem Ursprunge und Inhalte geziemt, hinreichend gesichert. Ist es doch ausgemacht, daß Niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater, daß Niemand glaubt, der nicht durch die Gnade zu immer tieferer Erkenntniß der Wahrheit, daß nur in Christo das Heil ist, geführt worden ist. Und wo nun ein Gemüth so von Gott geführt wird, da bedarf es keiner menschlich gearbeiteten Fesseln, wie jener Inspirationstheorie, um zu verhüten, daß es nicht zu weit geführt werde; davor sichert am bestimmtesten jener innere Führer. Dem hat unsere protestantische Kirche vertraut, indem sie, echt freisinnig, dem Volke die Schrift in die Hände gab, — und auf den wollen wir ferner getrost bauen. Eine durchgehende Uebereinstimmung der Ueberzeugung bis ins Einzelnste und Kleinste wird freilich so nicht für den Augenblick erzielt werden können. Doch auch mit der Annahme einer absolut vor Irrthum sichernden Inspiration hat man ja nie eine solche zu Stande bringen können. Die Voraussetzungen, welche das innere Leben der Menschen, ihre Gemüthserfahrung, gibt, bringt einmal Jeder zur Lesung der Schrift mit; was ihm da unter der Führung Gottes gewiß geworden ist, kann und darf er um keiner Theorie

willen aufgeben. Selig nur, wer mit aufrichtigem, einfältigem Gemüthe, mit reinem Herzen sein inneres Wesen betrachtet; er wird Gott schauen in dem Erlöser; — die Schrift öffnet ihm mit der reicheren Selbsterkenntniß zugleich die Tiefen der Gotteserkenntniß, und so wird in allen redlich Gott suchenden Herzen ein im Wesentlichen gleicher Glaube erzeugt. Anders aber soll es auch nicht seyn; Gott hat uns keinen göttlichen Buchstaben, den man nur auswendig lernen dürfte, um der Wahrheit gewiß zu seyn, geben, er hat uns die theoretische Wahrheit nur im Kampfe des innern Lebens erringen lassen, christliches Leben im Gemüthe und Verstande nur zugleich wachsen lassen wollen. — Sehen wir noch alle in einem Spiegel, im dunkeln Worte, erkennen wir alle nur stückweise, so wäre mit der völligen Uebereinstimmung auch eine jeglichen Fortschritt ausschließende Verhärtung gesetzt. Im Gegentheil aber, wir sollen im liebevollen Vereine der verschiedenen Kräfte, von Einem Geiste geleitet, streben und forschen nach dem Himmelreiche der endlosen Wahrheit, und das Ziel, welches erst am Ende der ganzen Entwickelung erreicht werden kann, ist, daß die ganze Kirche werde wie ein vollkommener Mann nach dem Maße des männlichen Alters Christi. Zu diesem Ziele will Gott die Kirche gewiß noch durch manche Entwickelungsstufen führen, und darf der kurzsichtige Mensch einen ahnenden Blick in den noch verhüllten Rath des Herrn wagen, so möchte der Verf. dieses Aufsatzes als eine der wichtigsten derselben diese nennen, wohin eben die ganze Bildung unserer Zeit zu führen scheint, nämlich die, auf welcher ein todter Buchstaben-, Gedächtniß- und Verstandesglaube, der zum Herzen und Leben der Menschen in keiner Beziehung steht, gar nicht mehr gefunden werden dürfte. Je mehr nämlich die bloß menschlichen Theorien und Beweise, welche den Glauben stützen sollen, in ihrer Unerweisbarkeit erkannt wer-

den, desto mehr wird Jeder, den sein Herz nicht zum Erlöser zieht, auch im verstandesmäßigen Bekenntnisse von ihm fern bleiben; desto mehr wird zwischen denen, welche glauben, und denen, die nicht glauben, ein totaler Unterschied des Gemüthes bestehen; desto weniger wird sich irgend Jemand täuschen können, ob er ein Christ sey, oder nicht; desto mehr wird die Kirche gereinigt werden, indem, wer nicht dem Herzen nach zu ihr gehört, auch der Meinung und Ansicht nach von ihr sich ausschließen wird. Und wenn Gott uns dahin führen wollte, — wer will wider ihn kämpfen? Ein Jeder aber, der mit starrer Anhänglichkeit für unhaltbare Menschensatzungen kämpft, ist in Gefahr, als ein wider Gott Streitender erfunden zu werden.

Somit hätte der Verf. seine Ueberzeugung weitläufig ausgesprochen und motivirt. Ist es danach noch nöthig, daß er sich gegen den Vorwurf einer destructiven Tendenz verwahre? Es gibt leider eine nicht geringe Anzahl von Solchen, denen, während sie sich der ausgezeichnetsten Glaubensfestigkeit rühmen, es ganz entgeht, daß dasjenige, was sie an sich so hoch schätzen, großentheils Folge eines betrübenden Mangels an wissenschaftlicher und religiöser Erregbarkeit ist, und die darum mit dem Urtheile, daß solche Untersuchungen schon den Stab über die christliche Gesinnung ihres Urhebers brechen, sehr rasch bei der Hand sind. Den etwaigen Beschuldigungen Solcher darf aber der Schreiber dieses getrost sein Bewußtseyn entgegenstellen, welches ihm bezeugt, daß gerade im Gegentheile nur die Tendenz zum Aufbauen ihn genöthigt hat, diese Untersuchung anzustellen. — Wenn ihm lange Zeit die Meinung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift im unklaren Bewußtseyn heilig war; wenn es ihm schien, als sey diese das einzige, unveränderliche Fundament des Glaubens; wenn er im redlichen Suchen nach der Frieden ge-

benden Wahrheit der Erkenntniß und des Lebens auf allen jenen vorher aufgedeckten Irrwegen selbst einige Schritte that; wenn dagegen allmählich das zuerst mit unheimlicher Unklarheit und Gewalt sich aufdrängende Gefühl der Unhaltbarkeit jenes Grundes ihn um die Bewahrung des ganzen Glaubensinhalts ängstlich besorgt machte, mußte er sich nicht nach Gewißheit sehnen? Und wenn die Untersuchung ergab, daß in jenem Fundamente manche verwitterte Steine waren, durfte er sich scheuen, diese auszubrechen und durch feste zu ergänzen? Wenn er sich nun dadurch im frohen Besitze des erquickenden, befreienden Glaubens an den Erlöser gesichert fühlt, war es zu tadeln, daß er zum Nutzen mancher Brüder, die sich in demselben Falle mit ihm befinden, seine innigste Ueberzeugung in einer streng wissenschaftlichen Zeitschrift aussprach?

Recensionen.

1.

Christliche Polemik von Dr. Karl Heinrich Sack, ordentlichem Professor der Theologie zu Bonn. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1836. 367 S. 8.

Erster Artikel.

Indem ich mich anschicke, die vorliegende Schrift einer öffentlichen Kritik zu unterwerfen, und dabei mein persönliches Verhältniß überdenke, droht mir eben dieß alles Recht dazu zu nehmen. Der Verfasser ist mir seit vielen Jahren auf das Innigste befreundet, nicht bloß als ehemaliger College. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen wissen wir uns in der kirchlichen, theologischen Gesinnung, sowie in der wissenschaftlichen Richtung wesentlich Eins. Auch theile ich mit ihm seit längerer Zeit die Freude und Arbeit an der hier vorgetragenen Wissenschaft, und ohne Verabredung befinden wir uns dabei auf demselben Wege. Und da der Verfasser außerdem die Güte gehabt, dieß Verhältniß durch eine herzliche Dedication auch öffentlich zu bezeugen, so scheint, wenn der alte Kanon der Unparteilichkeit noch in seiner strengen Einseitigkeit gilt, in der That Alles zusammenzutreffen, um mich als einen doppelt und dreifach Parteiischen von der öffentlichen Kritik über dieses Buch auszuschließen.

Wenn ich nun dessenungeachtet mich nicht davon abhalten lasse, so verkenne ich nicht, daß jener Kanon ein nothwendiger Zaun oder Riegel ist gegen parteimachende

Umtriebe. Aber wer sich davon frei weiß, gegen den ist auch das Gesetz nicht. Zu einer unparteiischen Kritik gehört vor Allem, daß man nicht nur die Schrift, sondern auch den Schriftsteller selbst recht versteht, nämlich eben jene aus diesem. Wie nun, sollte dazu der Freund nicht geeigneter seyn, als der Fremde, der erst kennen lernen muß, und der Gleichgültige oder gar Abgeneigte, der nur schwer eingeht? Die echte Freundschaft ist die beste Auslegerin; sie mißversteht am wenigsten. Und wenn bei ihr die Wahrheit immer die höhere, gemeinsame Freundin, magis amica, oder strenger gesagt, die unbedingte Herrin bleibt, was fürchtet man für die Kritik? Hat die Wahrheit an der Verschiedenheit der Gaben und Richtungen ihre Freude und Lust, so hat sie auch am Streite der Geister ihren Gewinn. Und so werden Freunde, wenn sie an einander Kritik üben um der Wahrheit willen, weder Verschiedenheit, noch Streit, noch offenen Tadel scheuen. Aber besteht die Kritik nur im Tadel, nur im Zwiespalt, nicht auch in der Zustimmung? Allerdings gebraucht die Wahrheit in ihrem kritischen Dienste auch Solche, die einander fremd, ja feind sind; sie will in Liebe und Haß, im Streit und Frieden offenbar und bewährt werden. Aber eben deßwegen hat die freundschaftliche Disputation oder Besprechung so gut ihr Recht und ihren Nutzen, wie jede andere. Und so scheue ich mich nicht, von diesem Rechte hier Gebrauch zu machen, wie ich hoffe, ohne Schaden der Wissenschaft.

Das Buch ist gut geschrieben, kurz und bündig, vielleicht hie und da etwas zu gebunden, im besten Sinne aber geistreich und lebendig, in einem gebildeten, reinlichen Style. Immer ein Lob, hier aber um so bedeutender, da es gilt, eine bedenklich und unlieb gewordene Wissenschaft von Neuem zu empfehlen. Dazu gehört auch eine empfehlende Form. Aber das Hauptverdienst des

Buches ist, daß es seinem Inhalte nach, um modern zu sprechen, eine theologische und kirchliche Nothwendigkeit ist, d. h. ein wesentliches Bedürfniß der Kirche und Theologie zum ersten Male vollständig und bestimmt ausdrückt und für den Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt.

Die ältere theologische Polemik war seit länger, als einem halben Jahrhunderte litterarisch entschlafen. Ihr Tod schien ebenso erwünscht, als unvermeidlich. Im Fortschritte des kirchlichen Lebens entsprach sie der Praxis nicht recht mehr, hemmte dieselbe. Sie erörterte Streitpunkte, die kein wahres Interesse mehr hatten; die neu entstandenen, tiefer greifenden lagen außer ihrem Bereiche. Als eine unorganische Mischform entstanden und fortgebildet, konnte sie der andringenden Gewalt neuer organischer Bildungen auf den verwandten theologischen Gebieten nicht widerstehen. So starb sie doppelt. Aber ihre eigentliche Seele, die polemische Praxis, älter, als die Theorie, fast so alt, wie die Kirche selbst, konnte nicht sterben. Eine wesentliche Lebensform der irdischen Kirche, gleicherweise bedingt durch die Irrthumsfähigkeit, wie durch die unzerstörbare Wahrheitskraft derselben, ist sie in irgend einem Grade immer wirksam vorhanden in der Kirche. Es war also eine Täuschung, wenn man glaubte, mit der älteren Polemik auch die polemische Praxis hingerichtet oder abgeschafft zu haben.

Es liegt in der wesentlichen Beziehung der Theologie zur Kirche, die kirchliche Praxis durchweg mit ihrer Theorie zu begleiten, dieselbe wissenschaftlich zu organisiren, zu corrigiren. So mußte auch in dem Grade, in welchem die neuere polemische Praxis lebhafter und somit auch verwickelter und schwieriger wurde, eine neue polemische Theorie entstehen. Die fortschreitende encyklopädische Organisation der neueren Theologie konnte einen so wesentlichen Punkt der Praxis nicht ohne Wissenschaft lassen. Schleiermacher hat als Encyklopädiker das unbestrittene

Verdienst, die wissenschaftliche Nothwendigkeit einer neuen theologischen Polemik zuerst klar und bestimmt aufgewiesen zu haben. Er bezeichnete ihren Platz, als Gegenstück der Apologetik, in der philosophischen Theologie und entwarf das allgemeine Schema der neuen Gestaltung. Seitdem zweifelt wohl Niemand an der Nothwendigkeit der Restauration der Polemik. Allein so lange man bloß bei der formellen, encyklopädischen Schematisirung stehen bleibt, ist es unmöglich, über Stellung, Umfang und Methode der regenerirten Wissenschaft einig zu werden. Selbst der Begriff derselben schwankt noch a). Nur eine vollständige

a) Es ist interessant, die verschiedenen Ansichten der neueren theologischen Encyklopädisten hier kurz zusammenzustellen. Rösselt betrachtete die Polemik als den zweiten Theil der systematischen Theologie, als Anhang der Dogmatik, ebenso Kleucker, nur daß dieser sie bestimmt definirte als die nothwendige kritische Rechtfertigung der eigentlich geoffenbarten Religionswahrheiten, inwiefern sie systematisch geordnet seyen. Planck und Schmidt gaben die Polemik in dieser Gestalt mit Recht ganz auf. Jene kritische Rechtfertigung gehört wesentlich zum vollen Vortrage der Dogmatik. Was etwa noch von Differenz der kirchlichen Lehrbegriffe außer der Dogmatik zu besprechen ist, faßten Beide besser in der sogenannten Symbolik zusammen. So vor Schleiermacher. Nach ihm wird die Polemik wieder in den Encyklopädien aufgeführt, aber von Stäudlin z. B. fast ganz in der alten Weise, als ein Anhang zur Dogmatik und Moral, seltsam genug zusammengestellt mit der Mystik, die ihr vorangeht als wäre diese eine besondere theologische Disciplin, und mit der Apologetik und Symbolik, die ihr folgen. Aehnlich Francke, der aber glücklicher Weise die Mystik wegläßt und die system. Theologie sich in folgender Reihe entwickeln läßt: Dogmatik, Ethik, Apologetik, Symbolik und Polemik. In diesem Zusammenhange ist die Polemik nichts weiter, als die streitende Seite der Symbolik. So schien der reformatorische Wink von Schleiermacher wie verloren. Die Polemik mit der Apologetik zusammen der ganzen Theologie unter dem ehrenvollen Namen der philosophischen Theologie voranzustellen, schien zu parador. Nur der vortreffliche katholische Theolog Dr. Drey, für den Schleiermacher nicht vergebens geschrieben, folgte ihm

Ausführung im Stoffe selbst kann die encyklopädisch entworfenen Schemata corrigiren und den Streit zur Ent-

---

darin, daß er die Polemik nebst der Apologetik zu den beiden integrirenden Theilen der Grundlegung der eigentlich wissenschaftlichen Theologie, der Dogmatik und Moral, machte, welcher nach seinem Schema die historische Theologie mit Einschluß der Exegetik vorangeht. Allein er sah die Polemik nur als eine Apologetik des Positiven gegen das Positive an, während er der eigentlichen Apologetik die Vertheidigung des Positiven gegen das Natürliche in der Religion zuwies. Seine Ausführung ist besser, als sein Begriff, denn er kommt doch am Ende fast auf denselben Inhalt der Polemik, wie Schleiermacher. Unter den protestantischen Theologen hat dann Danz zwar die Polemik wieder in der alten Art aufgefaßt, als die Lehre von den dogmatischen Streitigkeiten, als die streitende Symbolik, der es aber gut anstehe, sich mit der Irenik und Henotik zu vereinigen, aber neu ist und ein guter Griff, daß er ihr einen Platz in der praktischen Theologie anweist, unmittelbar nach der Pragmatik des Kirchendienstes. Nur hat er diese Stellung der Polemik gar nicht so benutzt, wie er konnte, um ihren Begriff und ihre Methode nach Schleiermacher's Vorgange zu regeneriren. Es hat mich Wunder genommen, daß mein Freund Hagenbach in seiner vortrefflichen Encyklopädie den guten Gedanken von Danz nicht weiter benutzt hat. Er stellt die Polemik nebst der Apologetik, die ihr vorangeht, verbunden mit der Irenik, die gar keine Wissenschaft für sich ist, hinter die Dogmatik, und bestimmt ihren Begriff so, daß er sagt, die Polemik im weitern und formalen Sinne sey gegen alles Krankhafte in der Kirche und theologischen Wissenschaft gerichtet. Das ist nach Schleiermacher. Aber dieser würde nie gesagt haben, die Polemik habe auch das Kranke in der theologischen Wissenschaft zu behandeln. Und in der That ist die theologische Krankheit immer in und an der Kirche und nicht verschieden von der kirchlichen. Wenn dann aber Hagenbach sogar sagt, daß die Polemik sich auch nach außen hin in Verbindung mit der Apologetik geltend machen könne, so gibt er den schleiermacher'schen Begriff ganz auf. Er unterscheidet von der Polemik im weiteren Sinne oder der allgemeinen die besondere protestantische, welche formell auf der Voraussetzung beruhe, daß die Idee des Christenthumes geschichtlich am reinsten in der evangelisch-protestantischen Kirche ausgebildet sey, materiell aber auf der sogenann-

scheidung bringen. Hierin finde ich die Nothwendigkeit des vorliegenden Buches von der rein wissenschaftlichen Seite, abgesehen von den besondern Zeiterscheinungen. Indem es im Wesentlichen Schleiermachers Begriff und Schema von der Wissenschaft realisirt, gestattet es eine distinctere Prüfung desselben, als bisher möglich war.

---

ten Symbolik oder der comparativen Dogmatik, und weist ihr das Geschäft an, den protest. Lehrbegriff in seiner relativen Wahrheit gegen die andern kirchlichen Lehrbegriffe, namentlich gegen das römisch-katholische Princip und das separatistisch sectirerische ins Licht zu setzen. Mit dieser Vermischung des älteren und neueren Begriffs läßt sich nicht weiter kommen. Nur das wird durch Hagenbach's Erörterung klar, daß es große Schwierigkeit hat, die allgemeine Polemik nach Schleiermacher's Begriff ohne ihren concreten Inhalt, den sie durch die historische und systematische Theologie erst bekommt, zu halten. Zuletzt ist noch zu erwähnen, wie Rosenkranz in seiner Encyklopädie die Polemik begriffen und gestellt hat. In dem theologischen Kreise, den er construirt, geht die Theologie von der Speculation, der speculativen Construction des Christenthums, unabhängig von der Erscheinung desselben, aus, bewegt sich dann weiter durch die historische Erscheinung, den historischen Stoff des Christenthumes hindurch, und schließt mit der praktischen Theologie als der Erkenntniß der Formen, worin die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Diese praktische Theologie ist einerseits vermittelt durch die historische, andererseits durch die speculative Theologie. In diesem zweiten, dem speculativen Vermittlungsmoment, entsteht nun innerhalb der praktischen Theologie, unter der Rubrik des Kirchenregiments, nach der symbolischen Theologie und dem Kirchenrechte die Theologie vorzugsweise, welche, ausgehend von dem Bestreben, die besondere Gestalt der Kirche als die wahrhafte, der Idee angemessene, beweisen zu wollen, eben dieß in der zwiefachen Wissenschaft der Polemik und Apologetik thut, in jener alle anderen Gestalten der Religion als nicht absolut mit ihrer Idee congruirende widerlegend, in dieser die besondere Gestalt der Kirche als in sich selbst wahr und vernünftig rechtfertigend. — Hierin ist mitten im Dunkel der hegel'schen Formulirung ein wirklicher Fortschritt.

Aber nicht geringer ist die Nothwendigkeit des Buches von der kirchlich praktischen Seite, in besonderer Beziehung auf die Erscheinungen der Gegenwart.

Seit der neueren Epoche und Krisis im europäischen Völkerleben (ich meine die seit dem Ende des 18ten Jhdts.) ist die Macht des Gegensatzes und somit der Stoff des Streites auf dem kirchlichen Gebiete größer, als je geworden. Die Gegensätze mögen früher mannichfaltiger gewesen seyn, auch wohl kirchen- und sectenstiftender. Ein großer Theil derselben ist verschwunden oder abgestumpft. Manche frühere Streitfragen sind aus der Kirche in die Schule verwiesen worden und haben sich hier in rein gelehrte Disputation aufgelöst. Die neueren Gegensätze und Streitfragen in der Kirche sind einfacher, aber schärfer und zerreißender geworden; sie gehen an die Wurzeln und entscheiden über Leben und Tod. Es zeugt dieß von der tiefsten Lebensaufregung. Die daraus hervorgehende Frische und allseitige Bewegung ist etwas Erfreuliches. Aber auf der andern Seite ist auch, je tiefer die Krisis greift, desto mächtiger der immer noch in der Kirche vorhandene Krankheitsstoff, der chronische, wie der acute, hervorgebrochen und hat sich in neuen, immer gefährlicheren Krankheitsformen über die Kirche verbreitet. Die Krankheitsprocesse sind schleuniger und dabei offener, als je. Das ist das Gute, aber auch das Schlimme und Unanständige der modernen kirchlichen Publicität, jener kirchlichen Zeitungslitteratur, welche alle Fenster und Thüren der Kirche aufgemacht und auch wohl an Dächern und Wänden rüttelt, damit Alles immer mehr in freier Luft und wie auf dem Markte lebe und sterbe.

Es ist eine eigene Erscheinung, die Polemik soll ursprünglich die Kirche von ihren Krankheiten reinigen, heilen. Aber, wie oft, so ist sie auch jetzt zum Theile selbst von der Krankheit ergriffen und mehrt das Uebel, wie auch unrechte Arznei-Quacksalber und Pfuscher. Ich sehe und male nicht

schwarz. Aber es ist doch ebenso wahr, als betrübend, wie auf dem kirchlichen Kampfplatze Alles je länger je mehr durch einander rennt, ohne Schule und Kunst Berufene und Unberufene durcheinander streiten, ohne Ordnung und Gliederung, wie ein Dorflandsturm, und in dem regellosen Gefechte die entscheidenden Momente des Sieges nicht benutzt und die Friedenspunkte immer mehr zurücktreten und verschwinden. Oder will man die Erscheinungen im friedlichern Bilde der Heilkunst betrachten, so ist die pathologische Unwissenheit und die therapeutische Verkehrtheit und Pfuscherei in dem Grade vorhanden, daß, wer unglücklicher Weise eben nur diese traurige Seite der Zeit sieht, fürchten muß, es sey darauf und daran, aus der Kirche einen Kirchhof voll lauter Todten zu machen. Was soll man sagen, wenn nicht nur in den sogenannten Kirchenzeitungen, sondern hier und da sogar im Kirchenregimente der kräftigere, entschiedenere Glaube an den Sohn Gottes im klaren biblischen Sinne Mysticismus gescholten, Luther, Augustin, ja selbst der Apostel Paulus am Ende für die ursprünglichen Pietisten gehalten, Bibel- und Missionsgesellschaften als schädlicher Pietismus verboten, andererseits aber jede freie Forschung und Frage Ketzerei genannt, hier der Verstand, dort das Gefühl und die Phantasie auf dem religiösen Gebiete als Contrebande ausgeschlossen und gestraft werden, Extrem durch Extrem, Uebel durch Uebel geheilt wird? — Es fehlt nicht an den entgegengesetzten, erfreulichsten Erscheinungen, aber sie sind noch sparsam. Jedenfalls fehlt es noch zu sehr an dem rechten Geschmack und Sinn, an wissenschaftlichem künstlerischem Bewußtseyn im Streite. Soll das naturalistische Fechten, soll die verworrene Heilart aus der Kirche verschwinden, so ist eine neue polemische Theorie, dem Stande der theologischen Wissenschaft, der Bildungsstufe der Kirche entsprechend gebildet, dringendstes Bedürfniß.

Der Verf. hat, wie gesagt, dieses Bedürfniß für den

Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt. Dieß Urtheil schließt aber nicht aus, daß bei wesentlich gleichen Principien Einzelnes, selbst Hauptpunkte anders gefaßt und entwickelt werden können.

Wir geben zuerst eine kurze Uebersicht des vorliegenden Werkes.

Nachdem der Verf. in der Einleitung den Begriff der Polemik erörtert, die Quellen derselben angegeben, sodann das Verhältniß der Wissenschaft zu den übrigen theologischen Disciplinen, vornehmlich ihre wesentlich fördernde Einwirkung auf die Seelsorge und die kirchliche Statistik, erörtert, ihre Form näher bestimmt und ihre Litteraturgeschichte kurz erzählt hat, handelt er das System selbst ab, welches nach ihm in die allgemeine und besondere Polemik zerfällt. In jener erörtert er im ersten Kapitel das Wesen, die Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums, im zweiten die Nothwendigkeit der Bestreitung desselben, den Beruf und die Hauptformen der Bestreitung. Die besondere Polemik beschäftigt sich nun mit den fünf Hauptformen des kirchlichen Irrthums der Zeit, von denen jede wieder zwieförmig erscheint. Jene fünf Hauptformen sind: 1) der Indifferentismus in den besondern historischen Erscheinungen des Naturalismus und Mythologismus; 2) der Litteralismus, in der Doppelgestalt des Ergismus und Orthodoxismus; 3) der Spiritualismus in der zwiefachen Erscheinung des Rationalismus und Gnosticismus; 4) der Separatismus in den beiden Formen des Mysticismus und Pietismus; 5) der zwieförmige Theokratismus, nämlich als Hierarchismus und Cäsareopapismus. In jedem Abschnitte wird zuerst das Wesen des Hauptirrthums näher bestimmt, dann die geschichtliche Erscheinung beschrieben, und nachdem die jedesmalige Doppelform angegeben, diese durch genaueres Eingehen in ihre Ursachen und Hauptmomente bestritten.

Die Bestreitung unterscheidet sorgfältig den Wahrheitsschein, der jeden kirchlichen Irrthum begleitet, bezeichnet die Momente des Uebergangs von der Wahrheit zum Irrthume, charakterisirt dann diesen, wie er sich geltend macht, in sich selbst und mit andern zusammenhängt, den Glauben und die Kirche zerstört, aber an dem Worte Gottes, den richtig gefaßten Principien desselben und an einem gesunden, consequenten, logischen Denken im Glauben seine Widerlegung oder Zerstörung findet. —

Die Klarheit und Einfachheit der Disposition liegt am Tage. Auch die Namengebung, die wissenschaftliche Signatur, der einzelnen Krankheiten oder Irrthümer wird im Allgemeinen wohl gefallen. Die Namen sind größtentheils schon geschichtlich geprägt, keiner rein neu erfunden, was nicht unwichtig ist zu bemerken, da die Versuchung sehr nahe liegt, nach Art der Aerzte sich in technischen Namenerfindungen, richtigen und unrichtigen, lustig zu ergehen.

Die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik weicht von Schleiermacher's Sprachgebrauch insofern ab, als dieser die allgemeine Polemik auf die Krankheitszustände der Kirche überhaupt bezieht und unter der besondern, speciellen, diejenige versteht, welche es mit den Zuständen der besondern Kirchenparteien zu thun hat. Dieser Sprachgebrauch ist richtig und bequem zugleich. Des Verfassers Polemik ist nur eine allgemeine christliche in dem Sinne, daß sie die besonderen Kirchenparteien mehr nur gelegentlich, exempel- und vergleichungsweise betrachtet. So scheint also hier die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik wenigstens dem Ausdrucke nach um so weniger schicklich, da die allgemeine nichts Anderes ist, als die Grundlegung oder Erörterung der polemischen Grundbegriffe. Allerdings ein unwesentlicher Punkt, allein es ist gut, sich gleich bei den ersten Schematisirungen der neuen Disciplin darüber zu verständigen, um nicht

ohne Noth verschiedene Sprachen zu reden. Demnach würden wir vorziehen, den ersten Theil den allgemeinen oder grundlegenden zu nennen und ebenso den zweiten nicht besondere Polemik, sondern den besondern Theil der allgemeinen, die sonst reine Abstraction bliebe.

Was die Einleitung betrifft, so enthält sie wesentlich Alles, was man von ihr fordert. Der §. 1. vorangestellte Begriff enthält die Bestimmung des Inhalts und der Form der Wissenschaft, und je mehr er genetisch entwickelt ist, desto mehr befaßt er auch schon die Nothwendigkeit der Wissenschaft, welche dann durch das encyklopädische Verhältniß §. 3. nur näher erörtert wird. Aber eben deßhalb wäre es vielleicht schicklicher gewesen, (§. 3.) gleich auf §. 1. folgen zu lassen und §. 2. mit §. 4. so zu verbinden, so daß jener, indem er von den Quellen redet, den Inhalt der Wissenschaft näher bestimmt, nicht ohne Andeutung der Form, dieser aber durch Construction der Methode die Form an dem Inhalte genauer erörtert. Da der Begriff der Polemik aber erst wieder geboren wird, und viel darauf ankommt, ihm gleich die rechte Richtung zu geben, so wird gestattet seyn, bei diesen einleitenden Untersuchungen länger zu verweilen.

Vergleicht man mit der Begriffsbestimmung des Verf. (§. 1.) die schleiermacher'sche, so findet man bei großer Uebereinstimmung eine Verschiedenheit, von der ich nicht sagen kann, daß sie nur ein Vorzug der ersteren wäre.

Des Verf. runde und scheinbar sehr nette Definition lautet so: die Polemik ist derjenige Theil der philosophisch-kritischen [a]) Theologie, welcher

a) Der Verf. versteht darunter nichts Anderes, als was Schleiermacher schlechthin philosophische Theologie nennt. Freilich ist diese wesentlich Kritik, sofern sie die besondere Erscheinung des Christenthums mit der Idee der Religion überhaupt vergleicht.

die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der Kirche trübenden Irrthümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt. — Nach Schleiermacher ist Gegenstand der Polemik nicht sowohl der kirchliche Irrthum, als die kirchliche Krankheit, die krankhaften Erscheinungen im Leben der Kirche. Nun ist ja freilich jeder kirchliche Irrthum eine kirchliche Krankheit, aber es gibt krankhafte Erscheinungen in der Kirche, die man noch nicht, oder nicht mehr bloß als Irrthum begreifen kann, krankhafte religiöse Gefühlsstimmungen, Schwächungen und Uebertreibungen in den innersten Lebenstrieben, woraus die Irrthümer sich erst erzeugen, indem die Krankhaftigkeit das Denken ergreift. Der kirchliche Irrthum gehört doch auch nach dem Verf. vorzugsweise der denkenden, begriffebildenden Thätigkeit der Kirche an und liegt nach der Seite der Lehre hin. Indem Hr. Dr. Sack diesen Begriff näher bestimmt, das Wesen und die Entstehung des kirchlichen Irrthums erörtert, geht er zwar sehr in die tiefer, in der Sünde selbst liegenden Keime desselben ein, ja er steigt bis zu dem Fürsten dieser Welt, dem Vater der Lüge, hinab, aber nach seiner Definition kommt doch die Polemik erst in dem wirklichen Irrthume zu ihrem Gegenstande. Sonach wäre das vor dem Momente des eigentlichen Irrthums liegende Krankhafte in der Kirche von der Polemik so lange auszuschließen, als noch kein kirchlicher Irrthum daraus entstanden ist. Die Polemik entspricht aber doch offenbar der ganzen correctionellen Seite der kirchlichen Praxis. Bezieht sich diese nicht bloß auf den kirchlichen Irrthum, sondern umfaßt sie

---

Allein, wenn man von einer philosophisch-kritischen Theologie spricht, könnte es scheinen, als wolle man auch eine historisch-, am Ende auch dogmatisch-kritische besonders unterscheiden, woran doch der Verf. gewiß am wenigsten denkt.

jede Verirrung und Störung der kirchlichen Lebensfunctionen, so ist auch die Polemik nicht auf jenen beschränkt. Wir müssen also der schleiermacher'schen Definition, weil sie den volleren Umfang und Zusammenhang des polemischen Inhalts bezeichnet, den Vorzug geben. Der Ausdruck Krankheit des kirchlichen Lebens hat freilich etwas Bildliches oder vielmehr Analoges und ist wissenschaftlich genauer zu bestimmen. Dieß aber ist nicht schwer. Es liegt nahe, die Kirche als einen geschichtlichen ethischen Organismus aufzufassen. Ist aber die Analogie zwischen dem geistigen und leiblichen Organismus keine bloß bildliche, sondern eine reale und wesentliche, so liegen in dem letzteren für jenen Standpunkte, welche die überraschendsten und wahrsten Blicke in das Wesen der Polemik gewähren. Ich hebe hier nur das Eine hervor, daß, wenn es danach gestattet ist, den Polemiker als geistlichen Heilkünstler zu betrachten, der praktische Charakter und Zweck der Polemik höher und edler erscheint. Es ist dann nicht bloß die Aufgabe, zu streiten und zu widerlegen, sondern eben vorzugsweise zu heilen, das gesunde Leben nicht nur herzustellen durch Arzneien und Operationen, sondern auch vor Krankheiten durch reinere Luft und bessere Diät zu bewahren. So erweitert und veredelt sich das polemische Verfahren und wird ganz aufgenommen in die Idee der christlichen Liebe und Weisheit, worauf der Arzt aller Seelen, der heilige Vorstreiter, seine Kirche gebauet hat a). —

Als Quellen der Polemik bezeichnet der Verf. §. 2.

---

a) Die ältere Polemik verkannte diesen höheren Zweck nicht, aber sie nahm ihn nicht in den Begriff auf, sondern dachte ihn sich mehr hinzu aus dem allgemeinen ethischen und religiösen Zwecke der Theologie. So bezeichnet Schubert. Institut. theol. polem. I. p. 41. als wesentliche Stücke der utilitas theol. polemicae: melior errantium informatio, redunitio ecclesiarum — ideoque et ipsa animarum salus et summi numinis gloria.

folgende drei: die kanonischen Schriften, die Religionsphilosophie und die Geschichte der christlichen Völker.

Es ist nicht klar, ob der Verf. nur die Quellen des polemischen Inhalts oder auch der Form meint. Wenn er diese nicht §. 4. besonders entstehen ließe, würde man aus der hinzugefügten Erörterung stellenweise schließen können, er lasse auch die Form aus jenen Quellen entspringen, sofern die Form auch die Erkenntnißweise in der Wissenschaft bezeichnet, und jene Quellen die Vereinigung der historischen und philosophischen Erkenntniß in sich schließen. Aber davon abgesehen, so gibt die Erörterung des Satzes keine befriedigende Einsicht in die Entstehung des polemischen Inhaltes aus den bezeichneten Quellen.

Der Verf. setzt als die erste Quelle die heilige Schrift, als die zweite die Religionsphilosophie, als die dritte die Geschichte der christlichen Völker. Diese Rangbestimmung der Quellen soll, wenn ich nicht irre, die Reihe der Entstehungsmomente des polemischen Inhalts bezeichnen. Aus der Schrift, als dem Worte Gottes, erkennen wir nach des Verf. Erklärung den Irrthum in seinem Zusammenhange mit der Sünde. Diesen Zusammenhang nennt der Verf. die geheimnißvolle Natur des polemischen Inhalts, die nur durch das Wort der heil. Schrift hinreichend beleuchtet werden könne. Verstehen wir recht, so meint er, daß in der Polemik vor Allem die wahre Natur und der Ursprung des kirchlichen Irrthums zu erkennen seyen, und daß, weil dieß nur aus der Schrift möglich sey, diese die erste Quelle sey. Allein kommt es nur darauf an, überhaupt den Zusammenhang des Irrthums mit der Sünde zu erkennen, so reicht die allgemeine Ethik und Psychologie vollkommen aus. Die Schrift gibt der Polemik einen viel positiveren Inhalt, nämlich den vollen Begriff der christlichen Wahrheit, den sie nöthig hat, um seinen Gegensatz, den kirchlichen Irrthum, vor Allem seinem In-

halte nach, richtig zu erkennen. Freilich belehrt die Schrift auch darüber, daß, wenn in der Kirche von jener Wahrheit abgewichen wird, daran die Sünde ihren Antheil hat. Aber dieß ist, verglichen mit jenem ersteren Moment, untergeordnet, wiewohl nicht unwesentlich.

Wie aber ist nun die Religionsphilosophie, welche der Verf. nach Schleiermacher als die Anwendung der speculativen Ethik auf das historische Gebiet der Religion beschreibt, die zweite Quelle des polemischen Inhalts? Es ist nicht leicht, hier den Verfasser ganz zu verstehen. Die Religionsphilosophie nicht nach ihrem ganzen Umfange in der Polemik zu benutzen, sey, sagt er, unwissenschaftlich; ihren noch immer nicht vollendeten Sätzen auch nur einen einzigen erwiesenen Ausspruch der Schrift zum Opfer zu bringen, untheologisch; das richtige Verfahren sey die je vollkommenste Ausgleichung der Aussprüche beider unter Festhaltung des apologetischen Resultats. Alles sehr richtig, aber dieß ist keine Bestimmung des besonderen Inhalts, der aus dieser Quelle fließt. Vielleicht liegt, was wir suchen, in den Worten, wodurch der Verf. den Begriff der Religionsphilosophie als Quelle der Polemik näher bestimmt, nämlich als die von ethischen Prinzipien ausgehende begriffliche Auffassung der Religionsanlage in der menschlichen Natur, wie sie unter Zusammenfassung der allgemeinsten religionshistorischen Resultate den der jeweiligen Stufe der ethischen Begriffsentwickelung genügendsten Aufschluß über die mannichfaltige Entwickelung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses gibt. Daraus erhellt, daß der Verf. aus der Religionsphilosophie die allgemeinen ethischen und psychologischen Grundsätze der Polemik, wie der Apologetik schöpft, also eben dasjenige, wodurch beide die wesentlichen Theile der philosophischen Theologie sind. Aber es wäre wohl nöthig gewesen, den aus jener Quelle geschöpften polemischen Inhalt von dem apologetischen bestimmten zu unterscheiden.

Soll die Polemik nicht erst wieder Apologetik werden, so entnimmt sie aus der Religionsphilosophie nicht erst den Aufschluß über die mannichfaltige Entwickelung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses, sondern vorzugsweise die allgemeinen Kategorien der falschen Religion oder des religiösen Irrthums, um daraus die besonderen christlichen Erscheinungen wissenschaftlich zu verstehen.

Die dritte Quelle ist nach dem Verf. die Geschichte der christlichen Völker, als in welcher sich die Macht und der Zusammenhang der kirchlichen Irrthümer auf eine das Innere in der Erscheinung kundmachende Weise darstellt. Diese gibt also der Polemik erst ihren factischen Inhalt, das Factum des kirchlichen Irrthums. Da aber der Irrthum doch zunächst ein Factum der Kirche ist, so sollte man denken, es sey mit jener Geschichte eben die Kirchengeschichte gemeint. Allein der Verf. bemerkt, daß weil der kirchliche Irrthum, hervorgegangen aus dem Unwiedergeborenen in der Kirche, mit dem gesammten Leben der Sünde in der Welt zusammenhange, so sey nicht bloß die Kirchengeschichte Quelle der Polemik, sondern auch diejenige Meinungs- und Sittengeschichte der christlichen Völker, welche mit ihrem religiösen Leben zusammenhängt. Indessen, befaßt nicht die wahre und volle Kirchengeschichte das alles schon in sich? Es genügt in der That, unter Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begriffs der Kirchengeschichte zu sagen, diese sey die Quelle des factischen Inhalts der Polemik. Aber gerade dieß leugnet der Verf. bestimmt, indem er hinzufügt, die Kirchengeschichte, insofern sie eine durch theologische Grundbegriffe bestimmte theologische Disciplin sey, habe selbst in der Polemik ihre Quelle, nicht umgekehrt. Nach den Grundsätzen der schleiermacher'schen Encyklopädie scheint dieß richtig. Allein je mehr die Polemik von ihren allgemeinsten Prinzipien in die Behandlung der besonderen Erscheinungen praktisch eingeht, desto mehr wird mir jene Stellung zweifelhaft.

So lange die Polemik nur im Allgemeinen von dem kirchlichen Irrthum oder der Krankheit des christlichen Lebens zu handeln hat, bedarf sie weder der wissenschaftlichen Exegese, noch der Wissenschaft der Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung. Das allgemeine Bild vom Wesen, von der Urgestalt und der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums reicht zur Bildung der polemischen Grundbegriffe vollkommen aus. Sobald aber der kirchliche Irrthum in irgend einer besonderen geschichtlichen Erscheinung der Gegenwart polemisch behandelt werden soll, kann die Polemik nicht mehr vor aller Exegese, Kirchengeschichte und Systematik stehen bleiben; sie muß in das Innerste des Hauses hinein. Vor Allem muß der geschichtliche Zusammenhang des Irrthums genau und gründlich erkannt worden seyn. Der allgemeine Eindruck davon, die populäre Erfahrung, hilft nichts. Je mehr dann aber eine genauere geschichtliche Erkenntniß lehrt, wie der Irrthum, die Krankheit, einzelne Momente der christlichen Wahrheit afficirt, desto mehr fordert die Bestreitung oder Heilung ein genaues, sicheres Verstehen derselben aus Schrift. Das vorliegende Buch gibt in seinem besonderen Theile Beweise dafür fast auf jeder Seite. Es ist unmöglich, anders zu verfahren. Oder könnte auch nur eine allgemeine Therapie ohne den Grund einer tüchtigen Wissenschaft der Physiologie und Anatomie u. s. w. gedacht werden? — Wie nun? Soll die Polemik ihren allgemeinen Theil in der philosophischen Theologie erst fertig machen in abstracto und den besonderen concreten so lange suspendiren, bis sie mit jenem erst durch die Wissenschaft der Exegese und Kirchengeschichte gegangen ist? Fast scheint es so! — Ist sie aber einmal so weit gegangen, so wird sie mit dem besonderen Theile, den sie sucht, auch wohl noch bis nach vollendeter Dogmatik und Moral warten müssen und erst innerhalb der praktischen Theologie einen bleibenden Platz finden. In der That greift der kirchliche Irrthum oft so sehr in den

systematischen Nerus der Dogmatik und Moral ein, daß er ohne diese Wissenschaften weder gehörig zu verstehen, noch zu widerlegen ist. Auch davon gibt des Verfassers Behandlung im besonderen Theile Beispiele in Menge. Das ist kein Fehler, sondern eine Nothwendigkeit. — Aber wie soll es nun seyn? Ich halte die schleiermacher'sche Construction der Polemik in der philosophischen Theologie nicht an sich für unrichtig, aber sie scheint mir beschränkt oder näher bestimmt werden zu müssen, nämlich so: nur die allgemeine polemische Ideenlehre gehört wesentlich der philosophischen Theologie an und ist ein unmittelbarer Ausfluß der Apologetik, sofern diese im Allgemeinen die Möglichkeit, die Unvermeidlichkeit des Irrthums, der falschen Religion, in der Kirche der vollkommen wahren Religion wissenschaftlich zu erklären hat gegen darauf bezügliche Vorwürfe. — Das System der Polemik mit seinem bestimmten historischen Inhalt und seinen praktischen Resultaten ist allerdings auf jene Ideenlehre gebauet, nimmt sie wieder auf, bildet sie in ihren Stoff hinein, kann aber eben wegen dieses Stoffes nur nach vollendeter Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Moral eintreten als eine Disciplin der praktischen Theologie a), dieser eben so wesentlich, als etwa die kirchliche Rechtslehre, welche, wenn ich nicht irre, ebenfalls in der philosophischen Theologie ihre ideale Grundlage hat b).

Es ist nicht uninteressant, die Genesis des polemischen Inhalts von dieser Stellung der Polemik aus einen Au-

a) Hier oder nirgends und niemals findet die Polemik eine ruhige, bleibende Stätte in dem Systeme der neueren Theologie.

b) In diesem Sinne kann ich mir die rosenkranzische Construction der Polemik (s. oben Anmerkung S. 248) aneignen. Die Apologetik behält aber nach meiner Ansicht ihre Stelle in der philosophischen Theologie, unter der ich nicht im Stande bin eine speculative Construction des Christenthums unabhängig von der Erscheinung desselben zu verstehen.

genblick näher zu betrachten. Von ihrem Gegenstande, der Krankheit, dem Irrthume in der Kirche, aus entsteht die Polemik in jedem Augenblicke zunächst als ein mißbehagliches Gefühl, als ein Urtheil des Mißfallens in dem gesunden Theile der Kirche. In dieser Form ist sie freilich etwas rein Laienhaftes und Allgemeines, aber darauf beruht auch ihre allgemeine Anerkennung und Ausübung in der Kirche, selbst von Seiten der Laien. Tritt nun jenes polemische Gefühl oder Urtheil vorzugsweise in den Klerikern oder allgemeiner in den Theologen in seiner vollsten Stärke und als praktischer Impuls hervor, so entsteht für diese die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Rechenschaft und Entwickelung. Unterscheiden wir in jenem Gefühl oder Urtheile das theoretische Moment und den praktischen Impuls, beide aber als unzertrennlich verbunden, so haben wir die beiden Theile der Polemik, den betrachtenden und den praktisch widerlegenden oder heilenden. Ferner analysiren wir jenes Gefühl oder Urtheil seinem Inhalte oder vielmehr Grunde nach genauer, so finden wir ein Zwiefaches, genau Zusammengehöriges, einmal nämlich das Factum des Irrthums als das zunächst äußere, objective Entstehungsmoment des polemischen Urtheils, sodann das Bewußtseyn der ursprünglichen christlichen Wahrheit und Gesundheit, worin das innere, subjective Entstehungsmoment liegt. In der systematischen Construction der Polemik ist nun die Aufgabe, den vollen Inhalt dieser beiden Momente aus ihren Quellen wissenschaftlich zu entfalten. Und so öffnen sich zur Bildung des polemischen Inhalts im Systeme die beiden Quellenreihen der Theologie, die historische auf der einen Seite, und auf der andern Seite von dem kanonischen Anfangspunkte des Christenthums in der heiligen Schrift diejenigen Wissenschaften, welche zur vollen Aneignung und idealen Verständigung der christlichen Wahrheit dienen. Hierin ist eingeschlossen das Zurückgehen der Polemik auf die po-

lemische Ideenlehre in der philosophischen Theologie, aber auch das Vorwärtsgehen in die Dogmatik und Moral.

Ehe ich diesen Paragraphen verlasse, möchte ich die Frage aufwerfen, ob dem Verf. nicht oblag, in der Lehre von den Quellen, da er den verschiedenen Gehalt derselben unterscheidet, wenn auch kurz, das Verhältniß des A. und N. Test. im heil. Schriftkanon genauer zu bestimmen? Es ist bekannt, wie ein Theil der kirchlichen Irrthümer von jeher mit einer falschen Fassung jenes Verhältnisses genau zusammengehangen, ja geradezu daraus geflossen ist, indem entweder die wahre Einheit oder die wahre Differenz beider Testamente verkannt wurde. So hängt also auch von der richtigen Bestimmung dieses Verhältnisses die polemische Methode, ihr Gelingen und Mißlingen, wesentlich ab. Selbst wenn die Polemik nur die Apologetik zu ihrer Voraussetzung hätte, könnte sie das richtige Verhältniß im Allgemeinen schon sicher bestimmen. Aber ich bescheide mich gern, wenn gesagt wird, das gehöre in das System der Polemik selbst, nicht in die Einleitung. Nur darauf muß ich bestehen, daß schon im allgemeinen Theile die Prinzipien in Betreff jenes Verhältnisses festgestellt werden müssen zur Begründung sowohl der speciellen Pathologie des kirchlichen Irrthums, als der speciellen Therapie desselben. Wir vermissen aber diesen Punkt auch in dem allgemeinen Theile des vorliegenden Werkes.

Wir übergehen, was der Verf. (§. 3.) über das encyklopädische Verhältniß der Polemik sagt, um wieder etwas länger bei der genetischen Bestimmung der Form der Polemik (§. 4.) zu verweilen. Der Hauptsatz lautet so: Die Form der Polemik entsteht theils durch den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, theils durch den Kreislauf, der sich aus der die Wahrheit begleitenden Bewegung des Irrthums ergibt.

Man sieht, der Verf. versteht hier unter der Form die

systematische Formulirung und Schematisirung des polemischen Stoffes. Und so ergibt sich aus seiner Formbestimmung die Eintheilung seines Systems nicht bloß in den allgemeinen oder begründenden (nicht abstracten) und den besonderen oder begründeten Theil, sondern auch das Schema des besonderen Theiles „als einer kreisförmigen Entwickelung des kirchlichen Irrthums in dem geschichtlichen Leben der Kirche um den Mittelpunkt desselben, die christliche Wahrheit in ihren Hauptmomenten." Ueber diesen letzten Punkt sagt der Verf. viel Schönes und Wahres. Allein wenn doch in der Einleitung nicht schon die ganze Wissenschaft selbst stecken kann, so scheint mir durch diese Erörterung dem allgemeinen Theile etwas vorweggenommen zu seyn. Im ersten Kapitel des allgemeinen Theiles redet der Verf. vom Wesen, von der Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums. Erst hierher gehört die Darstellung der Gesetze, wonach der kirchliche Irrthum in geschichtlicher Mannichfaltigkeit erscheint, und somit auch das geschichtliche Schema seiner Hauptformen, wissenschaftlich construirt aus jenen Gesetzen. An diesem Orte war ebenso nothwendig davon zu sprechen, als von den Hauptformen der Bestreitung zur Bildung des Ueberganges in den besonderen Theil, woran es der Verf. §. 3. im zweiten Kapitel nicht fehlen läßt und wovon er in der Einleitung mit Recht noch nicht redet. Jene Schematisirung oder Organisation des besonderen Theiles ist von besonderer Wichtigkeit. Bei aller Uebereinstimmung kann ich bedeutende Abweichungen nicht verschweigen. Aber ich verspare die Auseinandersetzung bis an einen bequemeren Ort, wo es möglich ist, im Zusammenhange ausführlicher davon zu reden.

Die Formbestimmung einer Wissenschaft kann in der Einleitung nur so weit gehen, als der allgemeine Begriff der Wissenschaft ohne den articulirten Stoff gestattet, aber Alles, was der allgemeine Begriff unmittelbar für die Form-

bestimmung enthält, muß zur Sprache kommen. In dieser Hinsicht vermisse ich die in dem allgemeinen Begriffe der Polemik schon liegende Unterscheidung und Verbindung der theoretischen Construction oder der pathologischen Diagnosis des kirchlichen Irrthums und der praktischen Widerlegung oder Heilung desselben. Daraus entstehen keine zwei besonderen Theile des Systems, aber die Form der Wissenschaft besteht wesentlich darin, beide Thätigkeiten des Polemikers gehörig auseinander zu halten und zu verbinden. Ich wundere mich, daß die Lehre von der Form der Polemik den Verfasser nicht darauf geführt hat, als das innerste Wesen dieser Form die Dialektik, die dialektische Kritik darzustellen. Denn ist nicht vor Allem die Aufgabe, theoretisch wie praktisch das Wesen, die Erscheinung und den Schein des Irrthums und der Krankheit, wie der Wahrheit und der Gesundheit zu unterscheiden, namentlich den Schein in seiner Wurzel zu fassen und zu zerstreuen? Freilich ist die Dialektik die wissenschaftliche und künstlerische Grundform aller Theologie, wie aller Wissenschaft, aber in der Polemik concentrirt sie sich gleichsam und ist das Alles Beherrschende. Sie erscheint hier in echt sokratischer Art, weniger als μαιευτική, denn die Wahrheit ist schon geboren, obwohl sie in den Irrenden und Kranken zur vollen Wiedergeburt kommen muß, desto mehr aber als eine wahre ἐριστική und κάθαρσις. Hieran knüpfen sich leicht die interessantesten Erörterungen über das eigenthümliche Wesen der theologischen Dialektik, ihre sittlichen Gründe und Zwecke, worüber wir gerade den Verf. so gern gehört hätten.

Die Einleitung schließt mit der Litteratur der Polemik. Der Gegenstand ist zu einladend und regt mich zu sehr an, um nicht dem Verf. meine Bemerkungen darüber mitzutheilen.

Nach dem Verf. beginnt die eigentliche Litteratur der Polemik als Disciplin erst mit der Reformation. — Da

für ihn die Aufgabe ist, eine Geschichte der polemischen Systeme und Handbücher zu geben, so schließt er die polemischen Schriften, welche einzelne Lehren oder auch das Ganze eines kirchlichen oder dogmatischen Lehrbegriffs vor wie nach der Reformation bestreiten, aus. Er nennt diese Schriften praktisch-polemische Thätigkeiten, auf eine vorhandene oder vorausgesetzte Wissenschaft der Polemik gestützt. Jene Thätigkeiten aber, sagt er, seyen nicht für sich litterar-historisch zu verstehen, sondern Erweisungen und Mittel der kirchlich-dogmatischen Entwickelung und nur im Zusammenhange dieser gehörig aufzufassen.

Dagegen habe ich mancherlei zu erinnern.

Zuvörderst scheint mir, um mit dem Unwichtigeren anzufangen, die neue Terminologie kirchlich-dogmisch ebenso grammatisch unrichtig, als unverständlich. Der Gegensatz soll das kirchlich-dogmatische seyn, von welchem Ausdrucke der Verf. in der Anmerkung sagt, er würde, wenn er ihn oben im Texte gebraucht hätte, wie in so vielen Fällen, zum Nachtheile der Bestimmtheit des Begriffs die Vorstellung von einer Dogmatik in der Kirche außer und vor der Kirche in sich schließen. Aber selbst wenn dieß wäre, durfte er doch den Sprachgebrauch nicht so ändern, da dogmisch gar kein Wort ist, weder ein griechisches, noch ein durch Corruption entstandenes technisches, also durchaus unstatthaft. — Dogmatisch geht immer nur auf Dogma zurück, nicht auf Dogmatik. Das Dogma kann auch ohne Theologie seyn, also auch das Dogmatische, die Dogmatik freilich, als wissenschaftliches System der Dogmen, nie und nimmer.

Aber davon abgesehen, so enthält jede polemische Schrift, sie mag ein vorhandenes System der Polemik voraussetzen oder nicht, immer ein geschichtliches Moment für die Entwickelung der Polemik als Kunst und Wissenschaft, weil sie immer aus demselben polemischen Grundgefühle hervorgeht, worauf am Ende das System der Pole-

mik beruht. Auch das ist wahr, daß eine einzelne praktisch-polemische Thätigkeit nicht für sich litterarisch-historisch zu verstehen ist. Das ist aber überhaupt keine litterarische Erscheinung. Das geschichtliche Verstehen geht immer auf den Zusammenhang der Entwickelung.

Wie nun die Polemik als System sich lebendig fortbildet nicht bloß in Systemen, sondern auch, ja ganz vorzüglich in bedeutenden polemischen Schriften, wodurch die Systeme, ihre Methode, ihr Inhalt u. s. w. erweitert, corrigirt werden, ebenso müssen wir sagen, daß die lebendige Geschichte der Polemik längst angefangen hatte, ehe polemische Systeme und ehe die Polemik als besonders markirte theologische Disciplin entstand. Als Schema, als Idee, selbst als wissenschaftliche, wenn auch nur im Keime, war die Polemik im Geiste der Kirche immer vorhanden, sobald eine methodische polemische Thätigkeit von den Theologen ausging. So entsteht jede Theorie aus der lebendigen Praxis und hat hierin ihre Ursprungs- und Vorbereitungsgeschichte. Es ist ebenso lehrreich, als interessant, zu beobachten, wie nach und nach die Idee der Polemik in der Praxis deutlicher wird, bestimmtere Gestalt gewinnt, bis sie zur förmlichen Geburt in der Wissenschaft gelangt. Indem also der Verf. diesen reichen Stoff vor und neben den polemischen Theorien und Systemen verschmäht, hat er seiner Litterargeschichte ein bedeutendes Interesse entzogen. Eine wahre Geschichte der Polemik in dem bezeichneten Umfange würde nach meiner Meinung anfangen mit einer kurzen Charakteristik der polemischen Praxis oder Kunst der Apostel, namentlich des Apostels Paulus, dem apostolischen Haupte der Polemik; dann etwa die patristischen Methoden eines Irenäus, Epiphanius, Augustin erörtern; — sie würde ferner zeigen, wie der polemische Stoff und mit ihm die polemische Methode in der Kirche allmählich wächst, sich corrumpirt und reformirt, wie die Kirchen, die Individuen sich darin unterscheiden.

Wie interessant z. B. die Vergleichung der verschiedenen polemischen Talente und Methoden in der Reformationszeit, eines Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, Zwingli u. s. w.! Der Verf. kommt selbst in diese Personalcharakteristik der polemischen Litteratur hinein, aber nur einmal und kaum anfangend bey Georg Calixt. Aber auch Spener, er selbst, nicht bloß die Spenerianer, hätte als epochemachend eine nähere Charakteristik verdient. Und um aus der neuesten Zeit einen Mann zu nennen, der zwar kein System und Handbuch der Polemik geschrieben, aber die Idee derselben klar in seinem Geiste getragen und seinen Beruf zum Theile darauf bezogen hat, auch die Kunst wahrhaft verstand, wir meinen Schleiermacher, wie lehrreich wäre es gewesen, dieß polemische Genie, die polemische Stellung und Art dieses Mannes kurz zu charakterisiren und zu beurtheilen!

Der Verf. gibt den Grund, warum die Polemik erst seit der Reformation eine Disciplin geworden, im Allgemeinen richtig an. Der Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche rief zuerst das theologische Bedürfniß einer *theologischen* Disciplin hervor. Aber wie so dieß? Darüber fehlt die Erklärung. Aber sollte es sich damit nicht so verhalten? Da beide Parteien sich gegenseitig als Irrthum und Krankheit bekämpften, nach ihrer Vorstellung mit gleichem Rechte, so fragte sich, wer und was sollte entscheiden? Nur durch Ergründung der polemischen Prinzipien, nur durch eine wissenschaftliche polemische Theorie konnte entschieden werden.

Sehr natürlich trug die Polemik des 16ten und 17ten Jahrhunderts vorzugsweise den kirchlich-symbolischen Charakter, weil sie davon ausging, daß die wesentliche Einheit der Kirche mit einer solchen Parteidifferenz, wie die römisch-katholische und protestantische war, unverträglich sey, und daß nur auf der einen Seite die volle Wahrheit und Gesundheit seyn könne. Dachte man sich nun von bei-

den Seiten den dogmatischen Lehrbegriff als alleinigen Ausdruck der Einheit, Gesundheit und Wahrheit der Kirche, so konnte, so lange diese Vorstellung nicht berichtigt war, die Polemik sich nur in kirchlich-symbolischen Controversen entfalten. Hieraus erklärt sich die damalige enge Verbindung der Polemik mit der Dogmatik und die gegenseitige Verderbung beider in allen Kirchen, wahrhaftig nicht bloß in der lutherischen.

Die Reform der Polemik durch G. Calixt und die bald darauf erfolgte spener'sche Richtung in der lutherischen Kirche charakterisirt der Verf. im Wesentlichen richtig als eine Entschränkung vom Zwange der Symbole und ein Zurückgehen auf die tiefere Einheit der Kirche und in den christlichen Grundgedanken. Aber wenn er die neue Richtung deßhalb die dogmatisch-exegetische nennt und ihr vorwirft, daß sie die wesentliche Beziehung auf die Idee der Kirche aufgegeben habe, so hängt dieß wenigstens mit Spener nicht zusammen, der ein sehr starkes Bewußtseyn von der Kirche als einer Lebensgemeinschaft hatte und gar nicht der Meinung war, daß die Kirche bloß auf dem Dogma beruhe.

Wenn die Polemik bis in die neuere Zeit in allerlei Mißbildungen gerieth, so lag die Schuld gar nicht bloß an ihr selbst, sondern in dem Mangel an wissenschaftlicher Organisation der Theologie überhaupt, der jedem Theile schadete. Ueberall nämlich treten in dem Systeme der Theologie des 16ten und 17ten Jahrhunderts die verschiedenen Momente und Glieder noch gar nicht oder nur sehr unvollkommen auseinander. Man trieb in der Dogmatik Moral, in der Exegese Dogmatik u. s. w. Die Dogmatik beherrschte noch Alles, nahm Dogmengeschichte, Kritik des Kanons, Apologetik und Polemik auf, kurz sie war das wahre Pandectensystem der Theologie. Unter solchen Verhältnissen ist begreiflich, daß die Polemik, wie die andern Disciplinen, nur allmählich sich sonderte und zu ihrem richtigen

Begriffe gelangte, ja sie gerade am spätesten. Als seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts die neue Articulation oder Organisation des theologischen Wissens eintrat, mußte die Polemik einen Theil ihres Inhalts an die aus dem Bedürfnisse der Zeit früher hervortretende Apologetik, einen andern an die neue Formation der Dogmatik und Symbolik abgeben. Bei der Mißgunst der Zeit, der Erschlaffung des kirchlichen Sinnes, dem geschwächten Eifer für die Reinheit und Gesundheit der Kirche ging sie mit der Auflösung ihres ursprünglichen Inhalts selbst unter, weil der neue, wahre Inhalt fehlte. Die polemische Praxis blieb freilich, aber ohne die Zucht der Schule und ohne neues reineres Leben der Kirche verdarb sie zusehends. Erst als in dem neuen Geistessturm ein frischeres christliches Lebensgefühl erwachte und sich verbreitete, konnte sich aus dem neugebildeten polemischen Gefühl und Urtheil ein neuer richtigerer Begriff der Polemik erzeugen. Das ist geschehen, und des Verf. Werk ist, wie gesagt, ein bedeutender Beitrag zu dieser Reform.

In der allgemeinen Polemik erörtert der Verf., wie gesagt, Kap. 1. den Begriff des kirchlichen Irrthums nach den drei Kategorien des Wesens, der Entstehung und Wirkung genauer.

Wir gehen hier zuvörderst einen Augenblick in die Einleitung zurück und sammeln, was der Verf. dort schon über den kirchlichen Irrthum gesagt hat.

Indem er §. 4. die Form der Polemik erörtert, sagt er, nicht der Irrthum als solcher sey Gegenstand der Polemik, sondern der kirchliche, d. h. sofern er ein von Gott zugelassener und in der Zulassung als Entwicklungsmittel für die Erkenntniß und Reinheit der Kirche (von Gott) gewollter und ihr gleichsam vorgehaltener sey. Dieß lautet wie eine Erklärung des Kirchlichen im Irrthume von Seiten seiner göttlichen Causalität und Zweckbestimmung. Ist

aber überhaupt statthaft, von göttlicher Causalität und Teleologie im Irrthume zu sprechen, was wir nicht gesonnen sind zu leugnen, — so gilt dieß doch ganz allgemein, auch für den Irrthum außer der Kirche. Das Eigenthümliche des kirchlichen Irrthums wird daraus nicht begreiflich.

Der Verf. sagt dort ferner, der kirchliche Irrthum sey nicht bloß an der Wahrheit, sondern hafte so an dem wahren, wahrheitslauten Leben der Kirche, daß er ihren realen, lebendigen und guten Bewegungen folge und deßhalb nicht anders könne, als sich nach den Wahrheitserweisungen richten und in seinen Erscheinungen noch eine gewisse Abspiegelung der Ordnung, welche die kirchliche Wahrheit in sich hat, zu erkennen geben. Sehr wahr! Aber diese Klettenartigkeit, dieser Parallellauf des Irrthums mit der Wahrheit ist wieder etwas ganz Allgemeines und zeigt sich auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß.

Der Verf. nennt jenen Parallellauf des Irrthums in der Kirche lieber einen Kreislauf. Darunter versteht er das Laufen des Irrthums in der Peripherie um den Mittelpunkt der Wahrheit, welche in ihren Hauptmomenten selbst keinen Kreislauf im Leben der Kirche habe, sondern der zusammengehaltene Mittelpunkt bleibe, von welchem aus sich die Kreise des in der Wahrheit kräftigen und liebenden Lebens der Kirche rein und mannichfaltig bilden. Der kirchliche Irrthum hefte sich, weil er den Verlust des Mittelpunkts in sich schließe, an einen irrig aufgefaßten Punkt der Peripherie und werde von diesem aus in scheinbar glänzender, doch innerlich einförmiger Weise rundgetrieben u. s. w. — Allein wie Wahres und Schönes auch diese zum Theile bildliche Darstellung enthalten mag, das charakteristische Wesen des kirchlichen Irrthums wird doch auch dadurch auf keine Weise näher bestimmt und erklärt. Jener peripherische, gleichsam oberflächliche Lauf ist dem Irrthum in jedem Systeme des Denkens eigen.

Nach des Rec. Dafürhalten ist der kirchliche Irrthum

insofern ein kirchlicher, als er sich objectiv auf die christliche Wahrheit in der Kirche bezieht, und subjectiv im organischen Gesammtleben der Kirche entsteht und dasselbe durchläuft. — Dieß ist, wenn ich nicht irre, der einfache Begriff des kirchlichen Irrthums, der den Erörterungen des Verf. in der Einleitung zum Grunde liegt.

Gehen wir nun mit dieser vorläufigen Erklärung zu dem allgemeinen Theile des Systems an den Ort, wo der Verf. das Wesen des kirchlichen Irrthums genauer erörtert, wie belehrt er uns darüber?

Er stellt S. 36. folgenden Hauptsatz auf: Das Wesen des kirchlichen Irrthums besteht in demjenigen Scheine der (christlichen) Wahrheit, den die Kirche, sofern sie nicht ganz bei Christo bleibt, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen läßt.

Wir fragen aber gleich, warum entstehen läßt? Gestattet die Kirche nur den Irrthum, oder veranlaßt, oder erzeugt sie ihn? Der Verf. meint offenbar das Letztere. So hätte er also sagen sollen: entstehen macht oder erzeugt. Man stoße sich nicht daran, daß der Verf. die Kirche selbst als Urheberin und Hegerin des Irrthums ansieht! Er meint die Einzelnen in der Kirche, aber als Mitglieder der Kirche, in denen sich die Kirche von Seiten ihrer Irrthumfähigkeit darstellt. Auch wird man leicht begreifen, daß der Verf. unter dem Bleiben bei Christo das Festhalten seiner vollen, mit seiner Persönlichkeit wesentlich verwachsenen Glaubenswahrheit versteht. Dieß wäre deutlicher gewesen. Aber jener prägnante Ausdruck ist für den Bibelleser vollkommen verständlich und nichts Mystisches.

Wir fragen weiter: ist der Irrthum nur der Schein der Wahrheit, nicht wesentlich der Widerspruch damit? Aus dem Folgenden sieht man, daß dieß der Verf. wirklich meint, aber warum drückt er es nicht gleich im Hauptsatze aus? Daß in dem Irrthum immer ein Widerschein

der Wahrheit ist, ein Abschein, ist nicht sein Wesen, sondern das Verführtwerden durch den Schein, das Abweichen und Nichttreffen der Wahrheit. Dieß sagt der Verf. in der weitern Erklärung selber. Aller Irrthum, sagt er, ist ursprünglich ein Abirren von der dem menschlichen Denken vorgeschriebenen Bahn. Aber warum nur ursprünglich, warum nicht immer und überall? Jene Bahn bestimmt der Verf. dann genauer als die Auffassung aller uns durch unsere von Gott angewiesene Stellung zur Betrachtung kommenden Dinge in Gott, d. h. in ihrer Beziehung zu Gott. Der Irrthum entsteht, sagt er ferner, wenn das Gottesbewußtseyn oder das Bewußtseyn, nur durch Bleiben in Gott Wahrheit und Leben zu haben, sich durch das Hervortreten des Selbstischen verdunkeln läßt. So sey also aller Irrthum ursprünglich religiöser Irrthum.

Schließt dieser Urirrthum die psychologisch-pragmatische Genesis desselben in seinem weitern Verlaufe nicht aus, so stimme ich dem Verf. bei. Aber wenn er zwischen dem religiösen Irrthum im engeren Sinne und dem weltlichen so unterscheidet, daß jener im fortgesetzten Trennen der Gedanken über Gott von dem ursprünglichen göttlichen Lebenslichte, dieser in der fortgesetzten Losreißung der Gedanken über die Dinge von ihrer Beziehung auf Gott bestehen soll, so hat dieß etwas durchaus Unverständliches für denjenigen, der, wie ich, für unmöglich hält, über Gott zu denken ohne die Welt, seine Offenbarung, bei aller Verschiedenheit beider, und dem das Denken über die Welt ohne Gott eben als die Irreligion selbst erscheint.

Der Verf. führt dann nach der Schrift, wie er sagt, die Erhaltung jenes doppelten Irrthums auf den Satan als den Vater der Lüge zurück. Allein nach der Schrift ist der Teufel auch der Urheber jenes zwiefachen Irrthums unter den Menschen. Kann aber der Verf. die Entstehung des Urirrthums aus der menschlichen Freiheit

genügend erklären, warum nicht auch die Erhaltung und Fortbildung desselben? Gewiß ist die Lehre vom Teufel eine biblische, aber nach meiner exegetischen Erfahrung eine solche, welche durch christliche Agentien weiter aufgelöst oder ermittelt werden muß, wenn sie im Zusammenhange des christlichen Glaubens verständlich und praktisch werden soll. Ich halte sie für die concentrirte Veranschaulichung der wesentlichen Wahrheiten, daß die Sünde, wie der Irrthum, überall in der geistigen sittlichen Welt, auch auf der höchsten Stufe, denkbar, und immer und überall ursprünglich ein Act der persönlichen Freiheit ist, daß sie aber, wiewohl wirklich geworden in der Menschheit, in jedem Einzelnen eine dunkle Region in der Tiefe des Geisteslebens, ein Element passiver Bewußtlosigkeit und eine im Gesammtleben Aller liegende contagiöse Gewalt bekommt, welche bei der sittlichen Behandlung des Irrthums, wie der Sünde selbst, bei der Heilung von beidem ganz vorzüglich in Betracht kommt. Ist aber schon für die Dogmatik, wie für die Ethik nothwendig, jene Lehre, um sie praktisch klar zu machen, in dieser Art aufzulösen, d. h. nicht aufzuheben, wie viel mehr für die Polemik! Auch können wir dem Verf. nicht gestatten, ohne nähere Bestimmung Irrthum und Lüge zu identifiziren, wie er thut. Die Lüge ist immer etwas Absichtliches und Bewußtes, während der Irrthum auch ein Bewußtloses seyn kann, ja als Irrthum, verschieden von der Lüge, eigentlich nie absichtliches Leugnen der erkannten Wahrheit ist. Dieses hat einen anderen und schlimmeren Namen.

Der Verf. unterscheidet den Irrthum vor und nach der in Christo erschienenen Wahrheit. Jenen nennt er freilich gleichsam nur Unwissenheit, welche Gott nach Apostelgesch. 17, 30. übersehen wolle. Darin ist Wahres, aber es muß näher so bestimmt werden, daß die Schuld des Irrthums natürlich geringer und größer ist, je nach-

dem die Wahrheit erst noch gesucht wird oder schon gegeben ist. Sonst gerathen wir in Widerspruch mit Röm. 1, 18 ff.

Nach diesen allgemeinen Sätzen zeigt der Verf., daß der kirchliche Irrthum als solcher freilich erst mit der Kirche entstanden, seinen Grund nicht in der Kirche selbst, als der Gemeinschaft der schlechthin wahren Religion, sondern in ihrem Zusammenseyn und Zusammenhange mit der Welt habe. In diesem Zusammenhange bringe ein Jeder aus der Welt, worin er zunächst geboren werde, ein Residuum von religiösem Irrthume mit. Allein dieß Mitgebrachte würde dem Wesen der Kirche zufolge nur in beständigem Verschwinden begriffen seyn, wenn die Kirche völlig treu in ihrem Bleiben bei Christo wäre. Aber eben dieß sey nicht der Fall, und so geschehe es, daß der Irrthum sich wie von Neuem innerhalb der Kirche organisire. Man habe sich dieß aber weiter so zu denken, daß die Welt, insofern sie nach dem Erschienenseyn der göttlichen Wahrheit in Christo sich mit mehr und minder Bewußtseyn in die Macht der Lüge begebe und mit ihrem Fürsten, dem Teufel, ein geistiges Ganzes bilde, die Wahrheit hasse, verfolge u. s. w. In dieser Art wirke die Welt fortwährend versuchend, ängstigend, geisttödtend, wie früher auch leibtödtend, auf die Kirche. Indem nun diese noch nicht klar und wacker genug sey, um die Lüge der Welt jedesmal vollständig als Lüge zu erkennen und abzuweisen, erhalte der in ihr von ihrem alten Zustande a) her noch nicht gänzlich ausgetriebene Irrthum Kraft, sich scheinbar als Wahrheit dem kirchlichen Bewußtseyn einzupflanzen, beizumischen, an die Seite zu stellen, und dieser Schein, der durch die Lüge auf den religiösen Irrthum geworfen werde, sey eben der kirchliche Irrthum. So seyen in jedem kirchlichen Irrthume zusammenwirkend die

a) Welcher ist dieß? Doch wohl nur das Unwiedergeborene in den Einzelnen? — Dann aber ist der Ausdruck nicht genau.

beiden Factoren, die Lüge der Welt und die Schwäche der Kirche. —

Den Inhalt dieser Sätze im Wesentlichen anzuerkennen, kann ich mich nicht weigern. Allein mir scheint einfacher und klarer, erstlich statt des Begriffs der Lüge den der Täuschung zu setzen, aus den oben angeführten Gründen; zweitens die Beziehung auf den Satan als Fürsten der Welt um so mehr aufzugeben, weil dadurch die Betrachtung in eine Symbolik des Ausdrucks und eine Speculation des Gedankens hineingeräth, welche mehr verdunkelt und verwickelt, als wahrhaft begründet und aufklärt. Drittens aber scheint mir nicht nur klarer, sondern auch richtiger, die ganze Erscheinung des kirchlichen Irrthums zunächst von dem Individuum aus, welches irrt, zu erklären, und zwar so, daß gezeigt wird, wie, weil die Wiedergeburt und Heiligung als menschliche Action eine werdende sey, also immer noch in irgend einer Art die Sünde an sich habe, auch mehr und weniger Unvollkommenheit der Erkenntniß und Wahrheitsliebe in sich schließe, es sey nun, daß der christliche Wahrheitstrieb momentan nicht intensiv, oder nicht continuirlich genug sey. So kommt die Irrthumsfähigkeit Jedem und Allen in der Kirche, also auch der gesammten Kirche mehr und weniger zu. Darin liegt keine Entschuldigung des Irrthums, derselbe wird dadurch in der Kirche kein Naturproceß, aber eine historisch, d. h. sittlich natürliche und erklärbare Erscheinung. Selbst was man etwa geneigt seyn könnte das Dämonische im kirchlichen Irrthume zu nennen, die dunkle Natur- und Gesammtmacht, womit ganze Zeitalter und Geschlechter der Kirche vom Irrthum in einer bestimmten Richtung ergriffen werden, würde auf die Weise seine historische Erklärung fordern und finden. Da nun in jedem kirchlichen Irrthum eine Vermischung und Verwirrung des Christlichen und Nichtchristlichen ist, so kommt dieses letztere immer als schon vorhandener Irrthum aus der nichtchristlichen

Welt, jene Vermischung und Verwirrung aber entsteht auf dem Boden der Kirche selbst aus Unklarheit, aus Mangel an Scheidungskraft, Aufmerksamkeit, Treue und Eifer u. s. w. Es liegt aber darin immer eine Art von Täuschung, die freilich hie und da, wenn sie hartnäckig wird, sich bis zur Lüge steigern kann, aber nicht eigentlich von der Lüge, als solcher, ausgeht. Sobald der Irrthum als solcher erkannt wird, der eitle Wahrheitsschein, die Blendung verschwindet, ist auch der Irrthum in den christlichen Gemüthern gehoben, durch die Macht der in der Wurzel des christlichen Lebens liegenden Wahrheit und ihrer Dialektik.

Am Schlusse der Erörterung fügt der Verf. eine nähere Bestimmung des kirchlichen Irrthums hinzu, welche in dem Hauptsatze nicht ausgedrückt, auch gar nicht angedeutet ist.

Er sagt, der kirchliche Irrthum sey dann erst wesentlich ein solcher oder eine wahre Häresie, wenn er gegen einen Fundamentalartikel des christlichen Glaubens gerichtet sey. Eine Lehre nämlich, von welcher die Kirche einsähe, daß sie der Festhaltung des wesentlichen Inhalts des Glaubens gar nicht im Wege stehe, könnte ihr auch nicht als falsch erscheinen, sondern etwa nur Einzelnen ihrer Glieder in wissenschaftlicher oder praktischer Beziehung.

Diese nähere Bestimmung ist gewiß ebenso nothwendig, als richtig, um zu verhüten, daß nicht jede auch vorübergehende Differenz der Meinungen polemisch behandelt, und nicht jeder Schulstreit oder jede wissenschaftliche Disputation kirchlich beargwöhnt und verbittert wird.

Allein wenn der Verf., nachdem er die Fundamentalartikel richtig definirt hat als die durch einen Act der Kirche articulirten und fixirten Hauptmomente des christlichen Glaubens, hinzufügt, daß dieß aus göttlicher Weisheit und Fürsorge in der Taufformel so vollständig und vollkommen geschehen sey, daß es keine andere Fundamentalartikel geben könne, als jene drei vom Vater, Sohn und

heiligem Geiste, und daß eben das, was damit in Widerspruch sey, als kirchlicher Irrthum zu begreifen sey, — so vermissen wir zu viel, um beistimmen zu können.

Zuvörderst ist gewiß wahr, daß die Taufformel das Schema der christlichen Fundamentalartikel enthält, aber nur das Schema, ohne näher bestimmten Inhalt. Liegt dieser etwa angedeutet in der Verbindung der drei Glaubensobjecte? Aber diese werden doch hier nur aneinandergereihet; die innere Verbindung kann auf mannichfaltige Weise geschehen, selbst die anerkannt häretische ist durch die Formel nicht unmittelbar ausgeschlossen. Der Verf. will auch, wie es scheint, nur ein Fundamentalschema in der Formel finden. Aber reicht das hier aus? Indem er den Satz ausführt, daß jede Lehre ihr Maß an der Schrift- und Kirchenlehre vom Vater, Sohn und Geist findet, geht er wenigstens bei dem Begriffe Sohn in eine nähere Bestimmung des Inhalts ein und gibt so selbst zu, daß die Construction der Fundamentalartikel ihrem Inhalte nach von etwas Anderem ausgehen müsse, als von der Taufformel. Um es kurz zu sagen, nicht die Taufformel, sondern die apologetische, schriftgemäße Construction der christlichen Erlösungsidee und der darin wesentlich liegenden Momente gibt die rechte Basis für die Bestimmung der Fundamentalartikel. Hier war also von dem h. Schriftkanon, besonders des N. T., zu handeln, als dem eigentlich Inhaltigen der Taufformel.

Sodann aber scheint mir, um den kirchlichen Irrthum auch seinem wesentlichen Umfange nach zu bestimmen, nothwendig, zwischen dem Irrthume, der einen unmittelbaren Widerspruch gegen die Fundamentalartikel enthält, und demjenigen, der nur mittelbar, aber consequent denselben widerspricht, zu unterscheiden. Diese letztere Art des kirchlichen Irrthums ist bei Weitem die häufigere, polemisch schwerere, und erfordert recht eigentlich die polemische Kunst, weil im Irrthume selbst nichts häufiger ist,

als den consequenten Zusammenhang zu verbergen oder nicht zu bemerken, in der Bestreitung des Irrthums aber oft falsche, übertriebene Consequenzen gemacht werden. Diese Seite der Sache war genauer zu erörtern. Auch konnte von diesem Punkte aus sehr gut gezeigt werden, wie die erstere Art des kirchlichen Irrthums an das Antichristliche, die letztere mehr an die an sich unschuldige, ja in der Kirche nothwendige Heterodoxie angrenze. Die häufige Verwechselung der Häresie, Heterodoxie und des Antichristenthums, die Uebertretung der oft sehr feinen Grenzen forderten eine genauere Erörterung an dieser Stelle.

Von dem absoluten Ursprunge des kirchlichen Irrthums, der das Wesen desselben selbst ist, unterscheidet der Verf. §. 2. die geschichtliche Entstehung der kirchlichen Irrthümer, und erklärt dieselbe aus dem Zusammenwirken der Verworrenheit des Ganzen mit der Vermessenheit Einzelner. Unter der Verworrenheit des Ganzen der christlichen Kirche versteht er aber die Unklarheit, die Verworrenheit der christlichen Denkweise überhaupt in einer gegebenen Zeit. Daraus allein erzeuge sich, wie er zeigt, noch kein bestimmter Irrthum. Dieser entstehe erst, wenn aus der Masse eines über einen Hauptpunkt des Glaubens verworrenen Gebiets der Kirche ein Einzelner mit der Vermessenheit hervortrete, das von der Masse unbewußt gewollte und schon geheim geliebte Unwahre in bestimmter begrifflicher Lehrform auszusprechen. So bilde sich dann von jenem Einzelnen aus durch Anschließung des Verwandten in der Masse eine Irrthumsgemeinschaft, welche sich der rechten Lehre gegenüberstelle als Häresie und der Gemeinschaft der Kirche als Secte. Jene Verworrenheit des Ganzen aber könne so groß seyn, so feuerfangend für die Häresie, daß auf Seiten des Einzelnen oft nur Eitelkeit, weltliche Unruhe, Uebergeschäftigkeit, Selbstweisheit hinreiche, um einen kirchlichen Irr-

thum zu Stande zu bringen. Dabei aber sey immer festzuhalten, daß im kirchlichen Irrthum eine relative Wahrheit sey, daß derselbe oft eine bisher mit Unrecht vernachlässigte Richtung des Denkens hervorbringe, daß der Eifer der Häresiarchen nicht selten aufs Beste gemeint sey u. s. w.

Auf die Weise wird die Schärfe des Hauptsatzes, wovon der Verf. ausging, allerdings sehr gemildert, was auch nothwendig war, um nicht die Wahrheit durch jene Schärfe leiden zu lassen. Ich bin aber geneigt, den Hauptsatz auch noch von einer andern Seite zu beschränken. Wie, wenn der Einzelne in der Kirche rein für sich irrt über einen Hauptpunkt des Glaubens, in guter Meinung, ohne bestimmte Absicht der Verbreitung, — ist dieß nicht schon der kirchliche Irrthum selbst, oder wird er es erst dadurch, daß Andere ihn theilen? Der Verf. wird nicht leugnen wollen, daß die polemische Behandlung schon bei dem Einzelnen, der irrt, eintreten könne und müsse, nicht bloß, damit der Irrthum sich nicht weiter verbreite, sondern auch, damit der Einzelne selbst geheilt und ein gesundes Glied der Kirche werde. Der Einzelne kann in Irrthum gerathen, während die ganze übrige Kirche ohne wesentlichen Irrthum ist. Der Fall ist denkbar und muß es seyn, weil sonst herauskäme, was offenbar falsch ist, daß der Irrthum eben nur von der Kirche als einem Ganzen ausginge, und der Einzelne nur verführt von Allen daran Theil nähme. Gewiß ist die Kirche immer im gewissen Sinne Schuld, wenn der Einzelne in ihr irrt, aber doch nur insofern, weil sie noch nicht die vollkommene Kirche, sondern noch die irrthumsfähige ist, d. h. aber nichts Anderes, als weil das christliche Lebensprincip noch nicht in Allen, die zur Kirche gehören, zur vollen Herrschaft gelangt ist.

Der Satz des Verf. erklärt also nur den kirchlichen Irrthum in der Gestalt der sectirerischen Ketzerei; die tie-

ser liegenden, feineren, vielleicht auch unvollkommneren Gestalten desselben läßt er unerklärt.

Der Verf. behauptet §. 3, daß die Wirkung des kirchlichen Irrthums bis zu einem unberechenbaren Grade zum Verderben der Kirche gereiche, fügt aber beschränkend hinzu, daß sie aber den Fortschritt der Kirche zur Vollendung nicht aufzuheben vermöge. Allein eben diese Beschränkung schließt sie nicht das Unberechenbare wieder aus? Wenn der Verf. die Kategorien der verderblichen Wirkung anzugeben vermag, so ist dieß auch immer etwas von Berechnung. Jene Kategorien sind nach dem Verf.: der Verlust der christlichen Einfalt, die Dämpfung der Liebe, die Zerreißung der kirchlichen Einheit. So wäre also die volle Wirkung des Irrthums die Zerstörung der Kirche selbst. Der absolute Irrthum würde auch immer die Kirche unfehlbar zerstören, von welchem Punkte der Lehre er auch ausgehen möchte. Allein da der kirchliche Irrthum immer noch einen Antheil an der Wahrheit hat, und die Kirche die Wahrheit nie mehr zu verlieren vermag, hat die zerstörende Wirkung des Irrthums immer ihre Grenze.

Indem der Verf. die Störung der kirchlichen Einheit durch den Irrthum genauer erörtert, kommt er auf den Begriff der Spaltung oder des Schisma. Er betrachtet dieses einmal als Wirkung der Häresie, sodann wieder als unabhängig von dieser, sofern es sich ursprünglich auf die Differenz der Sitten und Anordnungen der Kirche bezieht. In dieser Form sey es selbst kein Irrthum, sondern ein Unrecht, eine Sünde, eine Lieblosigkeit und als solche wieder Quelle von Irrthümern. Dieß ist im Allgemeinen richtig. Allein die von dem Verf. behauptete Wechselwirkung der Häresie und des Schisma scheint darauf hinzuweisen, daß beide in einem höheren polemischen Begriffe eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Dieser Begriff ist

kein anderer, als der der Krankheit des kirchlichen Lebensorganismus. Daß der Verf. nicht hiervon ausgegangen ist, rächt sich an dieser Stelle dadurch, daß er sich genöthigt sieht, von Schwächungen und Beschädigungen der tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche bloß als von Wirkungen des kirchlichen Irrthums zu sprechen, während dieselben doch ebenso gut als Ursachen des kirchlichen Irrthums erscheinen, ja nicht selten, noch ehe dieser aus ihnen hervorgegangen ist, als kirchliche Uebel für sich polemisch behandelt werden müssen.

Was nun die Bestreitung des kirchlichen Irrthums betrifft, so zeigt der Verf. zuerst §. 1, daß die Nothwendigkeit der Bestreitung aus der Pflicht der Kirche, sich in der Wahrheit zu erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrthume thätig zu seyn, unmittelbar folge.

Ebenso richtig wird §. 2. der polemische Beruf in der Kirche nicht auf den Klerus, den Stand der Theologen, beschränkt, sondern überall, wo Erkenntniß- und Gemüthskräfte einen der Kirche ersprießlichen Erfolg versprechen, sey wahrer Beruf zur polemischen Thätigkeit. Der Verf. bestimmt dann die allgemeinsten und wichtigsten Eigenschaften des Polemikers durch eine dreifache Verbindung von Gegensätzen, nämlich einmal ein scharf sondernder Verstand, verbunden mit lebendiger Liebe zur Wahrheit, sodann wissenschaftliche Bildung, verbunden mit Sinn für das kirchliche Leben, endlich eigenthümlicher(?) Zugang zu der Wirkungssphäre eines kirchlichen Irrthums, d. h. genaue Kenntniß des Irrthums, in Verein mit anerkannter Unbescholtenheit von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft.

Nicht weniger stimmen wir dem Verfasser von seinem Standpunkte bei, wenn er §. 3. als die Hauptformen der

Bestreitung das Religionsgespräch, die akademische Disputation und die Streitschrift darstellt. Mit Recht bringt er die beiden ersten Formen, von denen die erste ganz untergegangen ist, die zweite im Sterben liegt, wieder zu Ehren. Jene aber setzt eine lebendige Synodal- und Presbyterialform voraus, diese eine innigere Verbindung zwischen Kirche und theologischer Schule. Der Verf. verfehlt nicht, diese Voraussetzungen hervorzuheben, aber wir hätten eine noch eindringlichere Erörterung dieser Lebenspunkte der Zeit gewünscht. Auch bei der akademischen Disputation wäre schicklich gewesen, an die Geschichte zu erinnern, wie die Reformation Luther's in dieser polemischen Form angefangen. Man vermißt ein gründliches Wort über den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Polemik, ob und wie weit derselbe noch statthaft sey. Dabei wäre erwünscht gewesen, über die sogenannte Publicität des kirchlichen und theologischen Streits des Verf. Urtheil zu hören.

Was der Verf. dann am Schlusse über die Streitschrift sagt, ist Alles sehr wahr, aber es erschöpft diesen wichtigen Gegenstand nicht. So ist z. B. eine schon von Tertullian, nachmals von Pascal besprochene Seite der kirchlichen Streitschrift, der Gebrauch der Satyre und Ironie, gar nicht berührt, obwohl neuere Erscheinungen auf diesem Gebiete fast dazu nöthigten. Auch über die neuere polemische Journallitteratur, die sogenannten Kirchenzeitungen, wäre ein werthbestimmendes, gewiß auch warnendes Wort an der Zeit gewesen. Ebenso wäre wünschenswerth gewesen, das Wahre und Falsche in dem neueren Grundsatze von dem juste milieu in der Polemik genauer erörtert zu sehen. Auch durfte wohl ein scharfes, züchtigendes Wort über die verderbliche Praxis der älteren und neueren Polemik, Uebel durch Uebel zu heilen, — diese bewußtlose, traumartige Pfuscherei —, nicht fehlen. Am meisten aber vermisse ich an dieser Stelle eine genauere Theorie der

polemischen Beweisführung, das Verhältniß des Schriftbeweises zu den übrigen Beweisformen, des Gebrauchs der epagogischen Beweise und der ex concessis u. s. w. —

Ein Handbuch, wie dieses, kann freilich nicht Alles gleich ausführlich besprechen, aber darf Wesentliches nicht unberührt lassen.

Indem ich so am Schlusse des allgemeinen Theiles in das Vermissen gerathe, werde ich veranlaßt, noch einmal den Inhalt dieses Theiles zu überdenken, und mir selbst den Eindruck zu bestimmen, den derselbe im Ganzen auf mich gemacht hat. Ich muß gestehen, daß derselbe nicht durchaus befriedigend ist. Es scheint mir, daß, weil der Verf. die Polemik bloß auf den kirchlichen Irrthum und dessen Bestreitung beschränkt hat, statt sie als Heilkunst der Krankheit im kirchlichen Lebensorganismus zu betrachten, die Untersuchung nicht tief genug, bis in die eigentlichen ἀρχαὶ der Wissenschaft und Kunst, eingegangen, eben deßhalb aber auch nicht dazu gekommen ist, den ganzen Umfang des polemischen Stoffes im allgemeinen Theile zu umfassen und zu organisiren. Unter dem Gesichtspunkte einer theologischen Heilkunst des Kranken in der Kirche ist unmöglich zu übersehen, daß die polemische Diagnose und Heilung schon mit jeder Verstimmung, Ueberspannung und Uebertreibung selbst im religiösen Gefühl anfängt, also mit dem, was der Verf. einmal die tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche nennt. Die von dem Verf. angegebenen Ursachen und Wirkungen des kirchlichen Irrthums in den Zuständen der Kirche sind selbst schon Krankheit. Je mehr man sich von jener Analogie der Heilkunst bestimmen läßt, desto unvermeidlicher und fruchtbarer werden Untersuchungen, wie die über die Entwickelungsgesetze des kirchlich Kranken, die Stadien, die Krisis desselben, ferner über den Unterschied des wahrhaft und scheinbar Kranken, das Symptomatische darin, über das Moment des Gegensatzes im kranken Leben oder den Gegensatz der Schwächung und

Uebertreibung, ferner über den Mittelpunkt der Gesundheit, die absolute und relative Gesundheit der Kirche, über die Correspondenz zwischen Erkenntniß und Heilung der Krankheit u. s. w. Je höher und weiter dieser Standpunkt ist, desto mehr wird sich freilich die Tafel der kirchlichen Krankheiten verlängern und füllen, so daß man zunächst erschrickt, aber man gewinnt dadurch eine organischere Uebersicht und Einsicht der kirchlichen Irrthümer und Krankheiten von ihren Wurzeln an bis zu ihren weiteren Verzweigungen und ihren letzten Wirkungen und damit zugleich einen größeren Umfang und eine größere organische Kraft von Heilmitteln. So rechne ich von diesem Gesichtspunkte aus zu den Grundformen der Bestreitung oder vielmehr Heilung außer den von dem Verf. angegebenen auch die christliche Zucht und Lebensinstitution, und verlange, daß, wenn das Religionsgespräch, die Disputation und die Streitschrift wahrhaft helfen sollen, sie mit dem, was wir oben kirchliche Diät nannten, wesentlich verbunden werden müssen. Dabei kommt man freilich an die Grenze der Polemik, aber gehört es nicht zu ihrer richtigen Organisation, daß sie ihren Zusammenhang mit der angrenzenden praktischen Theologie, der kirchlichen Verwaltung und Gesetzgebung im Großen und im Einzelnen, nicht verleugnet, sondern anerkennt? Ist dieser Zusammenhang richtig erkannt, so ist auch nicht schwer, die Grenzen, in denen sich die Polemik zu halten hat, um nicht überzugreifen, zu bestimmen und zu halten.

Ich breche hier ab, schließe aber nicht. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, da es die neue Organisation einer für die Zeit so höchst bedeutenden theologischen Disciplin gilt, wird es, hoffe ich, dem Verfasser und auch wohl den Lesern nicht unangenehm seyn, wenn ich in einem zweiten Artikel über diese Schrift versuche, meine Organisation der Einleitung und des allgemeinen Theiles der Polemik, wie ich sie seit einigen Jahren in akademischen Vorlesungen

vorgetragen habe, zur Prüfung im Zusammenhange auseinander zu setzen, in einem dritten und letzten Artikel aber den besonderen Theil des Verfassers, der noch so Bedeutendes und Schwieriges und für die Gegenwart Interessantes enthält, kritisch genauer erörtere.

Dr. Lücke.

2.

Das Christenthum in Frankreich, innerhalb und außerhalb der Kirche. Von Dr. Hermann Reuchlin. Hamburg bei Fr. Perthes. 1837. VI. u. 464.

Es ist gewiß ein sehr verdienstliches Unternehmen, das große Nachbarvolk des Westens, dessen Einfluß auf Deutschland — wenn er auch in den Religionswissenschaften aufgehört hat — doch noch immer mittelbar durch Politik und socialen Ton von großer Bedeutung ist, in seiner Heimath im Einzelnen und Ganzen zu beobachten und ein durch eigene Anschauung gewonnenes Bild des religiösen Lebens dem deutschen Vaterlande mitzutheilen. Solche Werke, wie Gemberg's „schottische National-Kirche" und das vorliegende über Frankreich haben vorerst bedeutenden Werth für die Statistik, — eine Wissenschaft, die, wenn sie erst mehr principienmäßig behandelt seyn wird, für Bildung sowohl eines kirchlichen Patriotismus, als Universalismus, für Verbreitung eines gesunden Taktes und treffenden Urtheils über kirchl. Verhältnisse ungemein wichtig werden muß. Die Masse äußerlicher Notizen, Zahlen, Details u. dgl. darf dabei nicht gering geschätzt werden; es kommt, wie Herr Reuchlin, dessen Werk reich hieran ist, richtig einsieht, dabei nur auf den Beobachter an, so gewinnen auch geistlos scheinende Tabellen und Zahlen-

verhältnisse Geist und Bedeutung. Eine noch engere Beziehung aber erhalten Werke dieser Art zur strengeren theologischen Wissenschaft und füllen eine wesentliche Lücke aus, sofern sie uns die Verkörperung und Entwickelung der verschiedenen confessionellen Principien vor das Auge führen. Die Wissenschaft der Symbolik beschäftigt sich mit den constitutiven Principien der verschiedenen Parteien — aber diese haben alle ihre Geschichte und Entwickelung, durch welche erst ihr Wesen zu vollkommnerer Klarheit kommt; und so muß die Erkenntniß der Gegenwart jeder Confession aufhellend für die Symbolik seyn. Aber noch mehr. Die Symbolik entlehnt ihr hauptsächlichstes Interesse daher, daß sie nicht bloß eine historische Wissenschaft ist, sondern mit dem kirchlichen Charakter gezeichnet ist, in die kirchlichen Conflicte, sofern sie für das kirchliche Leben der Gegenwart noch von wesentlicher Bedeutung sind, einführt; und ihr eigenthümlichster Reiz liegt dann in der Verbindung allgemeinerer Gesichtspunkte für die Vergleichung und Kritik mit den kirchlichen Interessen, die noch Gegenwart des Lebens sind. In einem getreuen, lebensvollen Bilde der Gegenwart nun zu erkennen, was noch gilt von dem Früheren, was dagegen ausgelebt ist, welche neue Entwickelungsknoten sich angesetzt haben, wie sich die ursprünglichen Principien, der schaffende Geist einer Kirche im Zusammenstoße mit moderneren Principien alterirt oder fortgebildet haben, wo in der Gegenwart der religiöse Schwerpunkt einer Confession liegt, — die Erkenntniß hiervon ist am meisten geeignet, um die confessionellen Principien in ihrer Kraft und in ihrer Schwäche, in ihrem Reichthum oder ihrer Armuth vor das Auge zu führen und der Polemik die gebührende Stellung in jetziger Zeit anzuweisen.

Monographien der vorliegenden Art, von einem Fremden verfaßt, haben freilich immer mit eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine umfassende Bekannt-

schaft mit dem christlichen Geiste der verschiedenen Gegenden eines Landes verlangt einen Zeit- und Kraftaufwand, der nur in sehr seltenen, günstigen Fällen möglich ist. Dennoch sind Zeichnungen von fremder Hand, falls sie nur sonst eine tüchtige ist, den Selbstschilderungen, die eine Kirche sich durch ihre Glieder geben mag, weit vorzuziehen. Jede Nationalität hat etwas Bornirtes, und auch ihre Selbstbeurtheilung nimmt unwillkürlich immer wieder ihre Wirklichkeit zum Maßstabe. Dem Fremden dagegen ist gerade dasjenige, was einer Nation das am meisten Heimische und Gewöhnliche ist, weil es ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, das Auffallendste. Aber zugleich mit der fremden Eigenthümlichkeit schließt sich dann auch dem reisenden Beobachter die eigne, vaterländische auf und nicht unter die geringsten segensreichen Wirkungen solcher Beobachtungsreisen ist es zu zählen, daß durch sie und ihre Mittheilung das Selbstverständniß der Kirchen mit dem Verständniß anderer Kirchen in gleichem Maße zunimmt. Es ist bekannt, wie segensreich schon mannichfach Gemberg's Gemälde von der schottischen Kirche in Deutschland gewirkt hat. — Das Gemälde, das uns Herr *Dr.* Reuchlin zeichnet, ist nun freilich gar anderer Art seinem Gegenstande nach. Während die schottische Kirche den Eindruck eines harmonischen Stilllebens macht und vielleicht das getreueste Abbild der einfachen apostolischen Zeit darstellt, sehen wir in Frankreich alle Kräfte menschlicher Natur aufgeregt, ja die Grundfesten der Gesellschaft immer aufs Neue aufgewühlt. Aber darum ist Frankreichs Zustand nicht minder lehrreich. Im Gegentheile, da auch in Deutschland die geistigen Kräfte insgesammt zu einer weit reichern Entfaltung gediehen sind, als in Schottland, hat Frankreich in diesem Betracht etwas Homogeneres mit uns. Und wenn es schon zur Zeit mehr noch ein warnendes, als ein zu edlem Wetteifer reizendes Beispiel für uns seyn kann, so erzeugt doch auch schon jetzt der französische Nationalcharakter, wo er von

christlichem Geiste beseelt ist, eigenthümliche Tugenden, feurige Beredtsamkeit, die hingebendste Aufopferung, Muth, Unerschrockenheit, Energie, gesunden praktischen Sinn. Besonders aber, um mit Hrn. Dr. Reuchlin zu reden (S. 463), liegt ein so reicher, wenn auch jetzt vielleicht großentheils verborgener Schatz von ebenso zarter, als kräftiger, einer Verklärung durch das Christenthum fähiger Humanität in der französischen Nation, daß sie zum Empfangen wie zur Mittheilung eigenthümlicher Geistesgaben ebenso viel Reichthum als Bedürftigkeit und Empfänglichkeit verbürgt. — In der That scheint die französische Nation zum Empfangen namentlich von der deutschen Nation weit mehr Geschick zu haben, als die englische — wenigstens in der Wissenschaft; und die französische Schweiz sammt dem Elsaß scheint hierin für Frankreich eine noch wichtigere Brücke zu seyn, als Nordamerika für England. Freilich diejenige Wirkung, welche wir, sey es aus Sympathie, sey es aus Selbstgefühl, solchen Monographien immer besonders wünschen möchten, — die Wirkung meine ich, welche das Urtheil des Auslandes auf die Selbsterkenntniß einer Kirche ausüben kann, darf gewöhnlich nicht gar hoch angeschlagen werden, was namentlich auch der Eindruck beweist, den Fliedner's Collectenreise durch Holland in diesem Lande gemacht hat. Desto mehr ist es am Orte, daß wir Deutsche unsre vielgerühmte Allseitigkeit und Fähigkeit, in fremde Charaktere liebend einzugehen, auch darin beweisen, daß wir solche große Bilder uns nicht umsonst zur Belehrung vorgestellt seyn lassen.

Treten wir nun näher zu dem vorliegenden Werke, so beurkundet in der That der Herr Verf. einen nicht gewöhnlichen Beruf für seine Arbeit. Er zeigt eine feine Beobachtungsgabe, die ihn in oft unscheinbarem Detail die tiefere Bedeutung erkennen läßt, und die seinen Blick nach den Seiten hinlenkt, in welchen sich die Eigenthümlichkeit dieser Nation am meisten charakteristisch ausprägt.

Es unterstützt ihn eine gründlichere theologische und geschichtliche Bildung, die ihm für seine Bilder einen festen Maßstab in die Hand gibt. — Dabei hat er die Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, der allein auch die Vorzüge der verschiedenen Confessionen sich erschließen — und er verhält sich nicht minder anerkennend gegen das Schöne und Große, was auf katholischem Boden erwuchs, als gegen das Protestantische, dessen Dogma er entschieden zugethan ist. Besonders aber zeichnet die Arbeit ein ausdauernder Fleiß im Sammeln von Details aus, und Unterhaltungen mit bedeutenden Männern, die Journalistik der verschiedensten Farben, wie französische Hauptwerke über die einzelnen Sujets, ferner Predigten, Reden, besonders von den Jahresfesten der zahlreichen christlichen Gesellschaften sammt deren Rapports bilden seine Quellen, neben den reichen Resultaten, die ungesucht das tägliche Leben in einem fremden Lande einträgt. Die Zeit seiner Beobachtungsreise ist das Jahr 1836. Indeß hat sich freilich wieder Manches geändert — doch das Wesentliche seiner Schilderungen muß der Natur der Sache nach noch Gegenwart seyn.

Der Styl ist lebendig, pikant — und fast möchten wir sagen, etwas französisch. Aber der Fortgang der Gedanken ist auch oft etwas desultorisch — die Bilder, die er uns vorführt, haben nicht genug Abrundung, sondern die Darstellung hat oft etwas Zerhacktes. Nicht selten wird auch die Sprache dem deutschen Geschmack etwas pretiös vorkommen, obwohl sie auch auf der andern Seite nie leicht des Salzes entbehrt. Die Verarbeitung des Materials ist im Großen unvollständig zu nennen — denn der Bau des Ganzen entbehrt einer guten Eintheilung. Diese scheint nicht selten mehr durch zufällige Ideenassociationen, als durch die Sache gegeben. Zuerst wird das Christenthum in Frankreich außerhalb, im zweiten Abschnitte, der von S. 119—336 die katholische, von S. 337—464 die protestantische Kirche behandelt, das Christenthum in-

nerhalb der Kirche geschildert. Die Abschnitte selbst zerfallen in viele kleinere Abtheilungen, deren Gegenstände gewiß alle der besondern Aufmerksamkeit werth sind, deren Wahl schon das beobachtende Talent des Herrn Verf. verbürgt, wie denn jeder derselben pikante Züge enthält, deren Anordnung aber doch gar zu wenig logisch ist, daher auch diese einzelnen Partien sich nicht zu einem Gemälde zusammenfügen, das den Eindruck eines Ganzen machte. So sind im ersten Abschnitte die Titel: Industrie und deren Einfluß auch auf religiöses Leben; Vereine, um auf die arbeitenden Classen zu wirken; die auf Vergnügungssucht speculirende Wohlthätigkeit; Ehrgefühl; Napoleon; Kunst; Litteratur; Luther in Memoiren und Theaterlitteratur; Theater; Flugschriften und Journale über Religion; Sonntagsfeier; Festtage; Ehe; Findelkinder; Selbstmord; Schule, Volksunterricht, Erziehung. — Besser ist der zweite Abschnitt geordnet, wiewohl auch hier noch die Einheit etwas vermißt wird. Diese wird zwar angestrebt durch eine geschichtliche Einleitung, in welcher die Principien, die die jetzige Zeit bewegen, von selbst in ihrem innern Zusammenhang auftreten mußten, allein bei dem Uebergang auf den gegenwärtigen religiösen Zustand der katholischen und der protestantischen Kirche vermissen wir die Schilderung, wie er geworden ist. In beiden Kirchen ist ein neues religiöses Leben erwacht, die Ursachen aber werden nicht klar.

Die deutsche theologische Bildung des Hrn. Verf. befähigt ihn, die einzelnen Erscheinungen tiefer aufzufassen, und wenn wir jene kleineren Abschnitte als Tableaux für sich betrachten, so erfreuen sie uns nicht selten durch den Geist und die Kraft der Zeichnung, wie durch die Gediegenheit und Reife des Urtheils.

Der erste Theil gibt uns eine Schilderung des religiösen Zustandes in Frankreich überhaupt, abgesehen von den beiden Confessionen — (diese Ueberschrift wäre adäquater, als die des Hrn. Verf.). Und hier stellt sich

die düsterste Partie, die in Deutschland hinlänglich, jedoch zu einseitig bekannt ist, dar. Hier tritt vor uns auf jene rastlose, ins Tausendfältige verzweigte Industrie, die Genußsucht, die unbändige Ruhmsucht, die in Napoleon's Apotheose sich selbst vergöttert, die gesteigerte, überreizte, Gräuel und Schrecken suchende und wie von namenloser innerer Unruhe in ewiger Flucht umhergetriebene Litteratur und Kunst, die unendliche Gottverlassenheit und Oede des Herzens vieler Tausende, die sich bald in den abentheuerlichsten Vorschlägen zu Stiftung neuer Culte und Religionen ausspricht, bald in dem zum Entsetzen häufigen Selbstmorde die Gluth innerer Zerrissenheit, wie das peinigende Gefühl eines unwürdigen Daseyns auszulöschen trachtet. Hier tritt vor uns das Jammerbild jener Hunderttausende, jener bemitleidenswerthen Geschöpfe, die weder den Vater-, noch den Mutternamen kennen, weil es dahin gekommen ist, daß der Staat, um noch schauerlichere Verbrechen zu verhüten, durch Findelhäuser (deren Zahl daraus abgenommen werden mag, daß sie in 10 Jahren ihm gegen 100 Millionen Franken kosteten) die Zerreissung des Bandes, daran das Herz der Mutter und des Kindes hängt, begünstigen muß.

Der aus seinem Centrum gewichene Geist des französischen Volkes fühlt die innere Leere und Haltungslosigkeit — die Edelsten der Nation fühlen gleichsam eine ungeheure Gesammtschuld auf ihr lasten — aber vermögen nicht zu helfen. Die Masse vergißt sich in Arbeit und Lust, hofft Hülfe von politischer Freiheit, von Industrie, hofft Ausfüllung der innern Leere von Glanz und Nationalruhm. Weiter Schauende schlagen einen gründlichern Weg ein. Sie sehen, wie das verwahrloste, ohne geistige Bildung aufwachsende Volk allen politischen und sonstigen Verführern zugänglich ist — und suchen Abhülfe in Emporbringung des Schulwesens. In der That ist für das ungeheure Bedürfniß (von 30 Franzosen besucht nach Dupin kaum Einer die Schule) unendlich viel zu thun. Die

Gesetzgebung ist kräftig eingeschritten, aber Schulgesetze bilden, wie wir ja auch an Bayern sehen, noch kein Schulwesen. Schulzwang ist nicht eingeführt, es scheinen dagegen ähnliche Vorurtheile, wie in England, zu herrschen. Wie aber hierin zu wenig eine allgemeine Norm ist, so herrscht dagegen umgekehrt in andern Beziehungen das System der Centralisation so sehr vor, daß Provinzen, deren Schulwesen schon höher steht, wie das Elsaß, dadurch auf die niedrigere Stufe der andern herabgedrückt zu werden drohen. Am meisten aber fehlt es noch an dem Wesentlichsten, an genug tüchtigen Lehrern, und das Gesetz, daß in jedem Departement (also etwa je für 350,000 Seelen) ein eignes Schullehrerseminar gegründet werden soll, ist nur allmählich vollziehbar.

Außerdem ist die Stellung der Schule zu Kirche und Staat schwankend geworden. Das noch herrschende Mißtrauen gegen den Staat dürfte nicht so schnell dem Vertrauen weichen. Daher wünschen gerade die religiös Lebendigeren in allen Parteien die Trennung der Kirche vom Staate, damit nicht jene mit diesem vielleicht in ein neues tragisches Schicksal verflochten werde. Dieß hat nun den bedeutendsten Einfluß auf die Stellung der Schule zu Kirche und Staat. Beide streiten sich gewissermaßen um sie, die Sache steht aber so, daß für die Schule weder eine völlige Unabhängigkeit vom Staate wünschenswerth ist (denn da müßte die Einheit eines durchgreifenden Reglements dem zufälligen und ungeordneten Thun der einzelnen religiösen Parteien weichen, welche Partei-Interessen gegen das Interesse des Staats zu verfolgen, nur zu viel Versuchung hätten), noch eine völlige Unabhängigkeit von der Kirche —; denn das Wichtigste, der Religionsunterricht, müßte, vom Staate allein angeordnet, jene farblose Gestalt annehmen, welche die Confessionen in das Grau eines abstracten Deismus oder einer bloßen Moral auflösen würde. Das jetzige Schulgesetz drängt bereits den Einfluß der Kirche zurück, jedoch bewahrt sich

die katholische Kirche durch ihre mannichfaltigen Congregationen, die protestantische durch ihre Associationen — namentlich die evangelische Gesellschaft und die Vereine für Kinderasyle ihren Einfluß auf die Schule; und was unter anderen Umständen ein Uebel wäre, nämlich der Mangel eines gesetzlichen Schulzwangs, das kommt ihnen dabei zu Statten.

Aber bloße Schulbildung kann der französischen Nation nicht gründlich helfen; die Versöhnung mit dem Ewigen, mit dem Göttlichen muß wieder gewonnen seyn, ehe es Frieden geben kann in der Brust des Einzelnen, Festigkeit und Dauer für den Bau des Staates, Eintracht unter den sich auf den Tod bekämpfenden Elementen. So viel Louis Philipp und die Doctrinaire für das Schulwesen bisher gethan haben, so scheint doch der Erstere besonders minder klar über das Verhältniß des Staates zur Religion zu seyn — wenigstens verhielt er sich bis auf das Attentat von Fieschi selbst gegen seine Kirche gleichgültig.

Was nun näher den Zustand der katholischen Kirche betrifft, so sind nach Herrn Reuchlin Folgendes die charakteristischen Züge ihres gegenwärtigen Zustandes. Mit der gegenwärtigen Dynastie hat sich die Geistlichkeit im Ganzen noch sehr wenig befreundet; ihre theuersten Erinnerungen knüpfen sich an die ältere bourbonische Linie, an die Restauration, dennoch dieses nicht so, daß sie dem Gallicanismus geneigt wäre; denn die Einsicht scheint verbreitet, daß die durch ihn garantirten Freiheiten mehr dem Hofe als der Kirche genützt haben. So ist die französische Kirche mit ihrer Anhänglichkeit an Rom gewiesen, und in der That tritt dieß so stark selbst in der theologischen Bildung durch die Seminare hervor, daß die Geistlichkeit sich dem Geiste des intelligenten Theils der Nation immer mehr entfremdet und ihr Einfluß vornehmlich auf die niederen Classen beschränkt ist. Andererseits zieht die Regierung die Kirchengewalt möglichst an sich; besteht auf den früheren Rechten der Krone, und erweckt dadurch nicht

bloß im Klerus den lebendigen Wunsch, die Kirche vom Staate ganz getrennt und unabhängig zu sehen, sondern wendet auch der katholischen Kirche als der leidenden jetzt die Sympathie der Opposition zu, die in der Zeit der Restauration die heftigste Gegnerin des Katholicismus und Anwalt des Protestantismus gewesen war. Dazu kommt, daß nach dem Taumel der Julitage, mit denen die sanguinische Hoffnung die goldene Aera angebrochen glaubte, die Ueberzeugung sich ziemlich allgemein in dem intelligenten Theile der Nation gebildet hat, daß nicht von bloßen Staatsformen das Heil zu erwarten sey, sondern daß es einer Seele, eines organisirenden Princips für die geselligen Zustände bedürfe. Vom Protestantismus nun herrscht in Frankreich das Vorurtheil, daß er bloß negativer Art sey, somit der gemeinschaftstiftenden Kraft e n t b e h r e. Daher wenden sich Viele mit erneuter Liebe einem freilich oft wunderlich zugeschnittenen Katholicismus zu. Die sonderbarsten Mischungen von Romanismus und modernen Principien kommen hier zu Tage, an deren unversöhnbarem oder unbegriffenem Widerspruche viele große Geister erlegen sind. Diese interessanten Formen eines modernen Katholicismus der Romantiker, der sogenannten französischen Kirche des Abbé Chatel, den republikanischen Katholicismus des de la Mennaie und vieler bedeutender Talente, u. dgl. führt uns der Herr Verf. in lebensvollen Bildern vor Augen und sie lassen uns den Gesammteindruck, daß die edleren Geister sehnsüchtig nach etwas Unbekanntem ringen, das sie suchen, aber noch nicht gefunden haben. Schwerlich wird sich ein Protestant bei solchem Anblicke des schmerzlichen Bedauerns darüber erwehren, daß nicht durch den Sieg des nicht bloß negativen, sondern auch positiven Reformationsprincips der französischen Nation diese langen Zuckungen, dieses irre Suchen erspart werden sollten. Aber auch das Andere bleibt als freundlicherer Eindruck, daß noch religiöses Leben, wenn auch in engen Formen, vorhanden ist, was vornehmlich an dem immer neu grü-

nenden Stamme der weiblichen und männlichen Congregationen und ihren schönen Früchten zu sehen ist. Ja, nach Herrn Reuchlin müssen wir weiter gehen: — die französische Nation hat noch nicht den religiösen Mittelpunkt wieder gefunden: aber sie ist ernster geworden durch die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, die Frivolität und Polemik gegen die Religion ist ihr fremd geworden, und selbst die Journalistik legt hiervon Zeugniß ab. Sollte nicht dieses Sehnen und Suchen der Vorbote einer schönen Erfüllung seyn? Gewiß sympathisirt der Leser gerne mit dem Hrn. Verf. in seinen Hoffnungen, daß ein neues Pfingstfest der unglücklichen, harrenden Nation vielleicht bald zu Theil werde, und daß dann die neugeborne französische Kirche vielleicht berufen sey, segensreich auch auf die protestantische Kirche zu wirken, wie denn nach seinem treffenden Ausdruck überall das Gebiet beider, der katholischen und protestantischen Kirche, so sehr je von der andern Kirche umschlossen ist, daß, was aus dem Katholicismus heraustritt (und nach des Verf. Ueberzeugung ist dieß Heraustreten die Voraussetzung einer Wiedergeburt der französischen Kirche), in die Bahn des Protestantismus eintreten muß, falls es überhaupt den christlichen Charakter behauptet.

Zum Schlusse noch ein paar Worte über den Zustand der protestantischen Kirche. So schwere Schläge in großer Zahl die alte reformirte Kirche Frankreichs durch List, Verrath, Gewalt und Mord erhielt, so stand sie doch nach jeder Niederlage unbesiegt da, unverwüstlich durch ihren weltüberwindenden Glauben. Aber was kein Cannä vermochte, sagt der Herr Verf., das wirkte ein Capua. Die edeln Hauptfamilien der Reformirten zogen sich an den Hof und verlernten da die antike Männlichkeit und Würde ihrer Vorfahren. Sie buhlten um Hofgunst und wurden zuletzt großentheils abtrünnig vom Glauben der Väter. Aber auch im Uebrigen verschwand der ursprüngliche, freie, demokratische Charakter der

Kirche immer mehr; die Gewalt, die in der Gemeinde ruhte, zog sich immer mehr in die Spitze Einer obersten Behörde zusammen; die Generalsynoden verloren ihre große Bedeutung und gingen zuletzt ein, und endlich mit dem Anfange dieses Jahrhunderts nahm der Staat auch von ihr und ihren Rechten Besitz. Der Hergang ist also ganz ähnlich, wie bei der holländisch-reformirten Kirche, wie das überhaupt das Schicksal der reformirten Kirchen im Laufe der Zeiten war, nach einer Periode völlig selbständiger Stellung dem Staate gegenüber, die sogar einen theokratischen Anstrich annahm und nicht selten in die weltliche Gewalt übergriff, der Staatsgewalt zu verfallen, mochte diese eine Republik oder eine Monarchie seyn; am frühesten in England, wo die Stellung der Hochkirche zum Staate am meisten Aehnlichkeit mit der der lutherischen Kirche hat; sofort in der Schweiz, Frankreich, Holland, und fast nur Schottland ist jetzt noch übrig als das einzige Land, in welchem die kirchliche Freiheit dem Staate gegenüber sich selbständig erhalten hat; wie auch die Generalsynoden allein in diesem Lande noch blühend sind. Und während so die reformirten Kirchen erst spät in jene innige, aber auch die kirchliche Selbständigkeit gefährdende Verbindung der Kirche mit dem Staate traten, die bei uns fast ursprünglich war, hat sich dagegen innerhalb der lutherischen Kirche das in der reformirten allmählich erlöschende Moment freier kirchlicher Vertretung hervorgebildet — gewiß ein günstiges Zeichen für die inwohnende Lebenskraft der lutherischen Kirche.

Uebrigens sind gewissermaßen die Reformirten Frankreichs dem Staate gegenüber in einer günstigeren Lage, als die katholische Kirche. Denn der Staat, wohl fühlend, daß er ihre Bedürfnisse nicht befriedigen kann, hat zwar überall controlirend und genehmigend die Hand mit im Spiele, allein in das Innere mischt er sich nicht positiv ein. Aber freilich, so wenig er selbst thun kann und will, so wenig will er Andere thun lassen; er läßt keine Gene-

ralsynode oder eine andere Behörde eine durchgreifende organisirende Thätigkeit üben. Ja auch die reformirte Kirche selbst getraut sich nicht, die höhern religiösen Gesellschaftsrechte zu üben, d. h. sich mit der Bestimmung der kirchlichen Lehre, des Cultus, der Disciplin abzugeben, und so handelt es sich nur um die niedrigeren, die Verwaltungsrechte, welche der Staat in der Hauptsache übt, weil er die Kosten aller anerkannten Culte bestreitet, die Geistlichen besoldet u. dgl. Der Wunsch, vom Staate getrennt zu seyn, ist aber schwerlich hinreichend gerechtfertigt, so lange die Kirche selbst sich nicht für fähig hält, ihre höchsten Prärogative zu üben. Daß das aber wirklich der Fall ist, das sprach sich 1834 bei der jährlichen Pastoralconferenz in Paris aus. Zwar wurde hier allgemein das Bedürfniß, der Kirche mehr Einheit und eine verbesserte Verfassung, Liturgie u. dgl. zu geben, ausgesprochen, aber der Zeitpunkt als nicht geeignet erkannt, weil die Ansichten noch allzu verschieden stehen. Die verschiedenen Parteien fürchten, von einander beherrscht zu werden und die Freiheit der Bewegung in ihrer Weise durch ein strafferes Anziehen des gemeinsamen kirchlichen Bandes zu verlieren. Diese Partien sind vornehmlich eine zum Rationalismus sich hinneigende, in Paris wohl am zahlreichsten und von Athanas Coquerel und Martin besonders repräsentirt. Diesen gegenüber steht die evangelische Gesellschaft, die in Genf und in Paris sich constituirt hat, in der Lehre Vertreterin der orthodoxen Lehre (die Prädestinationslehre jedoch wird in Frankreich wenig premirt), in der Ansicht über die Stellung der Kirche zum Staate die feurige Vertreterin der Freiheiten der Kirche und der Trennung dieser vom Staate, auch in Beziehung auf Besoldung der Geistlichen, in Beziehung auf ihre Wirksamkeit aber mehr nach außen gerichtet, als dem Aufbaue der eigenen Kirche zugewandt. Sie hat das Kriegerische, Glaubensmuthige, Entschlossene der alt-reformirten Kirche, und ihre Hauptthätigkeit ist der Idee der Evangelisirung

Frankreichs gewidmet. War die reformirte Kirche überhaupt gleichsam das erobernde Kriegsheer der Reformation, so setzt die evangelische Gesellschaft diese Mission derselben fort, ohne sich jedoch hierauf zu beschränken. Es ist klar, daß diese beiden Partien nicht den Beruf haben, die reformirte Kirche zu einem großen, wohlgegliederten Baue wiederzugebären. In beiden herrscht die Richtung auf das Einzelne, Individuelle zu sehr vor. Daher ist es ein erfreuliches Zeichen, daß nun von Bordeaux aus eine namhafte Zahl von Geistlichen einen Verein gebildet hat, dessen Tendenz auf die Verbindung der reformirten Kirchen zu einer geschlossenen Einheit geht. Das ist die christlich-protestantische Gesellschaft von Frankreich. Von der rationalisirenden Partie unterscheidet sie sich durch ihre orthodoxe Lehre, von der evangelischen Gesellschaft durch ihren entschiedenen kirchlichen Charakter — in der angedeuteten Weise, denn sonst ist allerdings auch der evangelischen Gesellschaft keineswegs eine sectirerische Tendenz nachzusagen, wie ihre Gegner gerne thun, die ihnen englischen und zum Theile methodistischen Einfluß vorwerfen. Es wird sich nun freilich noch fragen, was diese Gesellschaft thun wird, da sie die schwere Rolle der Vermittlerin übernommen hat. Ungünstig dürfte ihren kirchlichen Ansichten (die sich, ähnlich wie in Schottland die Moderate, an den Staat anlehnen) der jetzige Augenblick insofern seyn, als der Bund, den die Julidynastie mit der katholischen Kirche zu schließen beginnt, durch die Intoleranz, die er gegen die andern Confessionen und Dissenters veranlaßt, den Wunsch, die Kirche vom Staate getrennt zu sehen, immer allgemeiner verbreiten muß, was sich noch weit entschiedener nach dem Erscheinen des vorliegenden Buchs kundthut, besonders durch das Organ des Semeur, der in mehreren Nummern des Jahres 1837 über Intoleranz zu klagen hatte. Die Gesetze der Charte, welche Religionsfreiheit sicherten, sind theils an sich zu unbestimmt, theils werden sie von den Gerichtshöfen will-

kürlich gedeutet. Eine imponirende Macht bilden die Protestanten überhaupt in Frankreich nicht mehr durch ihre Zahl; Herr Reuchlin gibt die Zahl der Lutheraner auf 300,000, der Reformirten auf eine Million an. Dazu kommt der sporadische Zustand. So daß die protestantische Kirche Frankreichs vorerst ganz auf den Sieg durch das Uebergewicht der Intelligenz und die Macht der Wahrheit gewiesen ist, was freilich erst dann gewaltiger wirken kann, wenn die Differenzen zur Eintracht gebracht sind, vornehmlich aber auf gründliche theologische Bildung mehr mit vereinten Kräften hingestrebt wird. Montauban ist in Zerfall gekommen; Strasburg hat zu wenig eine feste dogmatische Haltung. Die Zukunft muß bald lehren, ob die theologischen Bildungsanstalten zu Paris dem Bedürfnisse besser entsprechen. Die Einsicht, daß die Vorbildung der Geistlichen gründlich gebessert werden müsse, scheint bei den verschiedenen Partien verbreitet, und Anstrengungen für diesen Zweck werden gemacht, aber noch nicht genügende. Es wäre uns willkommen gewesen, wenn Herr Reuchlin mehr Bedacht auf Schilderung des Standes der theologischen Wissenschaften und Anstalten hätte nehmen mögen. Gewiß liegt nicht darin die Lebensfrage für die reformirte Kirche Frankreichs, ob sie in wohlthätigen Anstalten siegreich mit der katholischen wetteifert, — sondern in der Macht des Wortes, in der Kraft des Geistes bei der reformirten Kirche. Und deßhalb ist es überaus wichtig, daß die Wissenschaft in echt theologischem Geiste in dieser Kirche wieder belebt werde. Die Thätigkeit hierfür kann auch für die verschiedenen Partieen einen neuen, mehr das innere Leben der Kirche und ihren Aufbau fördernden Mittelpunkt schaffen, wie die Bibel-, Missions- und ähnliche Gesellschaften schon jetzt bis auf einen gewissen Grad dieselben vermitteln.

An bedeutenden, geistvollen und erleuchteten Männern fehlt es der reformirten Kirche Frankreichs nicht, und es gehört zu den anziehendsten Partien des Buchs, was es

aus dem Leben und der Thätigkeit fast aller Häupter dieser Kirche erzählt. Es gewährt uns ein anschauliches Bild von dem edeln Geschlechte der Monod's, von dem ehrwürdigen Grandpierre und Stapfer, von Guizot's umsichtiger kirchlicher Wirksamkeit; kurz alle reformirten Notabilitäten, — auch die edeln Frauen, wie die Mallet, die Herzogin von Broglio u. A., nicht ausgenommen, treten in dem Gemälde auf, das uns im Ganzen die Ueberzeugung von einer sehr großen Regsamkeit der christlichen Kräfte gibt.

Die lutherische Kirche hat ihren Hauptsitz im obern Elsaß, und selbst das Oberconsistorium ist nicht in Paris, sondern in Strasburg; unter ihm stehen 6 Inspectionen mit 27 Localconsistorien. Die einzelnen Gemeinden haben einen Rath von Aeltesten, an deren Spitze der Geistliche steht; jene werden von den Familienvätern auf 6 Jahre gewählt. Dieß Presbyterium hat unter sich das Kirchengut und beaufsichtigt den Religionsunterricht in den Schulen. Die Kirchenzucht, wie überhaupt das kirchliche Band ist schlaff geworden. Die Verfassung der Kirche ist zwar sehr frei, aber am kirchlichen Gemeingeiste fehlt es. Es ist daher wohl nur für ein Glück zu achten, daß die lutherische Kirche in immer engere Verbindung mit der lebendigeren reformirten tritt und die Union beider mannichfach vorbereitet wird.

Es bleibt uns noch übrig, dem Herrn Verf. für seine schöne, lehrreiche Arbeit unsern Dank zu sagen und unsre Hoffnung auszusprechen, daß er uns bald mit einem ähnlichen gediegenen Werke über das Christenthum in Großbrittanien erfreuen möge, wohin er dem Vernehmen nach in ähnlichen Zwecken zu reisen beabsichtigt, und wo ohne Zweifel der Ort seyn wird, noch umfassender das Wesen der reformirten Kirchen kennen zu lernen und so manche bis jetzt noch leer gebliebene Stelle des Rahmens auszufüllen.

Tübingen, den 18. Mai 1838.

Dorner.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

1.

Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen.

Von

Dr. Tholuck.

Hat bis jetzt die Apostelgeschichte für denjenigen, dem der historische Boden der evangelischen Geschichte wankend geworden ist, noch einen festen und unerschütterlichen Haltpunkt darzubieten geschienen, so müßte auch dieser Haltpunkt aufgegeben werden, wenn es richtig wäre, was Dr. Baur neuerlich zu zeigen versucht hat, daß dieses geschichtliche Buch des N. T. die Geschichte zum Behufe gewisser dogmatischer und apologetischer Zwecke zurechtegemacht habe und also etwa mit den Elementinen in eine Reihe zu stellen sey. Eine vorläufige Entgegnung, die indessen eigentlich nur die Rechtfertigung der im Zusammenhange mit dem Angriffe auf die Apostelgeschichte ebenfalls von jenem Gelehrten angefochtenen zwei letzten Kapitel des Briefes an die Römer beabsichtigt, ist von Kling in den Stud. u. Kritik. 1837. H. 2 versucht worden. Eine gleich ausführliche Rechtfertigung der Apostelgeschichte würde vorzüglich die Feststellung der Autorschaft des Lukas erfordern, denn daß eine romanhafte Behandlung der Ge-

schichte des Apostels sich nicht denken läßt, sobald wirklich der nächste Freund desselben der Verf. seiner Geschichte ist — ein Mann, dessen persönliche Frömmigkeit unter Anderm auch die Stelle Apg. 21, 14 auf rührende Weise ausdrückt — liegt am Tage. Es würde dann aber auch ferner die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den sonst bekannten Denkmälern der Geschichte zusammenzuhalten seyn und vorzüglich möchten auch die darin mitgetheilten Reden der Apostel — in sofern in solche Reden am ehesten der subjective Charakter eines mythisirenden Schriftstellers eindringt — ein wohl zu beachtendes Kriterion für die geschichtliche Glaubwürdigkeit abgeben.

Was die eine Rede des Jakobus Apg. 15 und die Reden des Petrus betrifft, so sind bereits Andeutungen in Betreff ihrer Uebereinstimmung mit den neutestamentlichen Briefen der beiden Apostel in Geist und Sprache gegeben worden; Seyler, in den Stud. u. Krit. 1832. H. 1. S. 53 ff., hat eine bis auf die Partikeln sich erstreckende Uebereinstimmung der Sprache in den Reden des Petrus und in seinen Briefen annehmen zu dürfen geglaubt. Ein viel weiteres Feld zur Vergleichung bietet sich in Betreff des Paulus dar. Doch möchte der Vergleich der Sprache der Apostel in ihren Briefen und in jenen Reden um Vieles weniger zulässig seyn, als der des Charakters und historischer Umstände, da ja, sollte die Sprache und ihre Eigenthümlichkeiten verglichen werden, zuvor fest stehen müßte, daß alle mitgetheilten Reden in griechischer Sprache gehalten worden, was unwahrscheinlich ist und wovon bei der einen Apg. 22, 1. 2 ausdrücklich das Gegentheil berichtet wird. Gern zugestehend, daß über diesen Punkt verschiedene Ansichten zulässig sind, sprechen wir als die Ansicht, welche sich uns bis hierher ergeben, die Annahme aus, daß die von Kap. 20 an von Paulus aufbewahrten Reden mehr in der Sprache des Lukas, als in der des Paulus referirt sind. Unge-

fähr von dem Abschnitte an wird nämlich die Sprache griechischer, als sie es in dem früheren Theile des Buches ist; die Reden des Apostels haben weniger von dem Sprachgebrauche seiner Briefe, als von dem des Lukas, und so dürfte sich die Meinung vertheidigen lassen, daß Lukas, der in den frühern Abschnitten theils mündlicher Ueberlieferung, theils schriftlichen Documenten gefolgt war, von der Zeit an, wo er fortdauernd den Apostel begleitete a), durchaus selbständig sowohl die Geschichte, als die Reden desselben niedergeschrieben habe. Ist dem so, dann dürfen wir natürlich auch nicht erwarten, in Betreff der Sprache einer auffallenden Uebereinstimmung zu begegnen; genug, wenn sich nachweisen läßt, daß die Reden der Apostelgeschichte denselben Geist und dasselbe Herz uns vorführen, das die Briefe uns zeigen.

Den Anfang dieses Nachweises machen wir mit derjenigen Rede, in welcher die Uebereinstimmung auch bis auf die Sprache sich erstreckt und — wie auch der Befangenste uns wird zugestehen müssen — in mehrfacher Hinsicht einen schlagenden Beweis für den historischen Charakter des Berichterstatters abgibt. Es ist die Abschiedsrede, welche der Apostel an die ephesinischen Aeltesten hält, die wir dießmal einer nähern Prüfung unterwerfen. Vorangehen lassen wir eine Würdigung des Bildes, welches

---

a) Dieser Anschluß an den Apostel fand eben in der Periode statt, von welcher an die vollkommnere griechische Sprache bemerklich wird, Apg. 20, 6. Alle Wahrscheinlichkeit nämlich hat die Annahme für sich, daß, als Paulus aus Philippi ging, Lukas, der ihn eine kurze Zeit begleitet hatte, dort zurück blieb. Will man dieß nicht zugestehen, so muß man das Obwalten eines seltsamen Zufalls darin annehmen, daß der Berichterstatter der Apostelgeschichte in Kap. 16, 40, wo Paulus von Philippi weggeht, aufhört, von sich und Paulus zusammen im Plural zu sprechen und Kap. 20, 6, gerade wo Paulus von Philippi abfährt, wieder anfängt, den Plural zu gebrauchen.

dieser Abschnitt der Apostelgeschichte von dem religiösen Zustande von Ephesus gibt, auf den auch in der Rede sich eine Beziehung findet.

Es ist bekannt, daß jene Hauptstadt des proconsularischen Asiens um die Zeit Christi auch in religiös-philosophischer Hinsicht einen sehr eigenthümlichen Charakter hatte. Zu dem Tempel der Artemis, einem der sieben Weltwunder, strömten die Pilger aus den entferntesten Weltgegenden; wie an den Wallfahrtsorten der römischen Kirche, war auch hier der Eifer für die väterliche Religion besonders stark. War der Pöbel von Ephesus und von Kleinasien überhaupt für die äußerliche Herrlichkeit seiner Religion erhitzt, wie von dieser Anhänglichkeit auch noch später die heidnischen Aufstände der kleinasiatischen Städte unter Julian Zeugniß ablegen, so war in den gebildeten Classen der Enthusiasmus nicht geringer für mystische Religionserkenntnisse. Schon an den mystischen Cultus der Artemis schloß sich eine mit Magie verbundene Mysteriosophie an. Eine mystische Inschrift prangte an der Krone, an dem Gürtel und an den Füßen der Artemis, die von Religionsphilosophen wunderbar gedeutet wurde (Clem. Alex. Strom. l. V. p. 568); nach ihr wurden Zauberamulete mit mystischen Formeln verfertigt, um Krankheiten abzuwenden, die *Ἐφέσια γράμματα*. Es war aber auch Ephesus der Ort, wohin aus dem innern Asien Anklänge morgenländischer Religionsphilosophie drangen, die von griechischen und jüdischen Philosophen mit ihren eigenen Religionen in Verbindung gesetzt wurden. Bekanntlich hat die Gnosis hier und in Alexandrien ihre Wiege gehabt; der Brief an die Epheser, vorzüglich aber der an die Kolosser und die Briefe an den Timotheus, der später in Ephesus seinen Sitz hatte, auch die Offenbarung Johannis Kap. 2, 6 legen dafür Zeugniß ab. Ein merkwürdiges Beispiel h e i d n i s c h e r Gnosis aus diesen Gegenden gibt die milesische Inschrift, welche die sieben Vocale jedes-

mal anders gestellt vorführt: *Αεηιουω, Εηιουωα, Ηιουωαε, Ιουωαεη, Ουωαεηι*, einer jeden Vocalgruppe ein *ἅγιε* voranschickt und dem Ganzen die Schlußformel folgen läßt: *ἀρχαγγέλοις φυλάσσεται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες*. Nach der Ansicht Otfried Müller's in seiner Rec. von Soldan's diss. de reb. Miles. in den göttinger Anzeigen sind diese sieben Vocale die Symbole der sieben Töne und diese wiederum die Repräsentanten der sieben vornehmsten Geister, und es gehört die Inschrift in die letzte Zeit des Heidenthums. Merkwürdig ist es auch, daß die Priester des Tempels zu Ephesus persischen Ursprungs zu seyn scheinen, vergl. Hemsterhuis zu Lucian's Timon I. S. 383 Bipont. und Creuzer's Symbolik II. S. 195, woselbst es dann ferner heißt: „Ueberhaupt war Ephesus der Ort, wo die Einsichten des Orients mit der Philosophie und Mythologie der Griechen sich vielseitig vermischten. Freilich war dieselbe Stadt auch eine wahre Officin magischer Künste und Täuschungen."

Was die Apostelgeschichte in Bezug auf den religiösen Zustand von Ephesus erzählt, stimmt hiermit sehr zusammen. Höchst charakteristisch und ein wahres Lebensbild aus der alten Welt ist die Beschreibung des Aufruhrs, den Demetrius der Goldschmied gegen Paulus erregte. Er fand seinen Unterhalt durch Verfertigung der kleinen silbernen Tempel (*ἀφιδρύματα*), welche den Tempel der Artemis und ihre Bildsäule nachbildeten, und wovon begreiflicher Weise eine große Zahl auch nach der Ferne hin Abgang finden mußte, da es gewöhnlich war, daß religiöse Personen dergleichen als Amulete bei sich führten und auch wiederum anderen Götterstatuen als Geschenke darbrachten [a]). Zwei Stunden lang wiederholte der Volkshaufe denselben Ausruf: Groß ist die Artemis der Ephe-

---

a) Ein Beispiel dieser Art von dem Philosophen Asklepiades erzählt Ammian Marcellin im 22. Buche, Kap. 13.

ser! wie es der Heiden Art ist, dieselben Prädicate der Gottheit in endloser Wiederholung herzuschreien, vergl. meinen Comm. zur Bergpred., zu Matth. 6, 7 S. 370. Im Theater, dem Orte, wo überhaupt öffentliche Angelegenheiten verhandelt wurden (s. Wetstein zu Apg. 19, 29.), strömt das Volk zusammen; einige der Vorsteher der sacra und der öffentlichen Spiele in der Asia proconsularis — von Lukas mit dem Amtsnamen Asiarchen benannt — sind Paulus geneigt worden und warnen ihn, sich nicht in die Volksmasse zu begeben, und zur Begütigung der Volksmasse nimmt der Staatsarchivar — mit dem Amtsnamen γραμματεὺς benannt — das Wort und hält eine Rede, so charakteristisch, daß nichts ferner liegt, als der Gedanke an Erfindung. Mit einer besänftigenden und dem Volke schmeichelhaften Anerkennung beginnt die Rede: „Ihr Epheser, wer wäre denn wohl, der nicht wüßte, daß die Stadt der Epheser vorzugsweise Verehrerin der großen Artemis und des vom Himmel gefallenen Götzenbildes ist!" in welchen Worten die eigenthümliche Beziehung auf das Prädicat νεωκόρος (Tempelkehrer), das auf Münzen auch von Ephesus gebraucht ward und auch das hölzerne Artemisbild im Tempel nicht zu übersehen ist. Sogleich empfindet der Leser mit bei diesen Worten, daß der tobende Haufe still geworden seyn muß. „Da nun dieses gewiß ist — fährt die Rede fort — so müßt ihr euch ruhig verhalten und nichts Voreiliges thun. Ihr habt nämlich diese Männer hieher gebracht, die weder den Tempel beraubt, noch eure Göttin geschmäht haben. Wenn nun Demetrius und seine Arbeiter gegen Jemand eine Klage haben: so werden ja Gerichtstage gehalten und es gibt Proconsuln, so mögen sie gegen einander klagen; sind es aber andere Dinge, über die ihr ein

Gesuch habt, so gibt es gesetzliche Volksversammlungen, in denen es entschieden werden mag." So werden die Leidenschaften noch mehr besänftigt, indem die Angelegenheit mehr als eine Privatsache dargestellt wird, und insofern doch noch Verlangen nach Rache da wäre, wird Gerechtigkeit verheißen. Aber auch der Schrecken wird zu Hülfe genommen; „denn — heißt es — wir sind in Gefahr, des Aufruhrs angeklagt zu werden." So geht der Tumult vorüber, indem sich ebenso sehr der heidnische Fanatismus des gemeinen Volks, wie seine Unbeständigkeit darstellt.

Im höchsten Einklange mit dem, was die Geschichte von der Herrschaft der Magie in Ephesus sagt, steht der Kap. 19, 18. 19 gegebene Bericht über die verbrannten magischen Bücher, deren Werth sogar angegeben wird — nämlich 6000 Thlr. nach unserm Gelde — eine hohe Summe, deren Größe sich aus dem Werthe erklärt, der damals, wie auch noch jetzt, auf Zauberbücher gelegt ward. Auch das ist charakteristisch, daß nicht nur der frühere Johannesjünger Apollos, sondern überdieß noch zwölf andere Johannesjünger sich in dieser Stadt finden; die Anwesenheit jüdischer Geisterbanner (19, 13 f.) hat Ephesus ohne Zweifel mit den meisten Städten gemein gehabt, wo viele Juden waren. In der Rede des Paulus läßt Eine Stelle sich nachweisen, die sich ebenfalls auf den religiösen Zustand der Epheser und insbesondere der ephesinischen christlichen Gemeinde, wie er uns sonsther bekannt ist, bezieht, Kap. 19, 29. 30. Sogar aus den Lehrern selbst — sagt Paulus hier — würden Wölfe hervorgehen, die Parteien stiften würden; wie er zur Zeit, als er zum zweiten Male bei den Galatern war, die keimenden Häresien erkannt und im Voraus gewarnt hatte, Gal. 1, 9, so hat er auch in Ephesus dieses erkannt und hat es mit einer Gewißheit ausgesprochen, die mehr als bloße Ahnung ist. Daß die Befürchtungen sich in späterer Zeit erfüllten, zei-

gen schon die Briefe an die Epheser und Kolosser, noch mehr die an den Timotheus, der erste johanneische Brief, der vor dem Doketismus warnt, und das zweite Kapitel der Offenbarung.

Gehen wir nunmehr an die Rede selbst und betrachten wir sie im Einzelnen. Sie ist in Milet gehalten, wohin er die Aeltesten aus der ephesischen Gemeinde berufen, da er, — wie es Apg. 20, 16 heißt, um Pfingsten in Jerusalem zu seyn, in Ephesus sich nicht aufzuhalten wünschte. So markirte Charakterzüge tragen die paulinischen Briefe, daß es nicht schwer fällt, denselben Mann anderswo wieder zu erkennen. Mit dem Briefe des Judas, den zwei Briefen des Petrus und vielleicht auch mit Jakobus verhält es sich schon anders. Sagt man, je markirter eben der Charakter eines Mannes ausgeprägt ist, desto leichter kann derjenige, der ihm Reden in den Mund legen will, diesen das individuelle Gepräge aufdrücken, so leugnen wir dieses nicht, denn es verhält sich ja eben hiermit, wie mit den Portraits Friedrich II. und Napoleon's, die auch der schlechte Maler leicht treffen kann. Nur ist zu behaupten, daß überhaupt apokryphische christliche Schriftsteller auf Copirung der Individualitäten nicht ausgegangen sind; oder sollte man wirklich in den alttestamentlichen Pseudepigraphen, in den apokryphischen Evangelien, in den Elementinen ein solches Streben, das doch immer mehr oder weniger ein künstlerisches zu nennen wäre, nachweisen können? Die Charakterzüge nun des Apostels, die wir in seinen Briefen vorzüglich markant finden, sind: die Energie und das Feuer auf der einen, die Besonnenheit und Klugheit auf der andern Seite, und beides vereinigt mit herzgewinnender Innigkeit und Wärme der Liebe. Wer könnte leugnen, daß unsrer Rede dieser dreifache Charakterzug aufgeprägt ist! Wenn es denn am Schlusse derselben heißt: „und es ward viel Weinens unter ihnen und sie fielen Paulo um den Hals und küsseten ihn," wer

findet dieses nicht durch die vorangegangenen Worte, in denen das Gemüth des Apostels in seiner Größe wie in seiner Liebenswürdigkeit sich enthüllt hat, motivirt?

„Ihr wisset — so beginnt er V. 18 — wie ich vom ersten Tage an, da ich nach Asien kam, bei euch die ganze Zeit über mich betrug, wie ich dem Herrn dienete mit aller Demuth unter vielen Thränen und Versuchungen, die mich trafen durch die Nachstellungen der Juden; wie ich euch nichts vorenthielt, was zu eurem Beßten dienete, sondern euch verkündete und lehrete öffentlich und in den Häusern, indem ich Juden und Griechen ermahnete zur Bekehrung zu Gott und zum Glauben an unsern Herrn Jesum Christum." — Wer erkennt hier nicht die echte Stimme jenes Apostels, der 1 Theß. 2, 10 der dortigen Gemeinde zuruft: „Deß seyd ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir bei euch, die ihr gläubig, gewesen sind; wie ihr denn wisset, daß wir als ein Vater seine Kinder einen Jeglichen unter euch ermahnet und getröstet und bezeuget haben, daß ihr wandeln solltet würdiglich vor Gott, der euch berufen hat zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit;" oder 2 Kor. 6, 3. 4: „Lasset uns aber Niemand irgend ein Aergerniß geben, auf daß unser Amt nicht verlästert werde, sondern in allen Dingen lasset uns beweisen als Diener Gottes in großer Geduld in Trübsalen, in Nöthen, in Aengsten" u. s. f. Es scheint auch zu den Eigenthümlichkeiten des Apostels zu gehören, daß er vorzugsweise sich so häufig auf die Unsträflichkeit seines Wandels beruft; felix, ruft Bengel aus, qui sic exordiri potest, conscientiam auditorum testando. Zuweilen liegt die Ver-

anlassung in den Verleumdungen von Gegnern, wie wenn er 2 Kor. 1, 12 sagt: „Unser Ruhm ist der, nämlich das Zeugniß unsers Gewissens, daß wir in Einfältigkeit und göttlicher Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes auf der Welt gewandelt haben, allermeist aber bei euch" — welche Widersacher er bei dieser Selbstrechtfertigung vor Augen habe, zeigt Kap. 11. Häufig aber quellen sie auch nur aus jener guten Zuversicht, mit der er auffordern kann, ihm nachzuahmen, wie er selber dem Herrn nachahme, wie er 1 Kor. 11, 1 ruft: „Seyd meine Nachfolger, gleich wie ich Christi!" und Phil. 3, 15: „Folget mir, liebe Brüder, und sehet auf die, die also wandeln, die ihr uns habt zum Vorbilde!" In den andern neutestamentlichen Briefen finden sich solche Selbstzeugnisse nicht und auch in den Schriften andrer frommer Männer möchten sie selten seyn, weßhalb wir denn auch berechtigt sind, ihr Vorkommen in dieser Rede als ein Kennzeichen des historischen Charakters derselben zu betrachten. — Er habe — sagt er — dem Herrn in Niedrigkeit, unter Thränen und Versuchungen gedient. Thränen theilnehmender Liebe erwähnt er V. 31; hier ist von Thränen des Schmerzes die Rede, wie der sonst gar nicht weichmüthige Mann a) solche auch 2 Kor. 2, 4 und Phil. 3, 18 erwähnt. Wie gerade die in Ephesus erduldeten Anfechtungen vor allen andern ihm vor der Seele standen, sieht man daraus, daß er auch 1 Kor. 15, 32 und 2 Kor. 1, 18 ihrer erwähnt — vielleicht eben des durch Demetrius erregten Volkstumultes — und 1 Kor. 16, 9 zwar von dem großen Eingange, den er in dieser Stadt gefunden, redet, aber auch von den vielen

a) Bengel: lacrymae sanctae apud homines ac viros de rebus naturalibus nunquam aut raro plorantes, egregium praebent specimen efficaciae et argumentum veritatis christianae.

Widersachern. Er spricht hier von Anfechtungen von Seiten der Juden; die Apostelgeschichte hat davon nichts Bestimmtes berichtet — man denke sich einen Augenblick den Fall, Paulus habe in seinen eigenen Briefen des Tumultes des Demetrius Erwähnung gethan, wie würde eine zweifelsüchtige Kritik sofort zwischen den paulinischen Briefen und dieser Aeußerung in der Rede des Apostels einen schreienden Widerspruch nachweisen zu können glauben! nun, da die Apostelgeschichte selbst in ihrem geschichtlichen Theile von jüdischen Verfolgungen nichts erzählt und doch der Apostel in seiner Rede es thut, muß man einsehen, daß beides neben einander bestehen kann. Hier nämlich spricht Paulus im Hinblick auf seinen ganzen dreijährigen Aufenthalt in der Stadt, während dessen gewiß von den Juden mehr Feindseligkeit ausgegangen war, als von den Heiden, wie denn auch Kap. 19, 9 wenigstens vorübergehend die Feindseligkeit der Juden erwähnt und 1 Kor. 15, 31 er ausruft: „Ich sterbe täglich," d. h. ich bin täglich in Todesgefahr. Er rühmt sich, daß er öffentlich und in den Privathäusern a) das Evangelium verkündigt habe und nichts von demselben ihnen vorenthalten. Das Erstere macht er dem Timotheus zur Pflicht, wenn er ihn ermahnt, zu der bestimmten Zeit und auch außer der Zeit zu predigen 2 Tim. 4, 2, und hat es selbst geübt, auch in Thessalonich; von seinen Sabbathvorträgen spricht die Apostelgeschichte (Kap. 17), von seinen Privatvorträgen spricht er selbst 1 Thess. 2, 11; das Andere, die Predigt ohne Menschenfurcht und Gefälligkeit rühmt er öfters von sich (2 Kor. 4, 2; 1 Thess. 2, 4). Vielleicht läßt sich auch in Betreff der Sprache eine paulinische Eigenthümlichkeit in dem πᾶσα ταπεινοφροσύνη V. 19 nachweisen. Mit besonderer Vorliebe nämlich scheint gerade Paulus

a) Bengel: ne apostolico quidem muneri tam late patenti publica praedicatione satis fiebat, quid pastoribus faciendum?

diesen Gebrauch des πᾶς zu lieben, auch in Fällen, wo es im Deutschen weniger passend erscheint a), vergl. Ephes. 1, 3. 8; 4, 2; 6, 18; 2 Kor. 12, 12; 2 Tim. 4, 2; Tit. 3, 2; 1 Tim. 3, 4; Tit. 2, 15.

Der Apostel fährt fort: „Und siehe, gebunden von Gottes Geist, ziehe ich nach Jerusalem, was mir dort geschehen wird, nicht wissend, außer, daß der heil. Geist in jeder Stadt mir bezeuget, daß Fesseln und Drangsalen meiner warten." Die Redensart: „Der Geist spricht, bezeugt im Innern" kommt vorzugsweise bei Lukas vor (Luk. 2, 26; Apg. 8, 29; 10, 19) und bezeichnet jene aus der Tiefe des Geistes heraufsteigende Ahnungsstimme, welche mit dem Eindrucke unzweifelhafter Gewißheit in das Gemüth tritt und sich somit als Wirkung des göttlichen Geistes im menschlichen zu erkennen gibt. Es hat jedoch auch Paulus denselben Ausdruck 1 Tim. 4, 1: „Deutlich sagt der Geist, daß in den letzten Tagen manche vom Glauben abfallen werden ꝛc." Die Verfolgung, welche in Judäa ihm drohete, hatte der Apostel vom Anfang an als wahrscheinlich erkannt und schon in dem von Korinth aus geschriebenen Briefe an die Römer spricht er Befürchtungen aus, Kap. 15, 31. Die innere Gewißheit darüber ist seitdem immer stärker geworden; auch andere Brüder sprechen durch den Geist aus, was er selbst vorempfand, Apg. 21, 4. 11. Wie er dort im Römerbriefe das Gebet seiner Brüder erbittet, um aus der Hand der verfolgungssüchtigen Juden gerettet zu werden, so drückt sich auch hier in

---

a) Bekanntlich wird πᾶς ohne folgenden Artikel auch in der Bedeutung jedmöglich d. i. das höchste gebraucht. Die Meinung ist nun nicht, daß dem Paulus dieser Gebrauch eigen gewesen, sondern nur der häufige und darum auch zuweilen minder passende Gebrauch, wie z. B. Tit. 2, 15, wo μετὰ πάσης ἐπιταγῆς doch so viel seyn soll wie μετὰ πάσης σπουδῆς τῆς ἐπιταγῆς.



V. 22 u. 23 Wehmuth aus; allein wie er sonst in seinen Briefen als der Mann erscheint, der Gefahren nicht wünscht, aber auch nicht vor ihnen zittert, so tritt auch hier V. 24 die ganze Kraft des paulinischen Gemüths hervor, da er sagt: „Aber das achte ich nicht und halte auch mein Leben nicht für zu theuer, daß ich meinen Lauf nicht freudig vollenden sollte und das Amt, welches ich von dem Herrn Jesu empfangen habe, das Evangelium von der Gnade Gottes zu verkündigen."

Wer vernimmt nicht auch hier und Kap. 21, 13 die echte Stimme des Apostels, der 2 Tim. 4, 7 am Ende seiner Laufbahn ruft: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten! hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir an jenem Tage der Herr, der gerechte Richter, geben wird, nicht mir aber allein, sondern Allen, die seine Erscheinung lieb haben;" und Phil. 2, 17: „Und ob ich geopfert werde über dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch Allen." Und wenn er des Amtes sich rühmt, das er vom Herrn empfangen, erkennt man darin nicht jenes ihn erhebende Bewußtseyn, mit dem er am Anfange seiner meisten Briefe es ausspricht, daß er eben sowohl, als die andern Apostel, durch Christum selbst zum Apostel auserwählt worden sey?

Er sieht aber auch voraus, daß er mit denen, mit welchen er jetzt spricht, fernerhin nicht mehr zusammenkommen werde. „Und nun siehe, ich weiß, daß ihr nicht mehr mein Antlitz sehen werdet, ihr Alle, durch die ich mit der Predigt des Reiches Gottes hingezogen bin." Will er hiermit sagen, er wisse, daß er in Jerusalem den Tod finden werde? Vom Tode hatten die Weißagungen, deren er vorher V. 22 u. 23 gedachte, nicht gesprochen, auch Agabus nicht (Kap.

21, 11); jene Bitte an die Römer, daß sie seine Befreiung aus der Hand der Juden möchten erflehen helfen, setzt hiermit übereinstimmend voraus, daß er den schlimmsten Ausgang der dortigen Verfolgungen nicht mit Gewißheit voraussah; auch spricht er in Apg. 19, 21: „Nachdem ich in Jerusalem gewesen bin, muß ich auch Rom sehen" — wiewohl diese Aeußerung nicht als ein Ausspruch des Geistes, sondern nur als ein Entschluß, ein menschlicher Gedanke erwähnt wird (vergl. Röm. 1, 13); und daß solche Vorsätze durch den Geist Gottes wieder gehindert werden konnten, zeigt die sehr merkwürdige Stelle Apg. 16, 7, wo es heißt, daß sie nach Bithynien zu gehen gedachten — aber es ließ sie nicht der Geist Jesu." Wie es in Betreff der Einsicht in manche Lehrpunkte sich verhielt, daß sie gewisse Aufschlüsse vom Geiste als unzweifelhaft erhielten, andere wieder nicht (vergl. 1 Kor. 7), so scheint es sich demnach auch mit dem Blicke in die Zukunft verhalten zu haben. Nicht Alles, was sie wollten, schloß ihnen der Geist auf; und so wußte denn der Apostel nur das mit Sicherheit, daß ihn Drangsale erwarteten, ob aber auch darüber hinaus der Tod verhängt seyn möchte, war ungewiß a). Unter diesen Umständen sieht man denn freilich auch nicht, wie er mit Gewißheit habe verkündigen können, daß er nicht mehr nach Kleinasien kommen werde. Vielleicht verhält es sich nun auch nur mit dieser Gewißheit der Furcht, wie mit jener Gewißheit der Hoffnung im Briefe an die Philipper. Hat eine zweite römische Gefangenschaft stattgefunden, so ist der Apostel wirklich noch einmal in diese Gegenden gekommen. — In

a) Auch Phil. 1, 20—26 dient dazu, sich ein Urtheil über die Beschaffenheit des Blickes des Apostels in die Zukunft zu bilden. Er weiß weder, daß er am Leben bleiben werde, noch von der Hinrichtung, die bevorstehe; er hofft aber in guter Zuversicht, daß er werde erhalten werden. Vergl. hierüber die Ausführung, die wir weiter unten geben.

phraseologischer Beziehung wäre zu fragen, ob die Phrase *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* paulinisch sey. Sie findet sich auch Kap. 28, 31 und in den drei ersten Evangelien *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Der Ausdruck *βασιλεία Θεοῦ* findet sich indeß, wie bei Johannes und Jakobus, auch in den Briefen Pauli (Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; 6, 9; Gal. 5, 21); mithin ist wohl nichts dagegen zu sagen.

„Darum bezeuge ich euch am heutigen Tage, daß ich rein bin vom Blute eurer Aller, denn ich habe euch nichts vorenthalten, daß ich euch nicht den gesammten Rathschlag Gottes verkündigen sollte." Die Redensart: von dem Blute Aller ist proverbiell und daher nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen (vgl. Apg. 18, 6); sie steht hier zur Bezeichnung des geistlichen Verderbens. Paulinisch ist der Beruhigungsgrund, daß wenigstens von Seiten des Predigers nichts versehen sey und daß also, wer ins Verderben gehe, durch eigne Schuld verderbe, 2 Kor. 4, 2. 3. Der Ausdruck *βουλὴ τοῦ Θεοῦ* für den Inbegriff des Evangeliums ist zwar dem Paulus nicht eigenthümlich (nur Lukas hat ihn Luc. 7, 30, obwohl auch in etwas anderer Beziehung); die Idee ist jedoch paulinisch.

„So habet denn auf euch selbst Acht und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heil. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, zu weiden die Kirche Gottes, die er mit seinem eignen Blute erworben hat." Paulinisch ist hier zuvörderst die Ermahnung an die Aeltesten, zuerst auf sich, dann auf die Heerde zu sehen; 1 Tim. 4, 16; ferner, daß der heil. Geist es ist, der für die Kirchenämter die Fähigkeit gibt; 1 Kor. 12, 8 a). Die Lesart Kirche Gottes stimmt —

a) Wird das geistliche Amt von der Seite betrachtet, daß es ein bestimmtes Glied im Organismus der Kirche ist, so wird es

wenn sie die echte ist — mit dem stehenden paulinischen Sprachgebrauche überein; daß der Herr durch seinen Tod seine Gemeinde sich zum Eigenthum erworben, findet sich auch Tit. 2, 14 ausgesprochen.

„Denn ich weiß dieß, daß nach meinem Weggange reißende Wölfe unter euch eindringen werden, welche der Heerde nicht schonen, auch aus eurer eignen Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um sich Jünger zu gewinnen. Darum wachet, eingedenk, daß ich drei Jahr lang Nacht und Tag nicht aufgehört habe, jeden Einzelnen unter euch mit Thränen zu ermahnen." Schon oben wurde erwähnt, daß die in diesen Worten vorausgesehene Gefahr wirklich eingetreten ist, und daß der Epheserbrief, die Briefe an den Timotheus und die Offenbarung Johannis damit zusammenstimmen; vergl. vorzüglich 1 Tim. 4, 1; Offenb. 2, 2. Der 31. Vers hat die größte Aehnlichkeit mit der vorher angeführten Stelle 1 Thess. 2, 11. Bei welchem andern Apostel fände sich dieses inständige und inbrünstige Dringen in jeden Einzelnen, seine Seligkeit zu schaffen!

„Und nun befehl' ich euch, Brüder, Gott und seiner Gnade Wort, der euch auferbauen kann und euch das Erbe unter allen Heiligen geben." Aehnlich, wie der Schluß eines paulinischen Briefes; vergl. z. B.: „dem aber, der euch befestigen kann nach meinem Evangelium und der Verkündigung Jesu," Röm. 16, 25. Aufbauen, ein Ausdruck, der an Ephes. 2, 20 erinnert und auch nur im Sinne jener

---

nach paulinischer Anschauung auf den Herrn zurückgeführt; wird es aber von Seiten der dazu erforderlichen Befähigung betrachtet, so macht der Geist dazu tüchtig, 1 Kor. 12, 4—11; 2 Tim. 1, 6.

Stelle genommen werden kann. Merkwürdig ist ferner der Ausdruck κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Schon das πάντες οἱ ἡγιασμένοι, die Hervorhebung des Moments einer großen Gesammtheit derselben erinnert an Ephes. 3, 18; der Ausdruck „das Erbe unter den Heiligen," d. i. die Theilnahme an den Gnadengütern, die unter ihnen walten, ist ebenfalls eigenthümlich paulinisch und findet sich nur noch in Pauli Worten Apg. 26, 18 und Ephes. 1, 18. Sind wir berechtigt, die Zweifel an der Echtheit des Epheserbriefs als nichtig anzusehen, so müssen wir in der Wahl dieses Ausdrucks in den zwei Stellen der Apostelgeschichte entweder directer oder indirecter Weise die eigenthümliche Phrase auf Paulus zurückführen.

„Silber und Gold und Kleidung hab' ich keines begehret; ihr selber wisset, daß meinen Bedürfnissen und derer mit mir diese meine Hände gedient haben. In allen Stücken hab' ich euch gezeigt, daß man also arbeitend der Schwachen sich annehmen müsse und der Worte des Herrn Jesu gedenken, denn er hat selbst gesagt: Geben ist seliger denn Nehmen." Hier tritt nun wieder ein dem Paulus ganz eigenthümlicher Zug hervor, sowohl in dem Factum, daß er wirklich Handarbeit verrichtet hat, als auch in der Art und Weise, wie er dieses Factum motivirt. Daß der Apostel gearbeitet habe und in welchem Handwerke, berührt die Apg. Kap. 18. Seine Motive dafür lernen wir aber nur aus seinen Briefen kennen, in denen er mehrmals auf diesen Punkt zurückkommt, woraus erhellt, daß er ihm eine gewisse Bedeutung beigelegt habe, 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 7—9; 1 Kor. 4, 12; 9, 12; 2 Kor. 11, 8. Dabei bemerke man noch den dem Apostel eigenthümlichen Sprachgebrauch von ἀσθενής, wodurch er die im Glauben Unbefestigten bezeichnet, wie Röm. 14, 1; 1 Kor. 9, 22; 1 Thess. 5, 14. Zwar ist von Mehreren hier dem Worte die Bedeutung:

die Armen gegeben worden; allein der Apostel hat ja gar nicht bloß, damit den Armen Ausgaben erspart würden, sondern, wie 1 Kor. 9, 12 zeigt, nur um den Verdacht des Eigennutzes zu vermeiden — dem er auch bei Ueberlieferung der Collecte für die Palästinenser vorbeugt 2 Kor. 8, 20 — die Unterstützung von Seiten der Gemeinden abgelehnt. Noch machen wir aufmerksam auf das δεικτικῶς gebrauchte αἱ χεῖρες αὗται, welches als ursprüngliche Relation anzusehen seyn dürfte. — Auch das Citat eines sonsther nicht bekannten und doch den Stempel der Echtheit so ganz an sich tragenden Ausspruches Christi im Munde des Apostels ist bemerkenswerth als ein unzweideutiges Zeichen der Echtheit der überlieferten Rede.

Jeder Unbefangene wird eingestehen müssen, daß der Schriftsteller, dessen überlieferte Reden im Ganzen und Einzelnen so überaus treu dem Charakter, den sonstigen Aeußerungen, ja mitunter auch der Ausdrucksweise des Mannes, den er redend einführt, entsprechen, die gute Zuversicht verdient, ein gewissenhafter Berichterstatter zu seyn.

Allein ganz anders lautet das Urtheil, welches eben in Bezug auf diese Rede Hr. Dr. Baur fällt. „Dieser ganzen Abschiedsrede" — sagt er in seiner Schrift über die Pastoralbriefe S. 93 — „sieht man es doch, wie ich wenigstens urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist." — „Mit welcher Bestimmtheit" — so führt Baur diesen Nachweis ein — „sieht der Apostel schon jetzt sein ganzes künftiges Schicksal voraus, seinen in Banden und Gefangenschaft endenden apostolischen Lauf! Es [Er] ist schon jetzt δεδεμένος τῷ πνεύματι, sieht sich schon jetzt im Geiste gebunden, ist schon jetzt im Begriffe, τελειῶσαι τὸν δρόμον, weiß schon jetzt, daß er von allen damals Anwesenden künftig keinen mehr sehen werde. Und doch war von jenem Zeitpunkte bis zu seinem wirklichen Ende immer noch eine Zeit von

wenigstens vier Jahren, in welcher wir den Apostel, wenn wir, wie natürlich, den zweiten Brief an den Timotheus hier nicht in Betracht ziehen, nie mehr eine solche bestimmte Erwartung seines endlichen Schicksals, vielmehr die gerade entgegengesetzte Phil. 2, 24 aussprechen sehen. Wie kommt es, daß er gerade nur in jenem Momente, welcher doch der endlichen Katastrophe noch am fernsten lag, sich auf diese Weise aussprach? Wollte man aber auch, um Alles dieß begreiflich zu finden und in diesem ganzen Abschnitte der Apostelgeschichte nichts Anderes, als die vollkommen treue Relation des damals Gesprochenen und Geschehenen zu sehen, in dem feierlichen Momente jener Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Hinausblicks des Apostels auf sein künftiges Schicksal annehmen, so entsteht ja dadurch gerade der größte Widerspruch zwischen dieser Rede und den Pastoralbriefen. Kann die Echtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden, so geschah ja das gerade Gegentheil von demjenigen, was die prophetische Abschiedsrede ankündigt. Der Apostel kam ja, wie bei dieser Ansicht angenommen werden muß, wirklich zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wieder eben in diese Gegenden u. s. w."

Es ist ein dreifaches Bedenken, welches diese Worte gegen die Echtheit der betreffenden Rede der Apostelgeschichte aussprechen: daß der Apostel mit solcher Bestimmtheit die Zukunft vorausgesagt haben sollte, daß er sie auf eine solche Weise vorausgesagt haben sollte, die mit Phil. 2, 24 in Widerspruch steht, und daß, wenn ja in dieser Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Apostels angenommen würde, gerade dadurch die Echtheit der Pastoralbriefe, nach welchen ein abermaliger Besuch dieser Gegenden von Paulus angenommen werden müßte, am meisten gefährdet erscheinen müßte. — Rück-

sichtlich des ersten Bedenkens fragen wir nun im Gegentheile: haben wir denn in diesen Worten des Apostels eine so ungewöhnliche Bestimmtheit der Weißagung? hat er etwa ausgesprochen, daß man im heiligen Tempel ihn ergreifen, vor das Synedrium in Jerusalem und vor den Landpfleger in Cäsarea führen würde u. dgl.? Gerade im Gegentheile sind gar keine Details angegeben, ist einzig und allein von Trübsal der Gefangenschaft die Rede — hält sich also diese Verkündigung in dem Gebiete der Ahnung, wie sich dieselbe wohl auch im gewöhnlichen Gange des Lebens findet, so daß gerade in dieser Hinsicht jeder Verdacht späterer Unterschiebung die höchste Unwahrscheinlichkeit bekommt. Freilich spricht der Apostel mit einer ganz zweifellosen Gewißheit von der bevorstehenden Gefangenschaft und bezeichnet diese Gewißheit ihrem Quell nach als eine Offenbarung des Geistes Gottes, und doch soll dieser so zuverlässig gethane Ausspruch in directem Widerspruche mit Phil. 2, 24 stehen! Denn während in dieser Stelle und Phil. 1, 25 der Apostel, seinem letzten Ziele so nahe, die freudige Zuversicht der Errettung ausspreche, mache er sich dort in der viel früheren Rede auf seinen Tod gefaßt. Allein ist dieses richtig? Liegt denn in Apg. 20, 24 eine Weißagung des Todes, oder nicht vielmehr bloß die Bereitwilligkeit, ihn zu übernehmen? Liegt etwas Anderes darin, als in Apg. 21, 13, wo ἑτοίμως ἔχω steht? Wir haben schon oben bemerkt, daß diese dem Apostel gewordene Offenbarung sich bloß auf die Gefangenschaft beschränke und vom Tode hier so wenig die Rede sey, als in der verwandten Stelle Röm. 15, 31. Und auch wenn er ausspricht, er würde die Gemeinde nicht mehr wiedersehen, deutet denn das mit Nothwendigkeit auf seinen Tod? Wenn er bis nach Spanien hin gegen Westen reisen wollte, konnte nicht auch dieses eine Rückkehr nach Kleinasien ver-

hindern? — Allein Paulus erklärt, daß er nicht wieder nach Kleinasien kommen werde, und doch ist er — die Echtheit der Pastoralbriefe vorausgesetzt — wieder dahingekommen. Wie nun aber? Haben diejenigen Kritiker Recht, welche eine zweite Gefangenschaft bestreiten, werden sie nicht dann darin, daß diese Rede eine solche nicht vorauszusetzen scheint, einen Beweis ihrer Echtheit finden müssen? Darüber indeß, daß V. 25 nicht nothwendig als ein aus Offenbarung geflossener Ausspruch zu fassen sey, haben wir uns schon oben erklärt. Warum hat der Apostel nicht auch hier, wie V. 23, gesagt, daß der Geist es ihm bezeuge, er werde diese Gegenden nicht wiedersehen? warum hat auch die Prophetie des Agabus Kap. 21, 11 davon geschwiegen? Wir kommen noch einmal auf Phil. 2, 24 u. 1, 25 zurück. Hier spricht der Mann Gottes mit einem πεποιθὼς οἶδα und πέποιθα ἐν κυρίῳ aus, daß er am Leben bleiben werde, und nichts desto weniger erklärt er 2, 23, daß er erst abwarten wolle, was mit ihm geschehen werde, und 1, 20, daß er noch nicht wisse, ob Christus durch seinen Tod oder sein Leben verherrlicht werden solle. Enthalten nun diese überaus starken Aeußerungen der Zuversicht doch noch nicht absolute Gewißheit, wie kann man dieselbe aus dem οἶδα in unserer Stelle folgern? Mit welchem Rechte will man den Vertheidigern einer dopelten Gefangenschaft zum Vorwurfe machen, daß sie das οἶδα als ein unerfülltes ansehen, wenn die Vertheidiger Einer Gefangenschaft es als ein unerfülltes ansehen müssen a)? Hat die Einsprache des Geistes dem Apostel kund gethan, daß große Drangsal und Bande seiner warten, was war natürlicher, als daß im Augen-

a) „Auch darf man" — sagt Winer im Realwörterbuch s. v. Paulus — „das πεποιθὼς οἶδα bei einem so lebhaften Geiste, als der des Paulus war, nicht in seiner ganzen Strenge nehmen."

blicke des Scheidens die Wehmuth ihm eingab, er werde diese Gemeinde nicht mehr wiedersehen? Es wurde schon bemerkt, daß auch auf dem Gebiete der Lehre die Stelle 1 Kor. 7, 40 uns einen hohen Grad der Gewißheit beim Apostel zeigt, und daß doch auch diese Gewißheit für ihn keine absolute, nur eine Meinung ist.

Es sind indeß die erwähnten Gründe auch nicht die eigentliche Veranlassung gewesen, aus welcher vom Hrn. Dr. Baur die Echtheit unserer Rede in Zweifel gezogen worden ist. Der eigentliche Grund ist dieser. Die Studien der ältesten kirchenhistorischen Denkmäler, vorzüglich der Clementinen, haben diesen Historiker zu einer solchen Anschauung der historischen Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts geleitet, nach welcher er sich gedrungen fühlt, den Ursprung der Pastoralbriefe in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Er findet, daß diese Rede der Apostelgeschichte dieselben historischen Verhältnisse voraussetzt, wie die Pastoralbriefe: so muß ja denn auch sie unhistorisch und unecht seyn. Allein es ist dieses nicht das einzige Opfer, welches er der von ihm gewonnenen Ansicht von den historischen Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts bringt. Die Stelle Phil. 1, 1 will sich ebenfalls nicht in jene Ansicht fügen, und so muß auch dieser Brief in die Classe der unechten Briefe des N. T. gesetzt werden (über die Pastoralbriefe S. 86). Er hat ferner gefunden, daß mehrere Stellen der Pastoralbriefe uns in eine Zeit versetzen, „in welcher Christenverfolgungen nichts Ungewöhnliches waren;" Aehnliches findet er auch im ersten Briefe Petri, Kap. 4, 14, und da er ohne Zweifel auch noch andere Bedenken gegen diesen Brief hat, so läßt er die Echtheit auch dieser neutestamentlichen Schrift fallen (S. 127). Aber auch der Brief an die Kolosser ist jenen Ansichten, welche Hr. Dr. Baur über die Pastoralbriefe gefaßt hat, entgegen, und nach der Ansicht,

die er in seiner neuesten Schrift „über den Ursprung des christl. Episkopats" aufgestellt, ist auch die Echtheit dieses Briefes zurückzuweisen (S. 36). Auch der Brief an die Epheser und das 16. Kap. des Briefs an die Römer hat jenen Ansichten sich nicht gefügt, und die Echtheit dieses Kapitels wie jenes Briefes ist gleichfalls denselben zum Opfer gebracht worden. Was sollen wir nun hierzu sagen? Aus wie gründlichen Forschungen auch immerhin die Ansichten dieses gelehrten Historikers über die historischen Verhältnisse der zwei ersten Jahrhunderte hervorgegangen seyn mögen, immer sind es nur sinnreiche, aus einer Anzahl einzelner Notizen und Details aus dem Alterthume abgeleitete Combinationen, welche auch bis jetzt diesem Kritiker allein eigenthümlich sind, von andern Seiten her aber die verschiedenartigsten Gegner finden, Credner, Rothe, Neander, Baumgarten, Böttger u. A.: so muß es uns denn gestattet seyn, jenem Kettenschlusse gegenüber, dessen erstes Glied die Anschauung des Hrn. Dr. Baur von den historischen Verhältnissen des ersten und zweiten Jahrhunderts ist, das letzte, die Unechtheit von Briefen von so durch und durch paulinischem Geiste, wie der Brief an die Philipper und Kolosser, einen andern Kettenschluß aufzustellen, in welchem das erste Glied die Echtheit der noch von Niemand außer Dr. Baur angefochtenen Briefe an die Philipper und Kolosser, und deren letztes Glied dann freilich die Unrichtigkeit seiner Combination der Verhältnisse der ersten beiden Jahrhunderte seyn würde. Muthen wir auch dem historischen Forscher nicht an, Ansichten, welche von verschiedenen Seiten her sich ihm ergeben und zu einem Ganzen zusammengefügt haben, solchen historischen Autoritäten gegenüber, wie die erwähnten paulinischen Briefe, ohne Weiteres aufzugeben, so wird man doch mit allem Rechte die Selbstverleugnung von ihm fordern müssen, nicht eher

in seine eigenen Combinationen ein unbedingtes Zutrauen zu setzen, als bis noch von vielen andern Seiten her wesentliche Gründe sich ergeben haben, in die Echtheit so unbestrittener Documente, wie die erwähnten Briefe, einen Zweifel zu setzen. Hierbei bleiben wir jedoch nicht stehen, sondern haben noch Eines hinzuzufügen. Auch uns hat sich eine Anschauung der historischen Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts gebildet, eine solche, nach der es uns ganz undenkbar erscheint, daß Leute aus der christlichen Gemeinde jener Zeiten den Tact besessen haben sollten, untergeschobene Schriften zu verfertigen, welche nach Geist und Charakter so den echten paulinischen entsprechen, wie die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und auch die hier behandelte Rede des Apostels an die ephesinischen Aeltesten. Auch ist unsere Anschauung nicht bloß aus einer Combination vieler vereinzelter und disputabler Details hervorgegangen, sie gründet sich vielmehr auf die große Anzahl anerkannter, apokryphischer und pseudepigraphischer Schriften jener Zeit. Kann unsere Ansicht nicht aus diesen widerlegt werden, so müssen wir die Verwerfung der Echtheit der erwähnten paulinischen Briefe für einen kritischen Gewaltstreich halten.

2.

Noch ein Wort
über
die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56:

— ἀλλ᾽ ἐκεῖνόν τε (θεὸν) καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. —

Vom
Director Hasselbach in Stettin.

In den theologischen Studien und Kritiken ist vor einiger Zeit a) zweimal, Jahrg. 1833. H. 3. S. 772 ff. und H. 4. S. 1163 f., von der vorstehenden Stelle des Justinus die Rede gewesen, ohne daß damit meines Erachtens Alles abgethan und ein vollkommen richtiges Verständniß derselben zu Wege gebracht worden. Es mag darum vergönnt seyn, hier noch einmal auf sie zurückzukommen, wenn sie gleich früher schon zu den vielbesprochenen auf dem Gebiete der Patristik gehörte. Katholiken nämlich und Protestanten, Antitrinitarier von mancherlei Farben und ihre Gegner haben zum Theile mit der eiferndsten Polemik an ihr hin und her gedeutet und ihr eine dogmatische Wichtigkeit verliehen, an welche ihr schlichter Verfasser, zumal in seinem vornicänischen Jahrhunderte, wo sich das Christenthum mehr in freier Unmittelbarkeit

---

a) Aus einiger Zeit sind einige Jahre geworden durch zufällig verspätete Einsendung des lange entworfenen Aufsatzes.
D. Verf.

des Lebens, als in dem einengenden Buchstaben abgemessener Satzungen wirksam erwies, sicherlich nicht dachte. Ich befinde mich, hauptsächlich durch Voranstalten zu einer ehemals beabsichtigten neuen Bearbeitung und Herausgabe der unbestreitbar echten justinischen Schriften, d. h. der sogenannten beiden Apologien und des Gespräches mit dem Trypho, in dem Falle, eine Uebersicht von den erheblichsten Erklärungsversuchen, die man mit unsrer Stelle vorgenommen, geben zu können, wie sie zur Einleitung des eigenen hier nicht ungehörig erscheinen dürfte.

Zuvörderst hatte Joh. Dalläus in seiner Disput. adv. Latin: de cult. relig. obi. tradit. 1, 8. p. 38—39 zur Bekämpfung der bellarminischen Parermenie, wie er sie nennt, die in unsrer Stelle eine Autorität für den katholischen Engeldienst habe ausfindig machen wollen, die Engel als parallelen Accusativ zu ἡμᾶς genommen und dadurch zu belehrten, nicht verehrten Wesen gemacht, indem er sich dabei theils auf die bald nachfolgende Stelle p. 60, wo lediglich von der Anbetung Gottes, des Sohnes und des Geistes ohne alle Erwähnung der Engel gesprochen werde, theils auf Ephes. 3, 10 berief und nicht unterließ, zu bemerken, daß bereits Joh. Lange in seiner lateinischen Uebertragung des Justinus (Basil. 1565 f.), obgleich selbst ein Römischkatholischer, dennoch die Stelle mit der geflissentlichsten Verwahrung gegen alle Zweideutigkeit nicht anders, als er, verstanden habe.

Darauf fand sich der bekannte Vorfechter der englischen Episcopalkirche, Georg Bull, durch das Aufkommen unitarischer Lehrmeinungen zu seiner defensio fidei Nicaenae veranlaßt, in welcher er der schreiendsten Mißhelligkeiten ungeachtet sich bemühte zu zeigen, daß die in dem nicänischen Symbole enthaltenen Bestimmungen mit dem angeblich allgemeinkirchlichen Lehrbegriffe der drei ersten Jahrhunderte im vollsten Einklange ständen, und sect. 2, c. 4, §. 8 auch die fragliche Stelle des Justinus sei-

ner Behandlung unterwarf. Er wiederholt fast buchstäblich Lange's Version nur mit der unscheinbaren Umstellung des ista nos in nos ista, wodurch er jedoch, wie sich bald näher ergeben wird, eine von der des Lange-Dalläus verschiedene Construction des Engelheeres andeutete, und mit der seinem Zwecke entsprechenden uneigentlichen Abänderung, daß er die Worte atque nos ista bis docuit einklammert, wodurch er den anstößigen Engeldienst am bequemsten und augenfälligsten aus dem Wege zu räumen und zugleich mit den erwähnten Vorgängern dem h. Geiste einen würdigeren Platz zunächst dem Sohne anzuweisen gedachte. Sein einige Jahre später gegen den Remonstranten Simon Episcopius und dessen Anhänger in England abgefaßtes Iudicium ecclesiae catholicae trium primor. saecc. etc. Amstel. 1696, 8, das laut der Vorrede als eine Coronis zu seiner defensio fid. Nic. soll betrachtet werden können, und in welchem er insbesondere die Behauptung zu bestreiten sucht, daß in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche eine genauere Auffassung des Verhältnisses der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters für nicht nothwendig zum Heile der Gläubigen gehalten, und die Gemeinschaft auch mit solchen Christen nicht aufgehoben worden, die Christus für einen bloßen Menschen hätten gelten lassen, diese Schrift kann hier übergangen werden, da sie unsre Stelle zwar abermals in aller Unbefangenheit als Zeugniß der Uebereinstimmung ihres Verfassers mit dem nicänischen Glaubensbekenntnisse benutzen möchte, das Recht dazu aber nicht weiter begründet, vielmehr auch jene andre, einer nähern Beleuchtung hier vorzubehaltende justinische Stelle aus dem Gespräche mit Trypho p. 267, auf welche der Gegner sich vornehmlich stützte, um diese Stütze ihm wo möglich ganz zu entziehn, durch eine grundlose Conjectur entstellt und außer dem Einschwärzen von Juden statt Christen auch sonst schwerlich überall richtig auslegt.

Inzwischen schrieb Gilbert Clerke, wie sich nach Baumgarten Hall. Bibl. Th. 3, S. 544—548 und Bock Hist. antitrin. Th. 1, p. 172 ss., der seiner Heterodoxie wegen übel berufene und hinter falschem Namen sich versteckende Samuel Crell genannt haben soll, seine ohne Angabe des Druckortes 1695, 8. erschienenen Tractatus tres, von denen der letzte per Anonymum, wie der Titel besagt, gegen Bull's Iudicium eccl. cath. gerichtet war. Schon in dem ersten, dem Ante-Nicaenismus, in welchem er den ihm gleichgesinnten Bidell gegen Estwick in Schutz nimmt, bemerkt er p. 5 zu unsrer im Wesentlichen richtig von ihm übersetzten Stelle, daß Justinus den h. Geist wohl nicht als den höchsten Gott gedacht haben werde, da er ihn so schlechtweg mit den Engeln zusammenstelle, im zweiten aber, in welchem er die nun erst erwogenen Hauptpunkte der defensio fid. Nic. sämmtlich zu widerlegen unternimmt, beurtheilt er p. 104—106 die bull'sche Erklärung der Stelle ausführlicher. Was er indessen an der verschrobenen, durch die Parenthese nichts weniger als ausgeglichenen Wortfolge der Uebersetzung rügt, trifft mehr den Joh. Lange, von welchem, wie gesagt, Bull dieselbe bis auf die kleine Umstellung und die Klammern entlehnt hatte. Den h. Geist, meint er, verbinde Justinus so mit den Engeln, als ob er einer aus ihrer Mitte, wiewohl ein Häuptling unter ihnen, ein ἡγεμονικός, wäre, der er denn auch, wie immer Justinus ihn sich vorgestellt haben möge, wirklich sey, und es streite hiermit die Wortstellung, wie allbekannt, nicht („neque repugnat ordo verborum, ut omnes norint", bei welchen Worten Clerke freilich nicht ahndete, daß man bis in die neueste Zeit Anstoß nehmen würde an einer verletzten Etikette, wodurch in der Aufzählung des Justinus die Engel ungebührlich den Vortritt vor dem Geiste erhielten), da ja auch Christus in dem Ausspruche: Ich und der Vater sind Eins, sich zuerst nenne, ohne darum größer als der Vater seyn zu wollen. Auch lasse sich aus den

voraufgehenden Worten des Verfassers, wonach die Christen ihrer Lehre gemäß die heidnischen Götter als böse Dämonen verwürfen, kein zureichender Grund für die bestrittene Erklärung hernehmen, weil hier kein unmittelbarer Gegensatz zwischen dem Belehren über die bösen und über die guten Engel hervortrete. Es nöthige ja aber überhaupt nichts, den Worten des Justinus Gewalt anzuthun. Denn die Idololatrie sey nun einmal in die Christenheit allmählich eingedrungen, nicht ohne alle Schuld der besser denkenden Christen. Ja es habe Justinus zu weit geführt werden können durch sein Bestreben, dem heidnischen Vorwurfe, daß die Christen Atheisten seyen, oder nicht Götter genug hätten, zu begegnen. Der hiernach zu erachtende Sinn der Stelle scheine wie von selber zu fließen aus dem Zwecke der ganzen Apologie, welchen ohnehin Athenagoras durch eine ähnliche aus ähnlicher Absicht entsprungene Aufführung der Engel außer Zweifel setze.

Um nun die Einwürfe des Gegners, wenn es gelingen wollte, zu entkräften, ließ Bull es an einer Erwiderung nicht fehlen in seinen **Breves animadverss. in tractat. Gilberti Clerke etc.** (S. **Some important points of primitive Christianity maintained and defended; in several sermons and other discourses by G. Bull. sec. ed. Lond. 1714. V. III. p. 996—1064**). Er erinnert hier in Bezug auf unsre Stelle zuerst, daß im Vorhergehenden Gott der wahrste heiße, nicht, wie Clerke gemeint, zum Unterschiede von Sohn und Geist, sondern den so eben gedachten Wahngöttern der Heiden gegenüber, schließt dann aber weiter, wofern Sohn und Geist nicht auch wahrer Gott wären, so würde die Schutzrede für die Christen des Nervs entbehren, da sich diese durch Anbetung jener Wesen der nämlichen Schuld der Abgötterei, deren sie die Heiden bezichtigten, theilhaftig machen würden, und bringt für die, wie ihn bedünkt, nothwendige Verknüpfung des *διδάξαντα* mit dem Engelheere, als dem

Gegenstande der Belehrung, einen Beweis bei, den er selbst unbekümmert um den wohl gar darin sich abrundenden Zirkel für ein irrefragabile argumentum ausgibt. Wenn man nämlich construire, wie Clerke wolle, so folge auf das Augenscheinlichste, daß nicht bloß Justinus den Engeldienst gebilligt, sondern die Kirche seiner Zeit ihn auch geübt haben müsse. Nun stehe aber fest, daß ein solcher während der drei ersten Jahrhunderte und später noch in der allgemeinen Kirche völlig unbekannt gewesen; es bleibe also nichts weiter übrig, als daß man sich zu der einzig richtigen, von ihm (Bull) nachgewiesenen Construction bequeme. Die andern Engel sähen offenbar auf die vorher erwähnten bösen zurück, über welche die Christen, obgleich die Heiden in ihnen ihre Götter verehrten, durch Christus (διδάξαντα) eines Bessern belehrt worden. Ebenso seyen die Christen auch über die andern Engel unterrichtet, nämlich daß sie gute wären und an Heiligkeit ihrem heiligsten Schöpfer zwar ähnlich, aber nur ἑπόμενοι (worin die Metapher a pedisequis, qui dominos suos a tergo sequi solent, hergenommen) und darum nicht göttlich zu verehren. Was den abgeschmackten Einfall, in dem h. Geiste selbst einen Engel entdecken zu wollen, anbelange, so bedürfe derselbe keiner mühsamen Widerlegung, da es nur allzu gewiß sey, daß weder Justinus noch seine christlichen Zeitgenossen den h. Geist den Engeln beigezählt hätten.

Nunmehr nimmt Joh. Ernst Grabe in seiner Ausgabe der ersten Apologie des Justinus Oxon. (1700. 8.) über unsre Stelle das Wort mit der Miene, Eigenes und Neues vorzubringen, obgleich er doch eigentlich nur durch einen Widerhall der Auslegung des freilich von ihm verschwiegenen Dalläus Andere meisternd zurückweisen möchte. Er mißbilligt die Erklärung des Perionius und andrer Katholiken, die ταῦτα von καὶ durch ein Komma trennten und eine Engelverehrung ausgesagt fänden, als der Meinung des Schriftstellers gänzlich widerstrebend, da dieser p. 60 nur

von der Verehrung des Vaters, Sohnes und h. Geistes, ja p. 63 von der alleinigen Anbetung des Vaters spreche, ohne der Engel weiter zu gedenken. Deßhalb hätten die Protestanten in ihrer Controverse gegen den Engeldienst, sowie Bull in seiner def. fid. Nic., mit Recht zwar der Verdrehung der Worte (pravae verborum detorsioni) Einhalt gethan, den echten Sinn derselben aber freilich nicht getroffen. Justinus wolle nämlich sagen, Christus habe jenes (ταῦτα, ista) von dem wahren Gott, dem Vater aller Tugenden, beiden, den Menschen sowohl als den Engeln, geoffenbaret; und für letztere beruft er sich auf Ephes. 3, 10 und Irenäus 2, 55.

Dan. Whitby sodann, der schon in seiner dissertatio de Scripturarum interpretatione secundum Patrum commentarios, Lond. 1714. 8. sich darüber als über den dritten Hauptpunkt seiner Schrift verbreitet hatte, daß Streitigkeiten, die sich über die Trinität erhöben, nicht durch Kirchenväter, Concilien oder katholische Tradition geschlichtet werden könnten, unterwirft zwar in seinen disquisitiones modestae in clariss. Bulli defens. fid. Nic. Lond. 1718. 8. — worin er ausführlicher noch, als vor ihm Clerke, die Nichtigkeit der angeblichen Uebereinstimmung aller vornicänischen Väter mit den nicänischen darthut — von p. 23 an sämmtliche zur Lehre von der Trinität gehörige Stellen des Justinus einer genaueren Prüfung. Da er indessen p. 27 nicht den ganzen Inhalt unsrer Stelle, namentlich nicht soweit er die Engel angeht, in den Kreis seiner bescheidenen Untersuchungen zieht, so brauchen wir uns hier nicht länger bei ihm aufzuhalten.

Bald nachher nennt Styan Thirlby in seiner Ausgabe der Apologien und des Gespräches mit dem Trypho (Lond. 1722. f.) die nach ταῦτα nicht interpungirende protestantische Erklärung hart und meint, was Grabe gebe, wohl schon bei Lange, dessen weitzugeschnittene Version sich allerdings auch der grabeschen Auslegung anbequemen

möchte, anzutreffen, fügt dann aber, ohne selbst etwas zum Besten zu geben, wunderlich genug, wie er mitunter pflegt, hinzu, er für seine Person habe nun einmal beschlossen, in dem vorliegenden Werke mit theologischen Streitfragen sich nicht zu bemengen; — als ob ein solcher Beschluß ohne Weiteres einen Herausgeber, der keineswegs auf das Geschäft des Interpreten verzichtet, von der Pflicht entbinden könnte, in zweifelhaften oder dunkeln Stellen seines Autors wenigstens den Wortverstand zu ermitteln und zu erläutern.

Demnächst tadelt mit einem ziemlich bunten Gemische von Wahrem und Falschem der Benedictiner Maran in der Vorrede zu seiner Ausgabe von 1742. f. P. II. c. 4 die Deutungen Bull's und Grabe's, weil beide die eng verknüpften Worte des Justinus gewaltsam auseinander rissen. Auch würde bei ersterer immer die Verehrung der guten Engel stehen bleiben. Denn wenn Christus gelehrt hätte, daß die bösen nicht zu verehren seyen, wie sollte daraus nicht folgen, daß dann doch den guten, die dem Sohne Gottes anhingen und sein Ebenbild an sich trügen, Verehrung gebühre? Bei der letzteren Deutung aber werde sehr ungereimt angenommen (perabsurde statuitur), daß Christus von der den bösen Engeln nicht zukommenden Verehrung, was ταῦτα hier allein bedeute, außer uns auch den guten Engeln Kunde gebracht habe. Jeder, der da wisse, daß Justinus die Absicht hege, darzuthun, die Christen seyen keine Gottesleugner, werde eingestehen müssen, daß in der That der Engeldienst hier mit aufgestellt werde, weil so am wirksamsten der den Christen gemachte Vorwurf des Atheismus abzuweisen gewesen. Auch hätten die Kaiser, an welche die Apologie gerichtet sey, die fraglichen Worte nicht anders nehmen können, zumal da (cum praesertim) die Construction derselben nichts Anderes an die Hand gebe. Außerdem (praeterea) würden den bösen Engeln die guten entgegengesetzt, und es

heiße von ihnen, daß sie dem Sohne gleich Dienern nachfolgten und ihn nachahmten, damit erhelle, wie man nach Verdienst jene verwerfe und diese verehre, wenngleich nur als Geschöpfe, was sich in dem allein auf sie bezüglichen und mit dem lediglich für den Schöpfer geeigneten προσκυνεῖν nicht nothwendig zusammenhängenden σέβεσθαι kund thue. In Justinus Fußtapfen trete Athenagoras, der Legat. pr. Christ. §. 10 sein θεολογικὸν μέρος auch auf die Engel ausdehne, aber freilich ebenfalls nicht bis zu dem Umfange, daß er ihnen gleiche Verehrung mit dem Vater zuerkennen wolle. Denn Theologie heiße auch doctrina divinitus revelata, oder wenn sie divinae naturae cultum bedeute, werde doch auf Gott bezogen, was wir an Ehre den Engeln erwiesen!

Thalemann ferner pflichtet in seiner Ausgabe der Apologien (Lips. 1756. 8.) der grabeschen Erklärung bei und hält, vornehmlich wohl durch Scultetus bewogen, über welchen Semler an dem sogleich zu bezeichnenden Orte nachzusehn, die Interpunction katholischer Herausgeber nach ταῦτα für um so unschicklicher, als die Engel dadurch dem h. Geiste vorgeordnet würden. Ἕπεσθαι sey dienen (apparere, ministrare), wie §. 8 (p. 57), und die auch auf die Engel sich erstreckende Belehrung leuchte ein aus 1 Petr. 1, 12.

Dagegen hält es Semler in der histor. Einleitung zu Baumgarten's Untersuch. theol. Streit. B. 2. S. 45—46 der Hauptsache nach mit den katholischen Auslegern, einem Bellarmin, Petau ꝛc. Nur setzt er die andern Engel, die sonst gar keine Relation hätten, in Beziehung auf den Sohn, welcher anderswo auch Engel heiße. Auf diesen folgten sie dem niedern Range nach und müßten auch gut heißen, weil sie ihm oder auch Gott dem Vater ähnlich wären. Sie machten aber keine besondere Classe über dem h. Geiste aus, sondern weil Justinus den Sohn Gottes Engel nenne, gedenke er auch der andern guten Engel zum Unterschiede von den Dämonen.

Nun läßt sich Keil (Opusc. acad., herausgeg. von Goldhorn, Lips. 1821. 8. p. 553 ss.) nicht ohne gewohnte Breite über unsre Stelle vernehmen. Er faßt dabei vorzugsweise den Engeldienst ins Auge und meint, was man über die Stelle auch urtheilen möge, so viel dürfe man dreist versichern, daß sie den Engeln nicht die nämliche Verehrung, wie dem Vater, Sohn und Geiste, zuschreibe. Das könne sie einmal darum nicht, weil die Engel ausdrücklich genannt würden ἑπόμενοι, sc. υἱῷ, ministrantes filio vel ipsum colentes, in welchem Sinne, wie dem nicht genannten Thalemann nachgesprochen wird, das Verbum ἕπεσθαι ja auch §. 8 vorkomme. Mit diesem Worte habe Justinus andeuten wollen, daß auch die Engel den Sohn Gottes nicht minder verehrten, als die Christen ihn zusammt dem Vater und dem Geiste anbeteten, und auf ähnliche Weise (similique modo) schienen auch mit dem hinzugefügten ἄλλων jene Engel als andere Diener und Verehrer des Sohnes außer den Christen bezeichnet zu werden; womit denn die semlersche Erklärung, nach welcher die andern Engel mit Rücksicht auf Christus, der auch Engel heiße, gesagt seyn sollten, über den Haufen falle!

Zweitens aber stehe einer solchen Gleichheit auch die sehr ähnliche Stelle §. 16 (p. 60) entgegen, wo die Engel unter den Wesen, welchen die Christen göttliche Verehrung widerfahren lassen, nicht mit aufgeführt seyen; was der unsrigen offenbar zuwiderlaufen würde, wenn sie hier denselben nicht bloß beigezählt, sondern dem h. Geiste sogar noch übergeordnet werden sollten. Daher sey kaum zu zweifeln, daß diese letztere Stelle entweder anders gedeutet, oder wenn man durch paßliche Deutung nicht zu helfen vermöge, der Text in ihr geändert werden müsse. Von den mancherlei Erklärungsarten, die man in Vorschlag gebracht, habe nun freilich keine seinen Beifall. Alle (?) kämen darin überein, daß die Worte καὶ τὸν — στρατὸν nicht

mit dem nachfolgenden σεβόμεθα zu construiren, sondern auf das vorangehende κ. διδάξαντα ἡμ. κ. zu beziehen seyen, indem einige sie an ἡμᾶς, andere an ταῦτα enger anschlößen. Für die erstere Verknüpfung sprächen nicht sowohl die von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des N. T., als die ähnlich lautende des Irenäus, wiewohl dabei Niemand recht absehe, warum Justinus gerade jetzt dergleichen vorbringe. Viel weniger jedoch könne die zweite Beziehung gebilligt werden, wonach Christus nicht bloß über die Verehrung des einigen Gottes, sondern auch über die guten Engel Belehrung ertheilt habe. Denn es scheine leicht zu begreifen (facile videtur intelligi posse), daß wie sie zu spitzfindig und mit den Worten des Schriftstellers schwerlich vereinbar, so auch mit dem Contexte der Stelle ebenso wenig als jene in Einklang zu bringen sey. Seiler's Vermuthung aber, der Sinn sey: wir Christen und die guten Engel beten den Vater rc. an, werde (als ob nicht Keil selbst ungefähr das Nämliche der Stelle unterlegte) von der Wortstructur gänzlich zurückgewiesen.

Deßhalb sey die Ansicht derer bei Weitem vorzuziehen, welche, wie zuerst Gruner, durch eine Textverbesserung, die ihm selbst, noch ehe er von Vorgängern hierin gewußt, in den Sinn gekommen, der Stelle aufhelfen und στρατηγὸν für στρατὸν lesen zu müssen geglaubt hätten. Denn da Christus von den Schriftstellern jener Zeit der Schöpfer auch der Engel genannt werde, warum sollte er nicht auch ihr Anführer heißen können? Er lege sich aber in der That selber auch den Namen ἀρχιστράτηγος, und zwar δυνάμεως κυρίου, in einer Stelle des Gespräches mit Trypho (p. 284. 6. §. 61 Mar. nach Jesa. 5, 13) bei, und Origenes bezeichne ihn ähnlich als τὸν ἐπὶ πάντων ἀγγέλων.

Jetzt ergreift Braun, freilich etwas unberufen, das Wort in seiner Ausgabe der Apologien des Justinus

(Bonn. 1830. 8.), in welcher für Berichtigung des Textes und genauere Auslegung gar wenig geschehen ist. Das ἄλλων in unsrer Stelle sey, sagt er p. 84—85, ein bei den Griechen sehr üblicher Pleonasmus, über dessen Wesen nach Heindorf zu Plato's Gorgias Mehrere gesprochen, ohne es jedoch genügend zu erklären. (Das klingt vornehm genug. Ob aber B. wirklich wohl die z. B. in Knebel's Ausgabe von Plat. dial. tres p. 30 citirten Bemerkungen gekannt und gemeint haben sollte?) Wenn man, fährt er fort, mit Thalemann und Andern das Komma hinter ταῦτα lösche und ἀγγ. στρατ. mit διδάξ. verbinde, so möge man sehn, wie übel man daran thue, quum illud διδάξαντα relinquatur inepte; was ich nicht zu verstehn bekenne. Nachdem er dann einige dem daran reichhaltigen Keil abgeborgte Litterarnotizen ungenau wiedergegeben, erwähnt er schließlich der Conjectur στρατηγὸν, die allerdings einen paßlichen Sinn gewähre, dummodo Iustinus ita scripsit! — was ja eben, nur mit einer etwas correcteren Ausdrucksweise, zu untersuchen und zur Entscheidung zu bringen war.

Darauf tritt Schultheß mit seiner „Engelwelt rc. Zürich 1833. 8." in die Schranken und verkennt S. 179 ff. den von Justinus bekundeten Engeldienst nicht, will auch von dem vorgeschlagenen στρατηγὸν nichts wissen, weil dann das καὶ nach ταῦτα gestrichen werden müßte und ohnehin Athenagoras für die Richtigkeit des Textes zeuge, versteht aber die andern Engel von den andern neben Christus, der selbst von Justinus öfters ἄγγελος genannt werde, und übersetzt ἑπόμενος durch folgsam. Grabe scheint ihm der Syntax unleidlichen Zwang anzuthun, dagegen Maran die gewöhnliche Lesart durch Anführung der Stelle des Athenagoras hinreichend in Schutz zu nehmen, wiewohl er auch an ihm das sprachwidrige Zerreißen der beiden synonym verbundenen Verben σέβεσθαι und προσκυνεῖν mit Grund tadelt und eines auffallenden Irrthums ihn

zeiht, wenn er ersteres für weniger sagend als letzteres halte, da nach dem biblischen Sprachgebrauche Niemand außer Gott Gegenstand des σέβεσθαι sey, und nirgends, weder in den heiligen Schriften, noch bei den Klassikern, σεβασμὸς, wohl aber προσκύνησις auch Creaturen zu Theil werde. So erhalte man bei Justinus unwidersprechlich eine von den Christen verehrte Viereinigkeit, wie er sie etwas unpassend bezeichnet, und eben dieselbe stelle sich auch im Athenagoras dar, dessen θεολογικὸν μέρος, „cui ex adversus Graecorum sive Ethnicorum portio cogitari debet", auch die Anbetung der Engel umfasse.

Herr Dr. Neander nun hatte Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche, B. I. Abth. 3. S. 1040, in der Meinung, Justinus nenne im Trypho p. 344 (§. 16 Mar.) den h. Geist den Engel Gottes, der die Christen gegen die Anfechtungen des Widersachers vertrete, unsre Stelle mit Verweisung auf jene erklären wollen und ihren Sinn so angegeben: „Wir verehren den Sohn Gottes und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den h. Geist;" wodurch dieser zwar in die Classe der Engel gesetzt, doch erhaben über alle übrigen gedacht würde. Hiermit unzufrieden, leugnet Herr Dr. Möhler Tübing. theol. Quartalschr. 1833. H. 1. S. 49 die intensive Kraft der Partikel τε, behauptet, die Neander'sche Auffassung streite mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie denn überhaupt eine eigentliche Anbetung der Engel aller Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller aus den drei ersten Jahrhunderten zuwider sey, bezieht ταῦτα auf den Unterricht von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten, macht τὸν — στρατὸν als den zweiten Punkt, über welchen die Christen belehrt worden, von διδάξαντα abhängig und bekennt sich somit, im Widerspruche mit den orthodoxen Theologen seiner Kirche, eigentlich ganz zu den Ansichten Bull's. Mit welchen Gründen dagegen Herr Dr. Neander seine Aus-

legung zu rechtfertigen gesucht, braucht hier nicht wiederholt zu werden; Herr Dr. Gieseler aber spricht sich endlich bei Gelegenheit einer Anzeige des möhler'schen Aufsatzes dahin aus, daß er Thalemann's Erklärung, welche eigentlich die grabesche ist, für richtig halte.

Indem ich nach Allem diesen mich anschicke, einen eigenen Beitrag zum richtigen Verständnisse der Stelle hier zu liefern, bemerke ich zum voraus, daß es mir hauptsächlich nur einer unbefangenen Betrachtung zu bedürfen scheint, um an dem einfachen Sinne derselben nicht irre zu werden. Die mannichfachen Mißverständnisse und Mißdeutungen nämlich, die man sich hinsichtlich ihrer hat zu Schulden kommen lassen, rühren offenkundig meistens aus vorgefaßten, in einmal angenommenen kirchlichen Dogmen einer späteren Zeit wurzelnden Meinungen her. Wer aber durch dergleichen sein hermeneutisches Verfahren leiten läßt, verrückt sich freilich von vorne herein den rechten Gesichtspunkt und wird seines Zieles verfehlen müssen, mag er nun wie Bull darauf ausgehn, den Glaubensartikeln einer anglikanischen Kirche, oder wie Möhler einem Phantome von katholischer mit Accommodationen Vorschub zu thun.

Im Allgemeinen kann es nach meinem Dafürhalten keinem Zweifel unterliegen, daß Justinus in der That vier Gegenstände göttlicher Verehrung den Christen vindicire, und zwar zunächst aus sprachlichen Gründen. Will man nämlich neben *ταῦτα* auch *τὸν — στρατὸν* als parallelen Accusativ der Sache von *διδάξαντα* regiert seyn lassen, so kommt man, wie sich das erfahrungsmäßig immer so ergeben, in den Fall, *ταῦτα* auf das weiter nach oben von den bösen Engeln Gesagte zu beziehn, was willkürlich und mit den Regeln einer richtigen Construction unverträglich ist, wie diese Justinus ja auch sonst überall wohl zu beobachten weiß. Man vergleiche nur, wenn es nicht genügend scheinen sollte, auf das ganz nahe *ταῦτα* —

ἐπειρᾶτο φέρειν, ἠλέγχθη ταῦτα, τοὺς ταῦτα πράξαντας zurück zu sehen, p. 60: τὸν διδάσκαλον — τούτων, p. 68: ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν, und p. 86: ταῦτα ἐδίδαξαν. Sodann wäre aber auch ταῦτα mit τὸν — στρατ. etwas ungefüge zusammengestellt, da man eher τῶν τούτων καὶ τῶν ἄλλων — στρατ. zu erwarten berechtigt wäre, zugegeben auch, daß der Ausdruck διδάσκειν τὸν στρατ. mit der angenommenen Bedeutung des Belehrens über rc. zwar nicht in dem ἀθεότητα ἐδίδαξαν p. 55, wohl aber in dem διδάσκειν λόγον der LXX. und in Sprechweisen wie διδάσκ. τὴν δημιουργίαν, τ. βλάβην, τ. αἰτίαν u. a. bei Theodoretus (opp. ed. Schulze, T. I. p. 724. 1190. 1193. T. III. p. 489) seine Analogie fände. Wollte man aber τὸν στρατ. dem ἡμᾶς als zweiten persönlichen, von διδάξ. abhängigen Accusativ beigesellen, so dürfte dieß gegen das Princip des Gegensatzes verstoßen, welches, nachdem einmal gesagt worden, daß die Christen die heidnischen Götter, die nichts anders als böse Engel oder Dämonen wären, nicht verehrten, und nun die Gegenstände der christlichen Verehrung aufgeführt werden sollen, verlangen möchte, daß die mitten unter diesen erwähnten guten Engel auch nur als wirklich verehrte Wesen den übrigen derselben Classe gleichgestellt seyn könnten. Auch verbietet das beiordnende τε in dem unmittelbar folgenden πνεῦμά τε, die Reihenfolge der Satzglieder so zu trennen, daß sich dadurch die Coordination des prophetischen Geistes verdunkelte, wie denn Justinus selbst so eben nur von der eng anschließenden Kraft dieser Partikel in dem ἀνεπιμίκτου τε ein Beispiel gegeben, obgleich dort nicht ohne den Anstrich einer Folgerung, der jedoch anderswo und namentlich in der ganz ähnlichen Aufzählung p. 60: τὸν διδάσκαλόν τε τούτων, und πνεῦμά τε προφητικὸν verschwindet.

Hierzu kommen dann aber auch Sachgründe von eben nicht unerheblichem Gewichte und zwar einmal negativer

Art. Gegen die bull'sche Construction nämlich wirft sich gleichsam von selbst die auch von Neander gethane Frage auf, wo doch Christus den vermeintlichen Unterricht über die bösen und guten Engel ertheilt habe, eine Frage, für deren auch nur theilweise Beantwortung Niemand sich auf die vorhergehenden Worte des Justinus, ᾧ πεισθέντες, und am Ende gar auf ein Hirngespinst von traditioneller Lehre wird berufen wollen. Denn selbst wenn man sich beigehen ließe, die mythische Erzählung, um nur dieß Eine hervorzuheben, von dem Verkehre der Engel mit irdischen Weibern, die sich außer in unserm Apologeten noch bei manchem andern Kirchenvater der vier ersten Jahrhunderte findet (s. die Note in Grabe's Spicil. patr. I. p. 359—360) und aus einem ursprünglich jüdischen Mißverständnisse von Genes. 6, 2 geflossen ist (vergl. Keil's opuscc. acad. p. 566 ff.), für die Form einer christlichen Idee auszugeben, so würde man dafür doch immer nur den durch Moses vorgeblich so redenden Logos allenfalls, nicht aber den die Christen belehrenden Fleisch gewordenen Christus zum Gewährsmanne erhalten. Wie indessen jene erste Frage, so möchte wohl auch diese zweite unbeantwortet bleiben, warum doch gerade hier, wo Justinus nur die von den Christen angebeteten Wesen namhaft machen wolle, zugleich des Unterrichtes über die Beschaffenheit der guten Engel gedacht werde, da diese Erwähnung, auch wenn man sich in ταῦτα die Andeutung eines Gegensatzes der bösen gefallen ließe, an dieser Stelle immer nicht hinlänglich begründet erscheinen würde.

Gegen die Construction des Dalläus sodann, die Grabe sich zueignet, sind gleichfalls mehrere Einwendungen zu machen. Erstens nämlich wird Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, von dem hier allein die Rede ist, nirgend sonst im Justinus als Lehrer der Engel dargestellt, und die auch von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des N. T. können, insofern sie theils

ein bloßes Verlangen der Engel nach dem Einschauen in die Geheimnisse der Erlösung, theils ein schon durch die Erscheinung des Herrn und deren Erfolge an sie gelangendes wirkliches Kundwerden der Weisheit Gottes bezeugen, unmöglich eine solche Darstellung zu bestätigen scheinen. Vielmehr bezeichnet unser Verfasser das menschlich gestaltete und Jesus Christus genannte Wort, wie es unfern von der hier fraglichen Stelle heißt, überall nur als *den eigenthümlichen* Lehrer der Menschen, die sich mit gläubiger Empfänglichkeit zu ihm wenden, und ausdrücklich auch als für sie zu diesem Zwecke nur in die Welt gekommen. S. in unserer Apol. p. 60: *τὸν διδάσκαλον — γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν*, und in Apol. 2, p. 45: *ἄνθρωπος — γέγονε — ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων*; p. 48: *τὸν φανέντα δι᾽ ἡμᾶς Χριστόν*; p. 51: *δι᾽ ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονε.* Wollte man aber zweitens auch auf einen Augenblick einräumen, daß — wunderlich genug — Christus für die Christen zwar als solcher, für die Engel jedoch als Logos zu denken sey, und er diese somit vor seiner Menschwerdung von Gott unterrichtet haben könne, ja nach der Vorstellung des Justinus von ihm *als absolutem* Lehrer aller Wahrheit überhaupt, selbst wenn so etwas nicht buchstäblich ausgesprochen worden, unterrichtet haben müsse, so wäre doch alsbald nicht wohl begreiflich, warum er seine Lehre nur den guten Engeln mitgetheilt haben sollte, da ja auch die bösen eben nur dadurch böse geworden, daß sie, ihre wahre, durch die göttliche Vernunft, den Logos, ihnen zum Bewußtseyn gebrachte Stellung verlassend, aus freien Stücken von Gott abgefallen und auf alle mögliche Weise, durch schlechte Gesetze, Irrlehren u. s. w., die Menschen zu einem ähnlichen Abfalle zu verleiten und so die Wirkungen des Logos vor und nach seiner Offenbarung im Fleische zu vereiteln bestrebt seyn sollen. Justinus setzt, wie andere Kirchenväter, auf das Bestimmteste das Gesammtgeschlecht der

Engel dem der Menschen in der Freiheit des Willens, dem αὐτεξούσιον, ursprünglich gleich (Apol. p. 45) und unterwirft beide damit der Möglichkeit gleichmäßiger Strafe, die beide durch Schuld der Alogie verwirken; und daraus erhellt denn, daß die von Grabe zur Vertheidigung seiner Construction beigebrachte Stelle des Irenäus 2, 30 n. 9 Mass., indem sie eine uranfängliche Offenbarung des Vaters durch den Sohn an alle Engel und Erzengel ohne Unterschied ergehen läßt, mehr wider ihn, als für ihn spreche. Endlich aber würde diese Construction auch einen hier so müßigen Beisatz einschwärzen, daß ein solcher von keiner sonst etwa bemerkbaren Stylnachlässigkeit unsers Verfassers eine genügende Beglaubigung zu gewärtigen haben möchte.

Was nun den Vorschlag, für στρατὸν zu lesen στρατηγὸν, anbetrifft, so mag auch dieser hier nur sogleich durch besondere Gegengründe bekämpft und beseitigt werden, obwohl der demnächst für die Anbetung der Engel zu führende positive Beweis an sich schon dazu angethan seyn möchte, diese Conjectur wenigstens als unnütz zu erweisen und somit, wenn auch sonst ihr nichts im Wege stände, wirksam abzuweisen. Man sieht nicht recht, wie Keil die δύναμις κυρίου des Jesaias im Trypho von einem Inbegriffe aller aus Gott hervorgegangenen Wesen (omnium entium a Deo profectorum) mißverstehen konnte, da einem Heerführer nichts näher als eine Heeresmacht zu stehen scheint, und ihm Stellen der LXX. und des N. T., dergleichen Schleusner im Lex. in LXX. v. δύναμις P. II. p. 205 und in N. T. ead. v. n. 10 gesammelt hat, oder die Umschreibung jenes Archistrategen bei Eusebius (H. e. 1, 2) durch ὡς ἂν τῶν οὐρανίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων τῶν τε ὑπερκοσμίων δυνάμεων ἡγούμενον schwerlich unbekannt war. Zugegeben hiernach, daß der Logos sich im Jesaias als Oberbefehlshaber der Heeresmacht des Herrn darstellte, so müßte es doch augenblicklich auffallen, daß Ju-

stimus, der überall den Buchstaben der Schriftbezeichnungen genau zu beachten und beizubehalten pflegt, hier freier damit umgegangen und Christus nur den στρατηγὸς, nicht ἀρχιστρ. genannt haben sollte. Außer dem beschränkteren Titel aber möchte auch die Gewalt eines Feldherrn der guten Engel an Umfang einzubüßen scheinen in Vergleich mit der des Archistrategen, die Eusebius unzweifelhaft in einem umfassenderen Sinne nahm, und es würde in dem ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων p. 71 ein etwas seltsames Gegenstück zu unserm Strategen zum Vorscheine kommen, auch nicht leicht ein haltbarer Grund sich auffinden lassen, warum Christus gerade hier in der Eigenschaft eines solchen eingeführt werden sollte, da man ja, nachdem er einmal als Lehrer der Christen aufgetreten, eher irgend einen Zusatz über sein anderweitiges Verhältniß zu den Schülern, als über seine Feldherrnwürde erwarten durfte. Dazu kömmt endlich der schon von Schultheß gerügte sprachliche Uebelstand, dem indessen nicht bloß durch Streichen des καὶ nach ταῦτα, sondern auch etwa mit Beibehaltung des Bindewortes durch Tilgen des τὸν vor τῶν ἄλλων möchte abzuhelfen gewesen seyn, wiewohl freilich in diesem Falle das Participium στρατηγοῦντα symmetrisch besser sich würde ausgenommen haben. Daß aber, wie es wohl das Ansehen gewinnen möchte, dem vermutheten Anführer auch die nachfolgenden (ἑπόμενοι) Engel keinen Rückenhalt gewähren können, wird weiter unten zur Genüge klar werden.

So wären wir denn bis zu dem Punkte gelangt, wo der angekündigte positive Beweis für die Anbetung der Engel seine Stelle wird finden müssen. Es würde nämlich allerdings ein bedenklicher Umstand seyn, wenn der Belag, den uns Justinus dafür zu gewähren scheint, so vereinzelt daſtände, daß im ganzen christlichen Alterthume nicht bloß keine Spur von etwas Aehnlichem, sondern wohl gar überall nur das Gegentheil anzutreffen wäre,

obgleich auch dann noch zu sagen bliebe, daß die auf guten Gründen beruhende Richtigkeit einer Spracherklärung durch den Mangel eines entsprechenden Sachnachweises nicht aufgehoben werde, und, wenn sonst Niemand, wenigstens Justinus für den ihm bekannten Kirchengebrauch seiner Zeit eine Engelverehrung bekunde. Nun aber verhält sich die Sache ganz anders. Es bietet sich uns eine Anzahl authentischer Stellen auch bei andern Kirchenvätern dar, aus denen meines Bedünkens unwiderleglich hervorgeht, daß in der Kirche des zweiten bis zum fünften Jahrhunderte, wobei wir für unsern Zweck stehen bleiben und dahin gestellt seyn lassen, ob allenthalben gleichmäßig, jene Verehrung im Schwange gegangen. Wie es aber hier nicht die Absicht seyn kann, dieselbe von ihrem ersten Ursprunge an, den wir schon Kol. 2, 18 und wohl auch Offenb. 1, 4 (wo Hammond zu vergl., besonders auch über die Stellung der Geister vor Christus) angedeutet finden, aufzunehmen und in ihrem weiteren Verlaufe geschichtlich zu verfolgen, so kann ich auch der näheren Angabe aller hierher gehörigen Stellen um so eher überhoben seyn, als andere der Neueren bereits, wie Keil p. 550 ss., Münscher, Lehrb. der Dogmengesch. §. 38, Schultheß, Engelw. S. 179 ff., sie zusammengetragen und zum Theile zu erörtern versucht haben. Man hat im Allgemeinen bei den scheinbaren Widersprüchen, die dadurch entstehen, daß vielleicht von dem nämlichen Schriftsteller einmal die Anbetung des Einigen Gottes eingeschärft, ein ander Mal der christliche Cultus auch auf eine Verehrung der Engel ausgedehnt wird, zu bedenken, daß das eine wie das andere seine besondern, wohl neben einander bestehenden Gründe haben könne, daß hier der Monotheismus dem Polytheismus auf das Strengste und Schroffste entgegengestellt, dort, ohne jenem zu nahe zu treten oder ihn gar ganz zu verdrängen, ein Engeldienst danebengestellt werden solle, wie er aus den in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gangbaren Vor-

stellungen von den Engeln als übermenschlichen, mit einer Specialaufsicht über einzelne Theile der Schöpfung und einer eigenthümlichen Fürsorge für die Menschen beauftragten Wesen nothwendig sich gestalten mußte. Sind nun freilich diese Vorstellungen selbst so wenig als der Ausdruck dafür nach allen Seiten hin so abgemessen, wie es die dogmatische Subtilität späterer Jahrhunderte erheischen möchte, so darf das in der That Niemanden Wunder nehmen, der überhaupt auf geschichtliche Entwickelung und Bildung von Lehrmeinungen etwas zu geben gewohnt ist und nicht die starren Formen eines abgeschlossenen Systemes wie den geharnischten Leib einer Minerva wo möglich aus dem Kopfe des ersten Kirchenlehrers möchte hervorspringen lassen.

Athenagoras zuvörderst sagt, nachdem er Gott Vater, Sohn und den h. Geist als Gegenstände göttlicher Verehrung bei den Christen genannt hat, Legat. pr. Christ. p. 11: καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμὲν κ.τ.λ. Damit bezeugt er die Verehrung auch der den genannten Wesen an die Seite gesetzten Engel so unzweideutig, daß man sich wundern muß, wie noch Keil p. 550 n. 5 das Anerkenntniß einer solchen bei Barbeyrac, der sich nur zu keinem Widerrufe hätte bewegen lassen sollen, völliger Grundlosigkeit konnte zeihen wollen. Schon Suffridus verfehlte den Sinn der Worte des Athenagoras nicht, wenngleich das Abschreiberversehen λογικὸν mehr Beifall als die gemeine Lesart θεολογικὸν ihm abgewann, und Maran äußert sich über diese Stelle in praef. p. II. c. 4 besonnener, als in der Anmerkung zu derselben, die Schultheß, Engelw. S. 184, nicht mit Unrecht in ihr Gegentheil umstellen möchte. Das θεολ. ἡμ. μέρος jedoch scheint eben dieser unrichtig auf einen durch Graecorum s. Ethnicorum portio zu ergänzenden Gegensatz zu beziehen, da es vielmehr, wofür auch in der Wortstellung ein Mo-

ment liegt, als derjenige Theil der christlichen Lehre, welcher über das göttliche Wesen und was darunter begriffen sey, Auskunft gibt, den zunächst folgenden αὐτὰ τὰ δόγματα voraufgeschickt wird, und zwar dergestalt, daß der Apologet nicht bloß wie Justinus mit dem dargelegten Glaubensartikel den Vorwurf des Atheismus abweisen will, sondern auch durch unmittelbare Beibringung einzelner christlicher Sittenvorschriften, deren Beobachtung durch den Glauben an einen Gott als Weltschöpfer, Weltregierer und Weltrichter bedingt werde. Sein Theologisches stellt er theils der heidnischen Vergötterung der Materie, der Elemente, theils dem Physischen, den θεολογικὸς λόγος dem φυσικὸς (p. 13; vergl. Plut. Pericl. T. I. p. 154; de orac. def. T. II. p. 436) gegenüber, d. h. einer gewissen Kenntniß von natürlichen Dingen, vermöge deren die Götter der Fabel auf Naturkräfte oder Elemente zurückgeführt werden (p. 22) und die somit zwar den Irrthum dichterischer Fictionen vermeidet, nichts desto weniger aber von der theologischen Weisheit wesentlich eben so weit entfernt bleibt, als die kosmische der Dichter, durch welche diese sonst mancherlei, namentlich von der Geschichte der Giganten, zu erzählen wissen. Auch dürfte die kosmische Weisheit freilich mit der physischen, deren Object die Welt als Materie ist, ziemlich zusammenfallen, da Athenagoras Welt und Materie hin und wieder gleichbedeutend braucht, wenn er z. B. die Dämonen als Seelen der Giganten bald περὶ τὸν κόσμον πλανωμένους, bald τοὺς περὶ τὴν ὕλην (p. 30; vergl. p. 7. 15) nennt; sie verhält sich zur theologischen aber wie Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit, welche himmlisch, wie jene irdisch ist, p. 28.

Erscheint nun hiernach die christliche Lehre von den Engeln als eine theologische Wahrheit und die Engel selbst als zum Bereiche des Göttlichen gehörig, welches den Gegenstand der eigentlich sogenannten Theologie ausmacht, so lag es dennoch wohl in der Natur der Sache, daß

Athenagoras einem Unterschiede Raum gab zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung der Engel, wiewohl er sich über die Beschaffenheit dieser letzteren nirgends bestimmter ausläßt. Seine Ansicht nämlich von den Engeln ist kürzlich folgende: Sowie schon griechische Dichter und Philosophen, ein Thales, Plato und andere, einen obersten Gott anerkannten und unterschieden von den ihm untergeordneten Dämonen (Gestirnen, Elementen) und Heroen, so ist den Christen verkündet worden, daß es außer dem Einen höchsten unerschaffenen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, der als Vater mit dem Sohne und Geiste dynamisch vereinigt ist, noch andere Kräfte (δυνάμεις) gebe, Boten und Diener Gottes, deren Wirkungskreis sich über die Materie verbreitet. Sie sind erschaffene, mit Willensfreiheit begabte Wesen und von Gott vermittelst des Logos über das ganze Universum vertheilt und gesetzt, damit das Ganze durch sie in allen seinen Theilen — denn wie Gott τὴν παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, so haben sie τὴν ἐπὶ μέρους — wohlgeordnet bleibe, p. 11. 27. 28.

Nach der so sich herausstellenden Analogie des Christlich-Theologischen zu der Abstufung göttlicher Wesen in griechischen Theogonien, der Athenagoras selbst noch auf seine Trinitätslehre Einfluß verstattet, würde den Engeln eine dem Cultus griechischer Götter ähnliche Verehrung zukommen, nur mit dem Unterschiede, daß was die Griechen über ihre Götter zweiten Ranges bloß ahndeten und durch allerlei Erdichtung verunstalteten, den Christen durch wahrhafte Offenbarung über die Engel zur Gewißheit geworden, und man würde einen Fehlschluß machen, wenn man mit einem Dringen auf Consequenz, da Athenagoras einmal Gott von der Materie, den Schöpfer von dem Geschöpfe strenge sondere und gegen die Vielgötterei als Vergötterung der Materie oder der Creatur kämpfe, voreilig folgern wollte, er müsse sonach schlechthin auch jeglichen

Engeldienst verworfen haben. Meint man nun aber vollends für eine solche Verwerfung sich noch mit Keil (p. 551 n. 6) auf eine ausdrückliche Aeußerung des Athenagoras stützen zu können, so beruht diese Stütze auf der Grundlosigkeit eines seltsamen Mißverständnisses. Denn die zum Belege angeführte Stelle p. 15 (c. 13 de Ch. 15 Mar.): εἴτε δυνάμεις τοῦ θεοῦ τὰ μέρη τοῦ κόσμου νοεῖ τις κ. τ. λ. handelt gar nicht von den Engeln, sondern bezeichnet die stoische Weltansicht, was bei etwas genauerer Erwägung der Worte nicht im mindesten zweifelhaft seyn kann. Schon p. 14 nimmt der Apologet die Christen gegen die Anforderung, den heidnischen Göttern die gebührende Anbetung nicht zu versagen, mit dem von ihm auch anderswo mannichfach entwickelten und geltend gemachten Hauptgedanken in Schutz, daß, da sie wohl zu unterscheiden gelernt zwischen dem Unerschaffenen und dem Geschaffenen, zwischen Gott und der Welt, man nicht von ihnen verlangen könne, daß sie der Welt oder ihren Theilen, dem Geschöpfe statt des Schöpfers göttliche Ehre erweisen sollten, wie man ja auch bei menschlichen Hervorbringungen nicht das Werk, sondern den Werkmeister ehre und preise. Möge die Welt nun von pythagoräischem oder platonischem, von peripatetischem oder stoischem Standpunkte aus betrachtet so oder anders erscheinen, immer bleibe sie Creatur, welche die Christen sich nicht entschließen könnten göttlich zu verehren. So wiederholt denn unser Verfasser eine Reihenfolge philosophischer Ansichten über die Welt, dergleichen er bereits p. 6 und 7 über Gott gegeben, in der Ueberzeugung, daß die Einheit desselben klar aus ihnen hervorleuchte. Was die hierher gehörige stoische Lehre von Gott und Welt insbesondere betrifft, so kann darüber Mosheim nachgesehen werden, zu Cudworth. Syst. intell. p. 507 n. 13, vergl. mit p. 414 n. 158. Wie nun in dem εἴτε — νοεῖ τις nur die Meinung eines einzelnen Repräsentanten der stoischen Schule an andere kosmologische Philosopheme sich anschließt,

nicht aber diesen die christliche Gesammtlehre von den Engeln gegenübertritt, so darf auch Niemand etwa p. 27 das Gegentheil bestätigt finden wollen. Denn die *δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἔχουσαι καὶ δι' αὐτῆς* sind ja dort jedenfalls von der Materie geschiedene, persönlich selbständige Wesen, wiewohl das *δι' αὐτῆς* noch ein wenig zu schmecken scheint nach der stoisch-pantheistischen Vorstellung von dem Geiste Gottes oder der Gottheit selbst, die in den Theilen der Welt ihre einzelnen Glieder versichtbart und zugleich als Weltgeist die ganze Materie oder Welt durchdringt (*χωρεῖ* oder *διήκει διὰ τῆς ὕλης, δι' ὅλου τοῦ κόσμου*, p. 7. 23, wie nach physischen Erklärungen die Athene ohne persönliche Substanz die *φρόνησις διὰ πάντων διήκουσα* ist, p. 24). Man wird indessen den Ausdruck mit ziemlich sicherem Erfolge von dem falschen Beischmacke reinigen können, wenn man dessen Gebrauch sich bestimmen läßt nach der Stelle p. 24, wo eine Ansicht von Physiologen über die Isis als Göttermutter zur Sprache kommt, *ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες* (nämlich Götter, um deren Entstehung es sich handelt, also nicht *πάντα* mit Conr. Gesner) *ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσί, λέγουσιν*. Hiernach würden die Engel der Vorstellung des Athenagoras vollkommen gemäß ein durch die Materie vermitteltes und an sie gebundenes Daseyn erhalten, wofern man das *δι' αὐτῆς* nicht vielleicht noch lieber dem *διὰ πάντων* Ephes. 4, 6 analog nehmen möchte, so daß wie Gott gläubige Christen als in ihnen lebend und webend, so die Engel die Materie beseelten. In dem einen wie in dem andern Falle würde es nicht allzusehr befremden dürfen, daß das zu ergänzende *ἔχειν* nach der einmal angehobenen Construction statt *εἶναι* stände, da wenigstens mit einiger Aehnlichkeit für *περὶ τὴν ὕλην ἔχειν* gesagt wird (p. 11) *περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον κ. τ. λ.* Maran freilich konnte sich bei den das Verhältniß der Engel zur Materie näher angebenden Worten, die ihm auch

in Lange's verständiger Version circa materiam versantes et per eam consistentes keinen erträglichen Sinn darzubieten schienen, so wenig beruhigen, daß er auf den unglücklichen Einfall gerieth, für das ἐχούσας des Textes ἀρχούσας zu empfehlen, durch welche, wie er meint, durchaus unbedeutende Veränderung (levissima mutatio) wir die ganze Lehre des Athenagoras von den Engeln in der Kürze dargestellt erhielten. Dieser Conjectur aber widerstreben ebenso entschieden die Gesetze der Sprache als die wahren Gedanken des Verfassers. Denn den auch sonst genugsam bekannten neutralen Gebrauch des ἔχειν περί τι belegt zwar Athenagoras selbst mit dem zunächst folgenden περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα und den ἄγγελοι περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν (p. 28); ein ἄρχειν περί τι hingegen im Sinne des Herrschens über etwas möchte sowohl überhaupt beispiellos seyn, als auch insonderheit bei unserm Schriftsteller, der sich vielmehr der üblichen Syntax fügt mit dem freilich fast substantivischen ἄρχων τῆς ὕλης und τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν, p. 27. 28. Die in diesen Ausdrücken liegende Bezeichnung führt uns dann aber zugleich zur näheren Kenntniß der eigentlichen Meinung des Verfassers. Nicht alle Engel nennt er Beherrscher der Materie und der Formen derselben, sondern er unterscheidet nach dem neutestamentlichen ἄρχων τοῦ κόσμου ausdrücklich von den übrigen δυνάμεις den Fürsten als die Eine gegen Gott gerichtete Gewalt (μίαν — τὴν ἀντίθεον), die jedoch nicht in der Art sich Gott widersetze (οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τι — τῷ θεῷ), wie des Empedokles Streit (νεῖκος) der Freundschaft (φιλία), oder wie in der Erscheinungswelt die Nacht dem Tage (denn Gott würde das Daseyn von etwas ihm so (positiv) feindlich Entgegenstehenden vermöge seiner Allmacht auflösen und vernichten), sondern weil zu dem Guten, das mit dem Wesen Gottes nicht wie ein Theil desselben, sondern wie mit dem Körper die Farbe, unmittelbar nothwendig (κατὰ συμβεβηκὸς) verbunden

sey, der über die Materie herrschende Geist durch die ihm verliehene Willensfreiheit einen Gegensatz bilde, indem er in Gemeinschaft mit den ihm nachfolgenden Dämonen das ihm anvertraute Geschäft auf eine dem Guten in Gott widersprechende, also schlechte Weise verwalte. Man sieht, wie schon Athenagoras den überall aufdringlichen Dualismus an seinem Theile abzuwehren und die Natur des Bösen als eines bloß Negativen, das jedoch dem göttlichen Wesen fremd und nur in das der Creatur mit der Wahlfreiheit, dem αὐτεξουσίου, gesetzt sey, zu begreifen versucht.

Von Athenagoras, bei dem ich vielleicht nur schon zu lange verweilt habe, gehe ich zu Origenes über. Wenn die früheren Apologeten, um zu beweisen, wie wenig der Vorwurf des Atheismus die Christen treffe, sich veranlaßt fanden, außer der Trinität noch auf die ganze Schaar der Engel als Gegenstände einer gewissen göttlichen Verehrung bei ihnen hinzuweisen, so hatte die Sache bald die Wendung genommen, daß die Heiden, um ihren Polytheismus gegen die Angriffe der Christen, die ihrerseits mit den siegreichen Waffen der Vernunft und Offenbarung ihn zu bekämpfen nicht lässig waren, zu decken, in Ermangelung eigener besserer Vertheidigungsmittel allmählich Anstalt machten, die Geschosse des Angriffes zurückzuschleudern und die Christen selbst des Polytheismus zu bezüchtigen. Zu solchem Schutzmittel hatte nun auch Celsus gegriffen. Wenn die Christen selbst, sagt er Orig. c. Cels. 8, 12. 13, keinen anderen außer Einen Gott verehrten, so hätte vielleicht ihr Reden gegen die Andersdenkenden haltbaren Grund. Nun aber verehren sie neben ihrem Gott auch dessen jüngst erschienenen Sohn, der ja doch nur ein Diener desselben sey, und daraus folge, daß bei ihnen auch die Diener Gottes verehrt würden. Origenes entgegnet hierauf, daß, wenn Celsus die wahren Diener Gottes nach dem eingebornen Sohne (der also nicht in ihre Classe zu

setzen), den Gabriel, Michael und die übrigen Engel und Erzengel, meinte und behauptete, daß diese verehrt werden müßten, so würde er vielleicht, nachdem er dessen Begriff von Verehrung und den Thätigkeiten des Verehrenden geläutert, hinsichtlich dieses Punktes, da einmal von so hohen Dingen die Rede sey, aussprechen, welche Meinung darüber er für statthaft hielte. In den Worten ἅπερ ἐχωροῦμεν περὶ αὐτῶν νοῆσαι nahm man das χωρεῖν bisher in der Bedeutung des geistigen Auffassens oder Verstehens, welches Verständniß Mosheim freilich durch sein „was uns hat einfallen wollen" noch wunderlicher trübte. Es würde aber in dieser Auffassung mit dem νοεῖν so in Eins verschmelzen, wie denn beides z. B. in der von Grotius zu Matth. 19, 11 angeführten Stelle des Phocylides synonym gebraucht wird, daß beide Ausdrücke nicht gehörig auseinander gehalten oder grammatisch gar der eine von dem andern durch eine Infinitivstructur abhängig gemacht werden könnte. Ohnehin aber fordert das obige ἐνόει eine Beziehung des νοῆσαι hierauf um so dringender, als, wenn eine christliche Vorstellung der des Celsus hätte entgegentreten sollen, dafür ein ἡμεῖς bei ἐχωροῦμεν nicht füglich würde zu entbehren gewesen seyn. Was aber vollends der Sache den Ausschlag gibt, ist die gänzliche Unstatthaftigkeit eines hypothetischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen jener und dieser Vorstellung. Denn wie könnte man doch jene durch diese ungefähr so bedingt seyn lassen wollen: Wenn Celsus bei seinen Dienern sich die rechten dächte, was aber nicht der Fall ist, so würden wir ihm sagen, was wir dann etwa zu fassen vermöchten? Anders aber steht es mit dem Einräumen einer Meinung, deren vorgängige Berichtigung die Bedingung dieses Zugeständnisses ist.

Der Inhalt nun der origenischen Erwiderung, über den sich selbst Dalläus (adv. Latin. tradit. 3, 38) nicht täuschen konnte, scheint in der Hauptsache so sonnenklar, daß

man nicht recht begreift, wie derselbe hat mißverstanden und in einen Streitpunkt verkehrt werden können. Origenes gibt zu, was Celsus wohl mehr auf seine Weise geschlossen, denn als Thatsache gewußt hatte, daß die Christen allerdings den Engeln eine gewisse Verehrung erwiesen, will aber diese nicht mit der dem einigen Gott und dem Gottessohne, die der Hypostase nach zwei, in der Uebereinstimmung und dem Einklange des Willens jedoch Eins seyen, gebührenden Anbetung verwechselt und sie rein erhalten wissen von Opfern und andern Ceremonien, womit die Heiden den Dämonen, ihren Götzen, dienten. Den unzweideutigen Sinn der Worte hatte, wie ihn ein Grotius leicht erkannte in decalogi explicat. zu Exod. 20. Opp. theol. Basil. 1732. f. T. I. p. 37—38, vergl. mit Rivetiani apolog. discuss. T. IV. p. 705—706 (wo er freilich seiner Sache zu Liebe hie und da ein wenig zu weit geht), so auch Huet mit solchem Nachdrucke geltend gemacht gegen Bochart, daß dieser (vergl. Mosheim's Note zu Orig. wid. Cels. S. 823) sich gezwungen sah, einzugestehn, in eo loco aliquod θεραπείας genus concedi veris dei ministris, quales sunt Gabriel et Michaël. Der nämliche Huet aber hatte auch schon Origen. 2, 5, 36 auf das Einleuchtendste, wie man glauben sollte, nachgewiesen, daß Origenes mit nichten es bei einer bloßen Ehrerbietung gegen die Engel wollte bewenden lassen, sondern daß er durch sein eigenes Beispiel auch eine Anrufung derselben bestätigt habe, wie sie die Gegner umsonst versucht mit leeren Einreden zu beschwichtigen oder zu übertäuben.

Es könnte hiernach überflüssig scheinen, uns noch mit einzelnen Stellen zu befassen, in denen Origenes einer solchen Anrufung mehr oder minder ausdrücklich das Wort geredet, wenn sie nicht zum Theile schon früher so in den Kreis der Untersuchung hereingezogen wären, daß ihre Erörterung nicht wohl zu umgehn seyn möchte. In Homil. 23 in Luc. beziehn sich die Worte: Invenies in pluri-

mis locis et maxime in psalmis et ad angelos sermonem fieri data homini potestate, ei tamen, qui spiritum sanctum habet, ut et angelos alloquatur, dem Zusammenhange nach, um diesen mit den Ausdrücken der Homilie selbst anzugeben, zunächst freilich auf ein praedicare etiam angelis, erudire angelos quoque humanis vocibus. Indessen leiden sie auch eine Erweiterung ihres Sinnes, durch welche sie ein Gebet an die Engel mit einschließen, und ein solches fand schon Dalläus 3, 10 in dem alloqui angedeutet, nicht etwa, um es deßhalb in einer gewissen Allgemeinheit für den Origenes gelten zu lassen, sondern vielmehr, um es, auch auf seine Autorität gestützt, möge es nach der katholischen Erfindung eines Unterschiedes von dem absoluten selbst nur als relatives an Engel oder Heilige gerichtet werden sollen, gleichsam mit Einem Schlage desto sicherer zu vernichten. Er meint nämlich, das spiritum sanctum habere könne doch allein denen zukommen, die mit einer eigenthümlichen und außerordentlichen Gabe des göttlichen Geistes, mit der prophetischen Gnadengabe, ausgerüstet wären, und er hat in Beziehung auf die vorliegende Stelle des Origenes Recht, insofern dort zunächst nur von einer Propheten und Aposteln als Menschen verliehenen Gewalt die Rede ist. Unrecht aber hat er, wenn er das Anreden zwar in dieser Stelle, nicht aber die Anredenden verallgemeinern will, denn die den Geist haben, sind darum noch nicht im Besitze der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος Röm. 8, 23, welche nach der von Origenes in ep. ad Rom. lib. 7, 5 am meisten gebilligten Erklärung den Inbegriff aller höchsten und vorzüglichsten nur den Aposteln inwohnenden Geistesgaben bezeichnet. Vielmehr meint Origenes mit ihnen in weiterer Bedeutung jeden πνευματικός, über dessen Eigenthümlichkeit er sich in Ioann. T. 2, 15 folgendermaßen ausläßt: κρεῖττον ἢ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς τοῦ ἀνθρώπου ἤτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι ἢ ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου, οὐχὶ δὲ καὶ ἐν

τῷ τούτων θειοτέρῳ πνεύματι, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. Daß nun ein solcher Pneumatischer das Vermögen habe, die Engel anzurufen, erhellt außer der schon behandelten Stelle c. Cels. 8, 13 — wo ja Origenes, um seinen Widersacher über den wahren Engeldienst zurechtweisen zu können, sich selbst die Kenntniß desselben und mithin jenes Vermögen zuschreiben muß — noch aus 5, 5. Die Worte lauten hier: Ἀγγέλους γὰρ καλέσαι μὴ ἀναλαβόντας τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπους περὶ αὐτῶν ἐπιστήμην, οὐκ εὔλογον. Sie enthalten einen Grund, warum Christen an Gott, dem Gebet und Danksagung eigentlich allein gebühre, und, recht verstanden, auch an den Logos, mit Anrufungen, nicht aber an die Engel sich wendeten, weil dieß, wofern sie nicht das Wissen von ihnen in sich aufgenommen, nicht vernünftig gethan seyn würde. Dalläus verkannte das Hypothetische in der Partikel μὴ und übersetzt darum unrichtig: angelos enim a nobis, qui eorum scientiam sive notitiam, rem scilicet supra homines constitutam, minime accepimus, invocari etc. Offenbar indessen verwirft Origenes die Engelanrufung nicht an sich, sondern nur insofern sie geschehe, ohne daß man zuvor die rechte Kenntniß von den Engeln erlangt habe. Nennt er nun diese Kenntniß für Menschen zu hoch, so will er damit nach Kol. 2, 18 nur sagen, daß sie über die Sphäre des aus Leib und Seele bestehenden, des psychischen Menschen freilich hinausliege, von dem Pneumatischen aber, der etwas Besseres als jener bloße Mensch (κρεῖττον ἢ ἄνθρωπος) sey, wohl gefaßt werden könne.

Daß dieß allein als die richtige Deutung des Uebermenschlichen in dem Wissen um die Engel sich ausweisen müsse, geht nicht bloß aus der mitgetheilten Beschreibung des pneumatischen Christen und aus dem Umstande hervor, daß Origenes ja selbst, der 5, 1 um den νοῦς Χριστοῦ und um das wunderkräftige Wort der εὐαγγελιζόμενοι bittet, ohne Zweifel in dem Glauben, des Erbetenen theilhaftig

werden zu können, auf Veranlassung irriger Vorstellungen seines Gegners es übernimmt, näheren Aufschluß über das wirklich Statthafte in dem Engeldienste zu geben, sondern unmittelbar auch aus der hier noch fraglichen Stelle. Denn in den sogleich folgenden Worten derselben wird ein solches Wissen καθ' ὑπόθεσιν, also als an sich möglich für Christen angenommen, ja es wird sogar, was denn doch nur von dem vermeintlichen eigenen Innehaben desselben ausgehn konnte, mit Bestimmtheit hinzugefügt, worin es bestehe, in der Kunde nämlich von der Natur (φύσις) der Engel, und worüber ein jeder von ihnen gesetzt sey (καὶ ἐφ' οἷς εἰσιν ἕκαστοι τεταγμένοι).

Gleichwohl, entgegnet Dalläus, möge man hieraus nicht abnehmen wollen, non esse nefas angelos invocare. Denn einer Folgerung der Art beuge Origenes dadurch vor, daß er bezeuge, id a vero usque adeo procul esse, ut angelicae naturae notitia, si quis ea praeditus esse fingatur, hunc ipsa prohibitura sit, ne quem alium praeter deum summum per filium precari audeat vel sustineat. Allein ein solches Zeugniß legt nicht Origenes ab, sondern legt Dalläus ihm in den Mund, der zunächst wieder das θαῤῥεῖν mißdeutet in den Worten des Origenes: αὕτη ἡ ἐπιστήμη (die so eben erklärte Kenntniß von den Engeln) οὐκ ἐάσει ἄλλῳ θαῤῥεῖν εὔχεσθαι ἢ τῷ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Der ganze Anfang des fünften Buches wider den Celsus bestreitet die Meinung, daß die Engel Götter seyen oder Dämonen, bei denen sich der Gegner keineswegs, wie bereits die Christen, bloß böse Geister dachte, hauptsächlich in der Hinsicht, daß durch die aus einer solchen leicht herzuleitenden Folgerungen der Anbetung des Einigen Gottes kein Abbruch gethan, dem Christenthume kein fremdartiges heidnisches Element beigemischt werde, und stellt das monotheistische Princip mit solchem Nachdrucke in den Vordergrund, daß selbst das Gebet an den

Sohn Gottes davor zurücktreten muß und sich nur in uneigentlichem Sinne, nur katachrestisch, nicht kyriologisch (§. 4) soll vernehmen lassen dürfen; was an andern Orten weniger ausdrücklich zu erkennen, als dadurch zu verstehn gegeben wird, daß der Sohn dort für das Gebet nur als Mittelsperson, als der wahre Hohepriester des Christen hervortritt, und deßwegen die an ihn gerichtete Bitte eigentlich nur die um Verwaltung seines Mittler- oder Hohenpriesteramtes seyn kann, damit das Gebet auf diesem Wege zum Vater als zu seiner einzig rechten Behörde gelange. Vergl. c. Cels. 8, 26. Wenn es nun schon unverständig seyn würde, ohne tiefere Einsicht in das Wesen der Engel, die aber, *θαυμάσιός τις οὖσα καὶ ἀπόῤῥητος*, nicht Jedermanns Ding ist, sich mit Gebet an dieselben zu wenden, so wird eben diese Einsicht, wenn man ihrer theilhaftig geworden, lehren, daß man im eigentlichen Sinne mit Vertrauen zu keinem Andern als zu dem allgenügenden höchsten Gotte (*τῷ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι θεῷ*) beten könne, da die Engel ihrer Natur nach bloß Boten und Diener sind, denen besondere und eben darum beschränkte Wirkungskreise angewiesen worden. Wer würde sich nun an diese und nicht vielmehr an den sie sendenden und anstellenden Gebieter mit seinem Gebete wenden wollen? Vergl. 5, 12; 8, 60.

Und dennoch lehnen die Engel das Gebet mit nichten schlechthin ab, sondern sie wollen nur ebenso wenig als Gott selbst, daß ihnen damit die Gott gebührende Ehre widerfahre, d. h. daß man sie als Götter neben ihm, die etwa gleiche Macht mit ihm theilten, anbete und dadurch die dem Gotte über Alles zukommende untheilbare Ehre (*τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων ἄσχιστον καὶ ἀδιαίρετον τιμὴν*) zerstückele, 8, 57. 58. (Das *οὐ βούλεσθαι* dort entspricht dem *οὐκ ἐᾶν* 5, 5). Durch die Vergleichung mit dieser Stelle erhält dann auch die frühere 5, 11. das nöthige Licht. Origenes urtheilt hier, man solle in der

Ueberzeugung, daß Sonne, Mond und Sterne, die sonach offenbar, wie §. 10. gleich zu Anfange, mit den Engeln in Eine Kategorie gesetzt werden, selbst zu dem obersten Gotte beteten, nicht beten zu den Betenden, da diese selbst auch lieber wollten — man übersehe das μᾶλλον nicht, womit hier wie anderwärts das Gebet zu den Engeln nicht absolut verworfen, sondern in gewissem Maaße überall gebilligt wird — daß wir unsre Betkraft zu Gott erheben, als zu ihnen herabziehn und theilen sollten. In wiefern dieß aber ihr Wille seyn könne, das erläutert er mit dem Beispiele des Heilandes, der den ihn „Guter Meister" Nennenden an den Vater als den allein Guten verweise. Wie nun darum die Güte auch dem Sohne nicht, als dem Ebenbilde der Güte des Vaters (vergl. Huet. Origen. 2, 2. 15) abzusprechen ist, und wie die Sonne auffordert, obwohl man Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen solle, auch zum Sohne zu beten, wenngleich um Vieles mehr (πολλῷ πλέον) zum Vater, so wird man gerade aus dem erläuternden Beispiele mit Fug und Recht schließen dürfen, daß man auch an die auf den Einigen Gott verweisenden Engel, wiewohl um Vieles weniger, als an den Sohn, sein Gebet richten könne.

Nimmt man hierzu die Meinung, daß von Gott selbst den Heiden, ehe sie sich zu dem Unsichtbaren erheben konnten, Sonne, Mond und Sterne zu sichtbaren Gegenständen göttlicher Verehrung gegeben seyen, eine Meinung, die schon ältere Kirchenlehrer aus Deuteron. 4, 19. nach ihrer Auslegung der Stelle (ὥς τινες τῶν πρὸ ἡμῶν, sagt Origenes in Ioh. T. II. §. 3, διηγήσαντο) geschöpft hatten, und welcher außer dem von Huet und Mosheim nahmhaft gemachten Clemens Alex. (Strom. 6. p. 669) schon Justinus (Tryph. p. 274. 349; vergl. Whitby's Strictur. Patr. in deuteron. p. 35—37, wo auch Eusebius dem. ev. 4, 8. nicht übergangen wird) und Origenes selbst beipflichtete, etwas minder bestimmt a. a. O., als c. Cels.

5, 10.; so wird man hieran noch einen Beweis mehr haben für die Ueberzeugung, daß eben dieser, der den Sternen- oder Engeldienst nicht an und für sich als Abgötterei verdammte, sondern ihn vielmehr als eine von Gott eingesetzte Vorstufe gleichsam des wahren Gottesdienstes achtete, indem ja die sichtbaren Gegenstände jenes ein Bild des durch sie ὡς διά τινος ἐσόπτρου, um mit Eusebius zu reden, zu erkennenden unsichtbaren Gottesgeistes zurückstralten, auch die Engelanrufung selbst den Christen nicht gänzlich habe können untersagen wollen. Und in dieser Ueberzeugung werden wir nicht wankend werden, wenn wir an unsrer Stelle c. Cels. 5, 5. lesen, um die Gunst der Engel zu erlangen, so daß sie Alles für uns thäten, genüge unser Verhalten gegen Gott, worin wir ihnen, wie sie Gott selbst — für μιμουμένων αὐτῶν τὸν θεὸν wird man μ. αὐτὸν τ. θ. zu verbessern haben — ähnlich zu werden trachteten; oder (8, 64) man müsse einzig das Wohlwollen des höchsten Gottes sich zu erwerben suchen durch Frömmigkeit und jegliche andere Tugend; wolle man danach auch noch Andere sich wohlwollend machen, so möge man bedenken, daß dem Wohlwollen Gottes das der Engel und Geister von selbst, wie der Schatten dem sich bewegenden Körper, folge; Tausende von diesen beteten auch ungerufen mit dem Betenden und wirkten und dienten mit bei jeder gottesdienstlichen Handlung. Hier wird ja unleugbar die Engelanrufung in den Willen des Christen gestellt und ihm nur zu Gemüthe geführt, daß sie unnöthig seyn würde, wenn er die Huld und Gnade des Höchsten sich bereits zu eigen gemacht hätte; nicht aber wird es als unchristlich dargestellt, wenn er vielleicht, um dieser sich allererst zu versichern, dazu den Beistand der Engel möchte erflehn wollen.

Es dürfte jetzt kaum noch der Mühe lohnen, zu erwähnen, daß G. Bull in seinem eilften Sermone The existence of angels and their nature p. 465 ff. mit der an ihm

bekannten resoluten Beharrlichkeit an denjenigen Stellen des Origenes, die ihm, wie dem Dalläus, lediglich die Anrufung des Einen Gottes auszusagen scheinen, fest hält, und es sich nicht verdrießen läßt, um nur den unmittelbar selbst widersprechenden Gegenbeweis des Gebetes an die Engel in Hom. I. in Ezech. nach Möglichkeit zu entkräften, die alten Gründe aufs Neue aufzuwärmen. Schon Spencer hatte sich zu c. Cels. 5, p. 233.' auf diesen factischen Belag berufen, den dort angerufenen Engel aber, weil ihm wohl, wie dem Dalläus 1, 8. p. 50., der freilich eben daraus mit Bochart gegen die Echtheit der ganzen Apostrophe argumentirt, der senex repuerascens kein anderer als Origenes selbst schien seyn zu können, für den Schutzengel des Origenes genommen. Letzteres nennt Bull einen gröblichen Mißgriff (a gross mistake). Denn Origenes, wenn er es anders wirklich sey und nicht sein lateinischer Dolmetscher, wende sich mit seinen Worten an einen zum Christenthume Bekehrten, führe dann durch eine rhetorische Figur die Engel mit einander sprechend ein und setze dieses rednerische Schema (rhetorical scheme) fort mit dem veni angele, so daß er offenbar nicht zu dem eigenen Schutzengel bete, sondern in Einem Zuge von Rhetorik (strain of rhetoric) den Engel des Neubekehrten herbeilade. Und in diesem Nebenpunkte, in der Angabe des eigentlich gemeinten Engels, möchte Bull, wie wenig bündig er es auch zu erweisen vermag, allerdings Recht haben. Denn in der fraglichen Homilienstelle §. 7. ist den Umständen gemäß nur die Rede von Engeln, die vom Himmel herabsteigen ad eos, qui salvandi sunt, die von Christus vertheilt werden als custodes seiner Gläubigen, die sich dienstbar bezeigen zum Heile des zu Bekehrenden (obsequuntur saluti eius), und zu einem solchen fleht Origenes, daß er komme und seines wieder Kind werdenden Schutzbefohlenen sich annehme, daß er ihn unterweise und das Bad der Wiedergeburt ihm angedeihen lasse, daß er auch andre

Genossen seines Amtes (socios ministerii) herbeirufe, damit sie insgesammt auf gleiche Weise die einst Verführten zum Glauben heranbildeten. Wie dieses Gebet seinem Inhalte nach mit dem, was auch sonst Origenes in den Geschäftskreis der Engel zieht, in vollem Einklange steht, ergibt sich aus Huet. Origen. 2, 5, 26—28. Vorzugweise sind Stellen zu vergleichen, wie Hom. in Gen. 8, 8: (Angeli) procurationem animarum nostrarum tenent, quibus, dum adhuc parvuli sumus, velut tutoribus et actoribus committimur; in Num. 11, 3: ager — non terrae solum, sed corda intelliguntur humana, quem agrum angeli dei susceperint excolendum; §. 4: offert unusquisque angelorum primitias vel ecclesiae vel gentis suae, quae ei dispensanda commissa est. Aut forte et alii extrinsecus angeli sunt, qui ex omnibus gentibus fideles quosque congregent etc.; §. 5: offerunt angeli ex nobis primitias et excolit unusquisque eos, quos studio et diligentia sua ab erroribus gentium convertit ad deum, et est unusquisque in portione vel cura illius angeli.

Der inneren Beglaubigung, welche das Gebet auch durch diese Vergleichung erhält, wird nichts abgehen durch die Unentschiedenheit des Origenes über den in Matth. T. 13, 27. 28. erst noch wieder in Frage gestellten Punkt, ob die Schutzengel bei den von dem Heilande bezeichneten Kleinen, unter denen uneigentlich auch Neubekehrte verstanden werden können, sogleich von der Geburt oder dem Augenblicke der Bekehrung an, oder ob sie erst nach der Taufe ihr Amt übernähmen. Denn wie ungewiß dem Origenes auch manches Einzelne in der Lehre von den Engeln, die er schon de princ. 1, 5, 4. und nachher überall sehr schwierig und dunkel nennt, geblieben seyn mag, nirgend schwankt er über die vornehmsten Eigenschaften und Thätigkeiten dieser von ihm angebeteten Wesen in dem Maße, daß die Grundbedingungen ihrer Anrufbarkeit dadurch erschüttert würden. Ja man dürfte gerade aus der angezogenen Stelle des Commentars über den Mat-

thäus berechtigt seyn zu folgern, daß Origenes bei der Engelanrufung um so weniger Bedenken getragen haben könne, als er ja in den dort aus den Psalmen beigebrachten Zeugnissen für die Meinung, daß die Schutzengel gleich von Mutterleibe an ihre Schützlinge entgegennähmen, diese Engel nicht füglich anders als, zur Richtschnur gleichsam seines eigenen Verhaltens, schon angeredet finden mußte.

Bull freilich läßt sich dieß Alles so wenig anfechten, daß er auch den Grotius des Irrthums meint zeihen und widerlegen zu können aus c. Cels. 8, 57, wo die den Engeln zugebilligte Verehrung auf ein bloßes *εὐφημεῖν καὶ μακαρίζειν* beschränkt werde. Man argwöhnt sogleich, daß er auch hierin wohl nur dem vielbelesenen und selbst den Schein zum Vortheile seiner Sache verwendenden Dalläus werde nachgesprochen haben. Und so ist es in der That. Man sehe bei diesem nur nach p. 340—342. 496. 542. 580. Dalläus will p. 426—427. 580. einen Unterschied festsetzen zwischen den angegebenen Ausdrücken und dem *ὕμνους λέγειν* oder *ὑμνεῖν*, da Origenes 8, 67. letzteres ausschließlich dem *μόνος ἐπὶ πᾶσι θεός* und seinem Eingebornen vorbehalte. Ich kann mit dieser Unterscheidung nicht einverstanden seyn. Denn wie Gregorius von Nyssa bei Suicer v. *ὕμνος* diesen Hymnus durch *εὐφημία*, Hesychius *παιᾶνας* durch *εὐφημίας* und *ὕμνους εἰς θεὸν* erklärt, so braucht Celsus bei Origenes 8, 66. das *εὐφημεῖν* und *μετὰ καλοῦ παιᾶνος εὐφημεῖν* mit *ὑμνεῖν* gleichbedeutend, und Origenes hat nicht sowohl gegen eine solche Synonymik, deren Kreis er §. 67. noch durch das parallele *ὄνομά τινος ὡς θεοῦ ᾄδειν* und *ὡς θεὸν δοξάζειν τινὰ* erweitert, etwas einzuwenden, als vielmehr gegen die von Celsus behauptete Sache, daß, wenn man auch den Sonnengott und die Athene lobpreise, man um so mehr den großen Gott werde zu verehren scheinen. Das kann er denn freilich so nicht zugeben, indem ja eines seiner Hauptaugenmerke immer darauf gerichtet ist, dem Gegner

alle Zugänge zu versperren, durch welche es ihm gelingen möchte, unter irgend einer einschmeichelnden Form Elemente des polytheistischen Sauerteiges in den reinen Süßteig des christlichen Monotheismus einzumischen. Deßhalb räumt er ein Lobpreisen der Sonne zwar als eines schönen Geschöpfes, wozu indessen Celsus die Christen nicht erst aufzufordern brauche, nicht aber der Athene ein. Dieses Lobpreisen jedoch sey keine Anbetung der Art, wie sie dem Einigen Gott allein zukomme, und damit bildet er einen Gegensatz zwischen dem *εὐφημεῖν* und *προσκυνεῖν*, nicht zwischen *εὐφημεῖν* und *ὑμνεῖν*, welcher Sachgegensatz auch dadurch seine Bestätigung erhält, daß §. 66. die irrige, Alles vermengende Ansicht des Celsus aus einer Unkunde der christlichen Lehre (*ἄγνοια περὶ τοῦ ἡμετέρου λόγου*), nicht etwa des christlichen Sprachgebrauches hergeleitet wird.

Der nämliche Gegensatz tritt nun auch, wie schon oben bemerkt worden, §. 57. hervor. Origenes gestattet, was Celsus für seine Dämonen, die ihm zu Engeln umgedeutet werden, verlangt hatte, kein *θύειν*, sondern nur ein *εὐφημεῖν καὶ μακαρίζειν*. Da es jedoch das Ansehn haben konnte, als würde hiermit den Engeln noch eine übermäßige, göttliche Ehre erwiesen, so findet er für nöthig, seine Meinung hier, wie anderswo, näher zu bestimmen durch den Zusatz: *οὐ μὴν τὴν ὀφειλομένην πρὸς θεὸν τιμὴν τούτοις ἀπονέμομεν*. Das Gebet indessen wird durch *εὐφημεῖν* keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, insofern Origenes das Wort mit *ὑμνεῖν* vertauscht und dieses wiederum dem *εὔχεσθαι* als sinnverwandt gleichsetzt (8, 37: *εὔχεσθαι τῷ θεῷ καὶ ὑμνεῖν αὐτόν*), sowie der spätere Zacharias Schol. in seiner der tarin'schen Ausg. von Origenis Philocalia angehängten disputatio p. 557, nachdem er den Sinn *εἰς εὐχὴν* gewandt, mit dem einfachen *ὑμνεῖν τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴν* das sogleich folgende prosaische Schlußgebet bezeichnet. Und ein solcher Sprachgebrauch könnte den Zwei-

fel, zu welchem sich noch der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte des Eusebius hat verleiten lassen, ob nämlich dort 3, 33. τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν von einem wirklichen Preisen durch dichterische Lobgesänge, oder von einfachen Gebetsformeln zu verstehen sey, zu rechtfertigen scheinen, wenn nicht der Umstand, daß Eusebius nicht sowohl des Plinius carmen dicere, als vielmehr das gleichsam erklärende canere Christo ut (nicht et) deo des Tertullianus in das Griechische überträgt, das richtige Verständniß von Hymnen auf Christus, von welchen uns Clemens Alex. am Schlusse seines Pädagogen zuerst eine Probe überliefert, außer Zweifel setzte; wie denn auch anderswo Eusebius sein ὑμνεῖν, z. B. praep. ev. 7, 15, vom Psalmensingen braucht. Uebrigens verweise ich für die hier entwickelte Bedeutung des εὐφημεῖν noch auf Ruhnken zu Hesychius v. εὐφημίαν, wo nur zu bemerken, daß Küster die Stelle aus dem zweiten Alcibiades des angeblichen Plato schon zu Suidas v. εὐφημία anführt, und auf Schleusner's Lex. in N. T. v. εὔφημος.

Ebenso wenig aber stellt das μακαρίζειν die Engel so niedrig, daß ein Gebet an sie dadurch unzuläßig würde. Nennt doch Paulus 1 Tim. 1, 11; 6, 15. Gott selbst μακάριος, was den Gregorius von Nyssa in einer bei Suicer h. v. befindlichen Stelle veranlaßt, zu sagen: τὸ μακαριστὸν ἀληθῶς αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστιν. Und wer kennte die μακαρισμοὶ als Loblieder zum Gedächtnisse der Heiligen in den alten griechischen Liturgien nicht? Daß aber dergleichen Lieder auch zum Lobe der Engel gesungen werden konnten, möchte sich, selbst wenn nicht aus andern Gründen, schon durch das μακαρίζειν des Origenes erweisen lassen, womit eine christliche Sitte angedeutet zu seyn scheint, die späterhin nur eine festere kirchliche Form angenommen. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß in die Makarismen auch Gebete eingeflochten worden (vergl. du Fresne, Glossar. med. et inf. Graec. h. v.), und wenn man aus Stellen

des Chrysostomus, wie sie bei Bingham (Orig. eccl. V. 6. p. 550—551) zu finden, weiß, daß nach liturgischem Gebrauche insonderheit der Engel des Friedens erfleht wurde, sollte es dadurch nicht an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß schon die μακαρίζοντες des Origenes sich wohl mit unmittelbarem Gebete an einen solchen Engel gewandt haben dürften?

Was nämlich auch in neuerer Zeit noch Keil (Opusc. p. 557 ss.) gegen die Unmittelbarkeit einer Engelanrufung vorgebracht hat, bedarf um so weniger einer ausführlicheren Widerlegung, als das Meiste davon Vorgängern, wie besonders dem Palläus, nachgesprochen worden. Er versucht mit diesem aufs Neue, gegen die Authenticität des Gebetes Hom. in Ezech. 1. Zweifel zu erregen, gerade als ob von Huet noch so gar nichts geschehn sey, diese Zweifel zu heben, und den Zweiflern wenigstens bemerklich zu machen, daß für sie nicht viel gewonnen seyn würde, wenn sie statt der Autorität des Origenes die des Hieronymus eintauschen müßten. Was aber den von Keil vermißten Zusammenhang des Gebetes mit dem in der Homilie Vorhergehenden, den allerdings die lateinische Version durch ihre Abkürzungen etwas verdunkelt haben könnte, betrifft, so möchte er sich folgendermaßen nachweisen lassen. Nachdem Origenes die Worte des Ezechiel 1, 1: „und der Himmel that sich auf", von der Zeit der Erscheinung des Herrn gedeutet, von welcher an auch die Engel als die ihm Folge leistenden Diener durch die nun geöffneten Himmelspforten zum Schutze der an seinen Namen Glaubenden auf die Erde herabgekommen, redet er einen bejahrten — bejahrt, weil so vielleicht der Gegensatz zu dem christlichen Werden wie die Kinder, dem repuerascere, mehr in die Augen fallen sollte — und einen solchen Heiden, den er sich, wie denn das mitunter sich wirklich so begeben mochte, unter seinen Zuhörern von seiner Rede ergriffen und zum Christenthume schon innerlich bekehrt, als ver-

mone conversum, denkt, mit den Worten an: Tu heri sub daemonio eras, hodie sub angelo: — obsequuntur saluti tuae angeli. Denn die Engel, die dem Sohne Gottes zum Dienste gegeben, sprechen zu einander: Wenn dieser hinabgestiegen und den Kreuzestod für die Menschen gelitten hat, was ruhen wir und schonen unsrer? Auf, laßt uns alle vom Himmel hinabsteigen! Darum ist nunmehr auf Erden Alles voll von Engeln, und so möge auch dein Schutzengel kommen, veni angele etc.

Wenn man nun freilich, vielleicht weniger durch Schuld des Redners, als seines Interpreten, einigen Anstoß an der Anrede eines Zuhörers nehmen möchte, mit dessen Persönlichkeit wir erst weiterhin etwas nähere Bekanntschaft machen, wiewohl man diesen unter dem tu noch immer schicklicher, als einen Christen überhaupt sich vorstellen dürfte, so könne es in der That doch schwerlich einen ungereimteren Einfall geben, als auf welchen ebenfalls schon Dalläus, obgleich mit einem unsicheren videtur de se dicere, gerathen, und den Keil schmeichelhaft genug allen Lesern der Homilie haud dubie zutraut, daß nämlich Origenes mit dem senex repuerascens sich selbst meine; was denn aber, da er ja bekanntlich schon als Knabe Christ geworden, mit dieser Thatsache in einem so grellen Widerspruche stehe, daß schon darum die fragliche Homilienstelle nicht ihn zum Verfasser haben könne. Wo man zu solchen Einfällen seine Zuflucht nimmt, um davon eine Waffe zur Bestreitung der Echtheit einer Stelle zu erborgen, da verräth sich bittere Armuth an besserem Rüstzeuge. Denn wie konnte man doch überhaupt nur so etwas bei sich aufkommen lassen, als wäre es so undenkbar eben nicht, daß der vor einer Gemeinde auslegende christliche Homilet, und wenn es auch nicht der Presbyter Origenes selbst, sondern ein fälschender Interpolator seyn sollte, sich selbst als einen Neuling apostrophire, der allererst noch des Katechumenenunterrichtes und der Taufe bedürfe? Diese

Taufe heißt baptismus secundae regenerationis wohl nicht, insofern sie als Bad der Wiedergeburt an sich schon ein zweites ist und somit das Beiwort secundus einen überflüssigen Zusatz bildete, sondern insofern der Anfang der Bekehrung durch die Predigt des Wortes für die erste regeneratio des senex, der dadurch schon zu einem repuerascens geworden, die Taufe aber für die zweite gelten kann.

Wie sonach auch der erneuerte Versuch, die Glaubwürdigkeit eines thatsächlichen Documentes zu verdächtigen, erfolglos geblieben, so wird ein ähnliches Unternehmen, gegen die Gewährleistung, mit welcher sich ein andrer unverdächtiger Zeuge für die Engelanbetung verbürget, Mißtrauen zu erregen, fast noch entschiedener in die Kategorie der eitelen Verzweifelungsstreiche gehören. Denn wenn zwar gegen die Echtheit der origenischen Stelle das etwas Lückenhafte und Unvermittelte des Zusammenhanges in derselben wenigstens einen Scheingrund hergeben mochte, so redet gerade der Zusammenhang in der Schrift des Ambrosius de viduis (Opp. ed. Bas. T. I. p. 183.) der Stelle: obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt, auf das Nachdrücklichste das Wort. Es wird nämlich jene Stelle eingeleitet durch das Beispiel von Kranken, die durch Leibesschwäche unvermögend, den Arzt zur Heilung sich selbst herbeizuholen, ihn durch die Fürbitten Andrer zu sich einladen müßten. Ebenso müßten auch die an der Sünde Siechenden sich andrer Fürbitter bedienen, die Engel anrufen ꝛc. Gegen diese letzten Worte nun, die ihren Platz in dem Gedankengange der ganzen Stelle mit einer Art folgerechter, wiewohl den Gegnern der so alten Engelanbetung unwillkommener Nothwendigkeit behaupten, möchte nach Keil und seinem Forbesius wohl Niemand weiter im Ernste ein kritisches Bedenken erheben wollen, auch wenn Ambrosius den Vorwurf einer gewissen Inconsequenz, den er dadurch sich zugezogen, daß er anderswo in derselben Schrift zu unmittelbaren Gebeten an den Hei-

land auffordert, nicht insofern von sich sollte abwälzen können, als er die Wittwe zwar, die von Lüsten und Begierden der Welt beunruhigt werde, quae variis mundi aestuat cupiditatibus, an den heilenden Herrn selbst, jene andre magno peccato obnoxia aber als minus idonea, quae pro se precetur, certe quae pro se impetret, an Mittelspersonen, die Engel, verweise. Man möge dabei indessen auch erwägen, daß ein solcher Vorwurf überhaupt an Bedeutung da verliere, wo, wie man doch nun einmal nicht wird in Abrede stellen können, die den Engeln im Unterschiede von ihrem Schöpfer gebührende Ehre noch nicht auf die dogmatische Goldwage gelegt und eine Anrufung derselben für ordnungsmäßig gehalten wurde.

Aus den bisherigen Entwickelungen ergibt sich eine Art von Stufenfolge in den patristischen Aeußerungen über den Engeldienst. Er wird zuerst einfach als Thatsache hingestellt, dann begriffsmäßig etwas näher bestimmt und durch eine wirkliche Anrufung wie mit einem Beispiele belegt, endlich sogar unter Umständen geboten. Daß in dieser genetischen Entfaltung die einzelnen Momente sich gegenseitig unterstützen und aufrecht halten, und darum auch der Versuch, ein einzelnes unter ihnen umzustoßen oder auszumerzen, nur um so fruchtloser ausfallen muß, erachtet Jeder leicht von selbst. Eingewirkt aber hatte auf eine solche Gestaltung der Engellehre eine von außen her sich analog bildende Stufenleiter in den Angriffen der Heiden auf das Christenthum, wie das schon oben angedeutet worden.

Nachdem nun die Sache so weit gediehen war, blieb den Heiden nichts weiter übrig, als die Blöße ihrer Abgötterei wo möglich noch mit dem Feigenblatte einer Exemplification zu bedecken und dem immer unausweichlicheren Andrange der siegreichen neuen Lehre zu letzter Schutzwehr die Frage entgegenzustellen, wie ihnen doch die Christen die Anbetung von Göttern untergeordneten Ranges so

sehr verargen könnten, da sie es ja selbst mit ihren Engeln und Erzengeln nicht anders hielten? Eine solche Frage, mit welcher sich die geschichtliche Reihe der hierher gehörigen Gegensätze abschließt, wirft sich denn zuletzt noch Theodoretus zur Beantwortung auf in seiner Graec. affect. curat. p. 52. Sylb., p. 784—785. Schulze. Er nennt die Engel dort zwar τιμιώτεροι als die Menschen, will ihnen jedoch kein θεῖον σέβας zugestehn und die θεία προσκύνησις nicht getheilt wissen εἰς τὸν ὄντα θεὸν καὶ τούτους. Vergl. Haeret. fab. comp. 5, 7. Wie aber Theodoretus, so billigen ihnen gleichfalls andre Kirchenväter, insofern sie auf das Lehrstück von den Engeln näher eingehn, die gebührende Ehre zu mit dem Vorbehalte, daß dadurch die Anbetung des allein wahren Gottes nicht gefährdet oder geschmälert werde.

Es stand indessen nicht zu erwarten, daß man diese Bedingung immer hätte halten und die Verehrung der Engel nirgends in ein Uebermaß ausarten lassen sollen. Geben sich doch schon Koloss. 2, 18. deutliche Spuren einer Uebertreibung kund, die von einer nicht ganz ausgerotteten judaisirenden Wurzel aus selbst wider die unmittelbare Gegenwirkung apostolischer Predigt hervorkeimte und fortwucherte. So geschah es denn, daß die laodicenische Kirchenversammlung vom J. 363 sich veranlaßt fand, in ihrem Kanon 35. eine solche Uebertreibung, die sie ein Verlassen der Kirche und des Herrn, einen versteckten Götzendienst (κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία) nennt, zu verdammen. Es würde schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit haben, daß diese Art von Idololatrie besonders in der Nähe des Synodalsitzes, also wohl immer noch auch in Kolossä, einheimisch gewesen, selbst wenn es Theodoretus nicht ausdrücklich T. III. p. 490. 496 Sch. berichtete, und bis auf seine Zeit, meldet er, seyen Tempel des heil. Michael in jenen Gegenden zu sehn gewesen; womit er denn zugleich bezeuget, daß das Concilienverbot nicht minder,

als die apostolische Rüge, seine Wirkung verfehlt habe. Daraus aber wird wiederum begreiflich, daß, wie Schultheß a. a. O. S. 116. nachweist, Nicetas sogar im 13. Jahrhunderte einen damals noch vorhandenen archangelischen Tempel in seiner Vaterstadt Chonä, dem alten Kolossä, als sehr groß und schön rühmen kann. Wenn die laodicenische Synode übrigens nur das Abgöttische in der Engelverehrung mit dem Anathema belegt, so gibt sie eben dadurch zu erkennen, daß sie das gehörige Maß derselben nicht verwerfe, und damit kein Zweifel hierüber entstehe, versäumt Zonaras zu dem angezogenen Kanon nicht, dieß noch besonders hervorzuheben mit den Worten: ἣν ὁ ἀπόστολος ἔφη θρησκείαν τῶν ἀγγέλων, ὁ κανὼν εἰδωλολατρείαν ἐκάλεσεν οὐχ ὡς τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους τιμῆς εἰδωλολατρείας οὔσης κ. τ. λ.

Ich glaube hiermit sattsam dargethan zu haben, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten wenigstens hie und da allerdings nicht bloß eine gewisse Verehrung, sondern auch eine Anbetung der Engel thatsächlich stattgefunden, und daß es mithin keineswegs gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller jener Zeit streite, wenn man schon im Justinus eine solche Anbetung, wie seine Worte sie besagen, anerkennt. Nur an eine Aeßerung Semler's möchte ich noch erinnern, der in seiner schon erwähnten histor. Einleitung zum zweiten Bande von Baumgarten's theol. Streit. S. 184. Not. 189, wo er es bei der Unbefangenheit seiner Untersuchung sich nicht verhehlt, daß auch Origenes wohl an Engel, denen er so vielerlei Beschäftigung zutraue, ein klein Gebetchen gerichtet habe, hinzufügt, die Protestanten hätten wirklich nicht nöthig, dieß mit so großem Eifer zu leugnen.

Und so wende ich mich denn schließlich noch zur Erklärung einiger Einzelnheiten unsrer justinischen Stelle. Daß ταῦτα nicht auf das von den bösen Engeln Gesagte bezogen

werden kann, darf als ausgemacht gelten. Ebenso wenig aber wird man dabei mit Neander an die ganze christliche Lehre zu denken haben, die ja weder unmittelbar vorher, noch unmittelbar nachher so erwähnt oder dargestellt werden, daß das Pronomen mit einiger Bestimmtheit darauf hinzeigen könnte. Soll jene ganze Lehre in der Apologie bezeichnet werden, so fehlt es dafür nicht an verallgemeinernden Ausdrücken, wie p. 60: τὰ δεδιδαγμένα ὑπ' αὐτοῦ πάντα; p. 66: ταῦτα, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε; p. 83: δεδιδαχέναι, ἃ φαμεν διδάξαι αὐτόν. Es bleibt demnach sprachlich nichts Anderes übrig, als es, was Grabe schon that, in nähere Beziehung zu setzen mit dem soeben von dem Gotte der Christen Gesagten als dem wahrhaftigsten, dem Vater aller Tugenden (vergl. Jac. 1, 17), dem nichts Böses beigemischt sey. Weiter unten (p. 58) heißen die Tugenden nur προσόντα αὐτῷ ἀγαθά und οἰκεῖα θεῷ; übereinstimmender aber mit den Worten unsrer Stelle nennt Origenes c. Cels. 5, 29. d. l. h. die Christen διδασκόμενοι — τὴν — ἀρετὴν σέβειν καὶ τιμᾶν ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγεννημένην καὶ — wie er freilich personificirend im Sinne seiner Logoslehre sogleich hinzufügt — οὖσαν υἱὸν θεοῦ. Man vergleiche 8, 12: θρησκεύομεν — τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, wo Höschel's v. v. τῆς ἀληθείας offenbar den Text verderben würde; und der Vater der Tugend und Wahrheit ist nach 8, 26. zugleich der Vater τῶν βιούντων κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ. Andere Kirchenschriftsteller bedienen sich dafür der platonischen Sprechweise ἀρχὴ καὶ πηγή (s. Ast zu Plat. Phädr. p. 245. d.), die als solche bei den Neuplatonikern und den ihre Darstellungsform nachahmenden Vätern besonders Eingang gefunden. Eusebius bezeichnet d. eccles. theol. 2, 7. Gott als πάντων — ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ῥίζα τῶν ἀγαθῶν. Vergl. Creuzer zu Plotin. d. pulcrit. p. 393. und Krabinger zu Synesius Aegypt. Erzähl. S. 206.

Wenn Neander ferner Heft 3. S. 776. mit Recht zwar darauf hinweist, daß die übrigen guten Engel den von Justinus vorher erwähnten bösen entgegengesetzt würden, so ist dabei doch nicht wohl einzusehn, wie diese Entgegensetzung mit der nur soeben noch S. 773. behaupteten Beziehung des Zusatzes ἄλλων auf den prophetischen Geist, der dadurch selbst zu einem Engel gemacht würde, sich vereinbaren lassen, oder gar zur Bestätigung derselben dienen solle. Denn jede von beiden Beziehungen oder Entgegensetzungen schließt die andere so unverträglich von sich aus, daß man fast auf die Vermuthung kommen möchte, die früher entwickelte solle durch die spätere stillschweigend zurückgenommen werden, wenn diese nicht so bloß beiläufig noch in der letzten Note eingebracht wäre, der Text dagegen doch eigentlich die Rechtfertigung jener früheren sich zur Aufgabe machte und für die Meinung, Justinus rechne den h. Geist in gewisser Hinsicht zu den Engeln, zeichne ihn aber „als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος" vor allen übrigen aus, sogar ein anderweitiges Zeugniß des nämlichen Verfassers citirte.

Es möchte nun allerdings schon der Sprachgebrauch nicht zugeben, daß καὶ τὸν τῶν ἄλλων — ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε stände für κ. τ. τ. τε ἄ. ἀ. σ. καὶ πν. und somit über das von Neander vertheidigte Verhältniß des Geistes zu den übrigen Engeln den Stab brechen. Indessen wäre damit die Annahme eines solchen Verhältnisses überhaupt, für welches, wenn nicht unsre, doch die angeführte andere Stelle des Justinus vielleicht nur mit desto unzweideutigerer Aussage sprechen könnte, immer noch nicht widerlegt, und es scheint daher für die gründlichere Realbehandlung der unsrigen unvermeidlich, die angeregte Vorstellungsweise etwas allgemeiner in Erwägung zu ziehen, zumal da sie ja auch von andrer Seite her in den hier vorliegenden Gegenstand der Erklärung geschichtlich eingreift.

Schon Clerke nämlich hält es in seiner Brevis responsio ad Bulli defens. synodi Nicaen. p. 76. für am meisten der h. Schrift angemessen (maxime consentaneum), wenn man den Geist Gottes nehme in genere für jegliche virtus divina; werde er aber personaliter und nicht als deus pater gedacht, so scheine er referendus ad angelos tanquam eorum unus et praecipuus. Auch Clemens Alex. habe vielleicht Strom. 7. p. 701—702, wo er von den Engeln unmittelbar zu dem Logos aufsteige, den h. Geist den Engeln beigezählt, wie er denn in seiner Schrift quis div. salvetur p. 19. wohl eben darum Christus den Herrn (κύριος) alles prophetischen Geistes nenne. Justinus, bemerkt Clerke dann weiter p. 105, (des Zusammenhanges wegen wiederhole ich diese oben schon mitgetheilte Bemerkung) bringe mit den Engeln den Geist ebenfalls in eine Verbindung, quasi unus eorum esset et praecipuus, was er, welche Meinung Justinus immerhin gehegt haben möge, in der That auch sey.

Dagegen schilt Bull in seinen Brev. animadv. p. 1044. diese Ansicht, die nur von Bidell (einem nicht minder verrufenen englischen Antitrinitarier) entlehnt sey, ein insulsum atque impium commentum in Beziehung auf den Justinus und die Kirche seiner Zeit.

Und Bull dürfte hier in der Sache wenigstens Recht haben. Ja er hätte wohl noch etwas weiter gehen und, was sich als nicht grundlos ausweisen möchte, sogar behaupten können, der h. Geist sey von keinem der älteren Kirchenlehrer und zu keiner Zeit für einen Engel gehalten oder Engel geheißen worden. Denn wie langsam auch der Begriff der Trias zum volleren kirchlichen Bewußtseyn hindurchdrang, und wie unklar und unbestimmt die Vorstellungen von dem Geiste in den ersten christlichen Jahrhunderten auch schwanken mochten, so scheint man doch überall an der h. Schrift, die ja über Engel-Art oder Namen desselben keinerlei Andeutung geben konnte, als an einer negativen Norm für seine Benennung so lange fest-

gehalten zu haben, bis in der stetigen Entwickelung der Idee des Dreieinigen auch das dritte positive Moment, Gott als Geist, gereifter an das Licht, nämlich in das Bewußtseyn trat. Die Frage über Natur und Wesen des h. Geistes, welche nur im Allgemeinen das nicänische, in deutlicher abgemessenen und umfassenderen Satzungen, wie man glauben darf, das alexandrinische Concil vom J. 362 auf Betrieb des Athanasius zu erledigen versucht hatte, war nach dem Ausdrucke Basilius des Gr. (ep. 387. Par. 1638) ein ζήτημα παρασιωπηθὲν τοῖς πάλαι, den vornicänischen Vätern, oder es hatten sich diese auch hierüber dergestalt geäußert, daß Hieronymus in der bekannten Stelle der zweiten Apologie c. Ruffin. ohne Bedenken einräumt, fieri potuisse, ut hi patres vel simpliciter erraverint, — vel ante Arii ortum innocenter quaedam et minus caute locuti sint, quae non possunt perversorum hominum calumniam declinare. Insbesondere tritt bei ihnen die Persönlichkeit des Geistes, der von Christus schon Hebr. 1, 3. prädicirte Charakter der göttlichen Substanz, nur wenig und keineswegs in den festen Umrissen einer gleichsam abgerundeten Hypostase hervor. Man faßte ihn in einer gewissen Abstraction als den die Propheten, Apostel und frommen Christen beseelenden Geist auf, oder wenn mehr individualisirt zwar, doch wohl als mit Christus, dem Logos, der Weisheit, und was von ähnlich bezeichneten Vorstellungen das Buch der Weisheit sonst noch an die Hand gab, zusammenfallend. Ein solches Nichtauseinanderhalten nimmt sich namentlich bei unserm Justinus p. 75, welche Stelle Clerke a. a. O. p. 162. so wenig als die hierher gehörigen des Theophilus und Cyprianus p. 159. übersieht, um so seltsamer aus, als in ebenderselbigen Schrift, der Apologie, nicht allein an unserm, sondern auch an andern Orten der Geist doch auch wieder von Christus unterschieden wird. Wo er nun aber einmal als unterschiedenes Subject Gestalt gewinnt, da wird er nirgends mit

den Engeln vermengt, selbst bei denen nicht, die diese Gestalt mit Origenes für anerschaffen, den Geist für ein κτίσμα halten, — eine Meinung, welche Basilius in der angezogenen Epistel nicht so glimpflich, wie etwa Hieronymus, für einen unschuldigen Irrthum, sondern für eine vergebungslose Sünde der Lästerung wider den h. Geist erklärt. Die Befugniß, ihn, in welchem Range es sey, unter die Engel einzureihen, wird man nur durch eine Folgerung denken sich erwirken zu können. Wenn nämlich durch den Logos alles Sichtbare und Unsichtbare, außer dem unerschaffenen Vater, und sonach auch der Geist hervorgebracht worden, so werde man ihn immer nur, wie hoch man auch mit ihm hinauswollen möge, als den übrigen gleichfalls erschaffenen Geistern, den Engeln, homogen an die Spitze dieser stellen können. Will man ihm nun demgemäß eine Stelle anweisen, welche die vorherrschende, im A. T. ihre Bestätigung findende Logoslehre dem Logos zutheilt, wie diesen z. B. Novatianus (d. trinit. c. 11) angelorum omnium principem und der von Jackson dazu angeführte Methodius in dem Sympos. Virgin. p. 33. πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων betitelt, so möchte man sich gleichwohl mit dieser Collision noch eher befreunden, als mit einer andern vollends unausgleichbaren, die sich sofort herausstellen würde, wenn man wohl gar den mehrerwähnten Basilius selbst, der, wie scharf er sonst auch auf die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Nichtcreatürlichen des Geistes und dem Creatürlichen der Thronenherrschaften ꝛc. dringen mag, doch d. spirit. sanct. 16. das Verhältniß des ersteren zu letzteren vergleicht mit der Stellung eines Taxiarchen, ohne welchen ein Heer nicht Entaxie, und eines Koryphäen, ohne welchen ein Chor nicht Harmonie zu bewahren vermöge, ja dem Geiste ohne Gleichniß über die Engel ein Vorsteheramt (ἐπιστασίαν) zuerkennt, wenn man diesen Basilius, sage ich, zum Zeugen für Clerke's Behauptung aufrufen wollte.

Clerke selbst gründet seine Vermuthung hinsichtlich der ersten clementinischen Stelle auf eine Consequenz der obigen Art. Dort classificirt nämlich Clemens die Wesen nach ihrer Gotteserkenntniß und der Bethätigung derselben dergestalt, daß auf Erden der gottesfürchtigste Mensch das κράτιστον sey, im Himmel der Engel, der örtlich näher und geistig reiner an dem ewigen und seligen Leben Theil nehme. Die vollkommenste, reinste, heiligste Natur aber sey die des Sohnes, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη; und hiernach könnte es allerdings so aussehn, als ob, wie unter den Menschen der θεοσεβέστατος, so unter den Engeln wiederum der Sohn insofern obenanstehn solle, als der nicht namentlich erwähnte Geist hier selbst in der Eigenschaft eines niederen Engels ihm untergeordnet werde. Daß dieß aber nur ein trüglicher Schein sey, erweist sich mit hinlänglicher Klarheit, ohne daß man allgemeinere Beweismittel weiter herbeizuholen brauchte, fast anschaulich aus der alsbald p. 704. nachfolgenden Stelle. Hier erblicken wir eine nach dem Vorbilde der dichterischen in dem platonisch genannten Ion p. 533. sich gestaltende gnostische Kette, deren Glieder nach Maßgabe der ihnen inwohnenden mehr oder minder vollkommenen Erkenntniß von dem kleinsten und mangelhaftesten Ringe bis zu dem großen Hohenpriester hinauf sich an einander knüpfen, so, daß an der obersten Spitze des Sichtbaren (ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ, was Potter mit Lowth und Hervet unrichtig auf den Himmel deutet) die selige Engelschaft (ἡ μακαρία ἀγγελοθεσία) ihren Platz erhält. Mit dem eigengemachten Worte Engelschaft folge ich der Analogie der Kindschaft, der υἱοθεσία, auf welche schon Sylburg im Index verweist. Die ἀγγελοθεσία fehlt zwar in den vermehrten Auflagen des Thesaurus Stephani nicht, wird aber noch in der neuesten pariser mit der herkömmlichen lateinischen Version fälschlich für den Inbegriff der Engel selbst genommen. Diese gehören jedoch, ob-

gleich nicht ohne Leib, ihrer eigentlichen Natur nach nicht in das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren oder Erscheinenden (τοῦ φαινομένου); wohl aber ist derjenige, dessen Seele sich über die Schranke des Irdischen erhoben und in der Sphäre der Ideen oder Gottes einheimisch gemacht hat, Engel ähnlich geworden, οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος, Strom. 4. p. 537, und zur geistigen Angelothesie aufgestiegen, von welcher aus er dann auch, wie die Excerpt. ex Theod. p. 808—809 lehren, zur leibhaften, τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ, wiedergebracht werden kann.

Da nun unsre gnostische Kette unmittelbar bis zu dem göttlichen Logos als ihrem Ausgangspunkte hinanreicht (ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς d. i. τοῦ θείου λόγου, der ein wenig vorher τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν heißt, ἤρτηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα), so findet sich in der Gliederung derselben für den h. Geist abermals kein Raum übrig gelassen. Allein er bedarf hier dessen auch ebenso wenig, als in der vorangehenden Classification. Denn so wie selbst der geringste Theil des Eisens ergriffen wird von dem Geiste des Magneten, der sich durch viele eiserne Ringe hindurchzieht (ἐκτεινομένῳ, nicht ἐκτεινομένη, welcher Schreibfehler der florentiner ed. princ. Sylburg's Scharfsichtigkeit entgangen), so werden alle Christen von dem Vollkommensten bis zu dem Unvollkommensten hinab durch den h. Geist angezogen und der für sie geeigneten Stelle in der Stufenleiter der Erkenntniß eingefügt. Demzufolge ist derselbe bei dieser Abstufung so wenig als bei der früheren in persönlicher Hypostase betheiligt, sondern als eine der magnetischen analoge, innerlich wirkende, die gnostische Vollkommenheit bis zu dem obersten Haltpunkte der ganzen Kette steigernde Kraft, und zwar, sofern das Zerfließende der clementinischen Vorstellung eine etwas bestimmtere Fassung zuläßt, nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit als eine Kraft des

Logos, welcher der πρωτουργὸς κινήσεως ist und, was nur Sache der δύναμις μεγίστη seyn kann, sich wirksam bezeigt in der πάντων τῶν μερῶν καὶ μέχρι τοῦ μικροτάτου προσήκουσα (l. προήκ.) δι᾽ ἀκριβείας ἐξέτασις. Eine den dargelegten ähnliche Stufenfolge findet sich sogleich noch p. 708, wo der Eingeborne als Ebenbild des Vaters ein Abbild von sich wiederum in dem Gnostiker ausprägt, so daß dieser schon ohne andres Mittelglied zum dritten göttlichen Bilde (τρίτη ἤδη τῇ θείᾳ εἰκόνι) sich gestaltet.

Wie wir demnach in der ersten Stelle unsers Clemens den h. Geist nicht unter den Engeln als seines Gleichen antreffen, so kommt er noch weniger zum Vorschein in der zweiten, Quis div. salv. §. 6, auf deren Zeugniß Clerke seine Behauptung gründen möchte. Nachdem Clemens nämlich die evangelische Erzählung aus Mark. 10, 17 ff. mitgetheilt hat, über welche er beabsichtigt, erläuternde und beruhigende Betrachtungen anzustellen, bemerkt er, daß der Herr als Gott vorausgesehn, wonach man ihn fragen und was man ihm antworten würde, und fügt dann hinzu, wer dieß doch auch mehr vermocht hätte, ἢ ὁ προφήτης προφητῶν καὶ κύριος παντὸς προφητικοῦ πνεύματος. Hier verbietet nun aber, auch wenn man auf Anderes kein Gewicht legen wollte, schon das verallgemeinernde παντὸς, an eine persönliche Individualität des h. Geistes zu denken, und weist auf eine prophetische Kraft hin, die Clemens auch sonst hin und wieder von dem Logos ausgegangen und den Propheten verliehn seyn läßt. Denn Strom. 1, p. 309 nennt er diese ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου, und 5, p. 565 ist ihm ὁ αὐτὸς Λόγος ὁ προφητεύων, κρίνων τε ἅμα κ. τ. λ.; woraus sich dann leicht erklärt, inwiefern ihm der Herr, der die Kraft der Weissagung besitzt und Andern einhauchen konnte, auch der Herr dieser Kraft heißt. Er steht für diese Ansicht im Einklange mit Justinus, welcher in unsrer Apologie p. 75.

einer Stelle, deren richtiges Verständniß Clerke'n nicht immer gegenwärtig blieb, zur Auslegung von Luk. 1, 35 sagt: τὸ πνεῦμα οὖν (kurz vorher τὸ προφητικὸν πν. und mit noch vollerem Namen p. 73 τὸ θεῖον ἅγιον πρ. πν.) — οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, und etwas weiter unten meint, auch sie, an welche er seine Schutzrede richtet, würden sagen, ὅτι οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, und p. 76 erinnert, daß man die ὡς ἀπὸ προσώπου gegebenen Aussprüche der Propheten nicht für ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων herrührend halten solle, sondern für ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. Damit stimmt denn auch die Stelle der zweiten Apologie p. 49 (§. 11. Hutchins. 10 Mar.) vollkommen überein, wo Christus zum Theile von Sokrates erkannt worden; λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. Wie ungegründet hiernach die Bemerkung Maran's, der mit andern seiner Glaubensgenossen unserm Kirchenvater die Zwangsjacke christkatholischer Satzung anlegen möchte, zu der zweiten Stelle der ersten Apologie erscheinen müsse, daß man nämlich den θεῖος λόγος nicht de verbo dei filio zu nehmen habe, sondern de eloquiis dei, quae inflammant prophetas, bedarf wohl kaum eines Fingerzeiges.

Neander aber beruft sich auf unsern Justinus selbst im Trypho p. 344 A. Der h. Geist sey, sagt er, das erste unter den von dem Logos hervorgebrachten Wesen, daher diesem am nächsten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geister. Allerdings habe er ihn daher vorzugsweise den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen können, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satane sende. Wir finden hierin so ungefähr eine Schlußfolge der oben bezeichneten Art, können derselben jedoch um so weniger Beweiskraft zuerkennen, als die Prämisse, daß auch Justinus schon ein Erschaffen des Geistes durch den Logos

gelehrt habe, was Eusebius freilich als kirchliche Theologie darstellt, auf einer bloßen unerweislichen Voraussetzung beruhen dürfte. Eine nähere Beleuchtung der angeführten Stelle ergibt indessen an sich auch, daß Justinus den h. Geist in der That weder Engel noch Macht Gottes genannt habe. Er beeifert sich nämlich schon von p. 342 an, den Trypho zu überzeugen, daß die Juden doch auch dem Sacharja Glauben beimessen müßten, der (2, 10 bis 3, 2) das Mysterium von Christus wie andre Propheten parabolisch verkündige; und da der Prophet dort von dem Hohenpriester Josua redet, der ihm in seiner Vision gezeigt worden „stehend vor dem Engel des Herrn und Satan zu dessen Rechten, daß er ihm widerstände, zu welchem der Herr dann gesprochen: der Herr strafe dich" ꝛc. —, so bezieht Justinus diese Apokalypse auf die Christen, von denen Christus alle unreinen Kleider der Sünde hinweggenommen. Der Widersacher bedränge sie zwar stets und suche Alle an sich zu ziehn; der Engel Gottes aber, das heiße die ihnen durch Jesus Christus gesandte Kraft Gottes (τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), strafe ihn, und er weiche von ihnen. Sacharja erblickt in seinem Offenbarungsgesichte den schützenden Engel Gottes, bei welchem die Ausleger wohl nicht mit Unrecht sogleich an den großen Engelfürsten Michael, den besonderen Schutzpatron des israelitischen Volkes (Dan. 10, 13; 12, 1) denken, der nach jüdischer Tradition (Jud. 9) auch über den Leib des Moses mit dem Teufel rechtete. Hätte nun Justinus auch wirklich in dem jüdischen Engel etwas von einem Vorbilde oder Symbole des h. Geistes zu erkennen gemeint, so würde sich doch daraus immer noch nicht schließen lassen, daß er diesem deßhalb auch im eigentlichen Sinne den Engelnamen beigelegt und ihn damit den Engeln als gleichartig beigesellt habe; wie er ja auch nicht, wenn er z. B. in der von Moses in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange

(Tryph. p. 322) einen Typus des Gekreuzigten sieht, darum irgend etwas von Namen und Natur der Schlange auf den Herrn übertragen sehn möchte. Ebenso wenig aber nennt er den h. Geist jemals Kraft Gottes. Vielmehr ist es seine ausdrückliche Lehre, daß Gott im Anfange vor aller Creatur aus sich erzeugt habe *δύναμίν τινα λογικήν*, die in der Schrift bald Sohn rc., bald Herr und Logos und eben auch *δύναμις* schlechtweg heiße (Tryph. p. 284), daß der eingeborene Sohn Gottes sey *ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος* Tr. p. 332, und daß diese *δύναμις* nicht zu halten für ein *ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρός*, sondern für *ἀριθμῷ ἕτερόν τι κ. τ. λ.* (p. 358). Vergl. Apol. 1, p. 68. 74 (die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων κ. τ. λ.* hier ist p. 93 die *δύναμις μετὰ τὸν πρῶτον θεόν*); Apol. 2, p. 49. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß er Apol. 1, p. 75 es für gebührend achtet, selbst unter der mit dem Geiste gleichbedeutenden *δύναμις θεοῦ* oder *παρὰ τοῦ θεοῦ*, welche nach Luk. 1, 35 die Jungfrau überschattete, nichts Anderes sich vorzustellen, als den Logos, der auch der Erstgeborene Gottes sey. Wohl aber befremdet es, wie Maran den *ῥάβδος δυνάμεως* Tryph. §. 83 (p. 309) aus Ps. 109, welchen Justinus selbst durch den *λόγος κλήσεως καὶ μετανοίας* oder den *ἰσχυρὸς λόγος* des Herrn erklärt, der Viele zum Glauben an den allein wahren Gott vermocht, und den Apol. 1, p. 83 die Apostel allenthalben verkündigt, durch das donum spiritus s. apostolis immissum habe mißdeuten können. Mehr noch würde er für sich gehabt haben, wenn er darunter den persönlichen Logos verstanden hätte, da *ῥάβδος* — freilich nur mit Beziehung auf die Ruthe aus dem Stamme Isai, Jes. 11 — Tr. p. 327 unter den prophetischen Benennungen des Messias aufgeführt wird.

Von einer Wirksamkeit ferner, wie sie Neander's Erklärung dem hypostasirten Geiste zuschreibt, möchte sich innerhalb des Ideenkreises unsers Justinus sonst schwerlich

ad Graec. p. 40 (vergl. Maran in den Addend. p. [illegible]) nicht gewaltige Dichter, Philosophen oder Redner, sondern durch Belehrung Sterbliche zu Unsterblichen macht, als jene σοφία θεόσδοτος, δύναμις οὖσα τοῦ πατρὸς, die den freien Willen des Christen lenkt ꝛc. bei Clemens Alex. (Strom. 5, p. 588; vergl. 6, p. 694), als jene δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγουμένη, die der Gnostiker des Clemens (Strom. 7. p. 746) in der Gemeinschaft mit Christus κατὰ ἀνάκρασιν besitzen kann. Ja man wird dem Wesen der Logoslehre, wie sie sich bei Justinus gestaltet, zufolge selbst in Stellen als Apol. 1, p. 78, wo die Apostel nach Idiotenart, der Gabe der Rede ermangelnd, nur διὰ θεοῦ δυνάμεως, oder p. 86, nachdem sie δύναμιν ἐκεῖθεν (ἀπ' οὐρανοῦ) αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ (von Christus) empfangen, allem Volke das Evangelium predigen, lediglich an die sie dazu befähigende Gotteskraft des Logos zu denken haben, zumal da sie im Tryph. p. 260 nach dem Symbole der goldenen Schellen an dem Saume des seidenen Priesterrockes (2 Mos. 28, 33) ausdrücklich bezeichnet werden als ἐξαφθέντες ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, und in etwas weiterem Verfolge der Worte sie selbst in der mit dem Rechte justinischer Prophetendeutung ihnen in den Mund gelegten Anrede an den Herrn, Jesa. 53, 1, bekennen, ὅτι οὐχὶ τῇ ἀκοῇ αὐτῶν πιστεύουσιν, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοὺς δυνάμει.

Dem h. Geiste wurde, wie uns Eusebius d. eccl. theol. 3, 5 unterrichtet, nicht bloß zum Unterschiede von dem Vater und dem Sohne, welche ebenfalls Geister sind, der eigenthümliche Name des Parakleten von Christus beigelegt, sondern auch um ihn von den Engeln zu sondern, da zwar auch die englischen Mächte Geister seyn möchten, aber keine derselben dem Parakleten gleichkommen (ἐξισοῦσθαι τῷ παρακλήτῳ πνεύματι) könne; und wenn nach Theodoretus (Graec. affect. cur. 3, p. 790 Sch., p. 55 Sylb.) die

Christen sagen, τὸ πνεῦμα — ἰθύνειν καὶ κυβερνᾶν καὶ ἁγιάζειν οὐ μόνον ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους κ. τ. λ., so wird ihm eben auch hiermit nicht als etwa dem Vornehmsten unter den höheren Geistern, Engeln und Erzengeln eine Herrschaft über sie im Allgemeinen zugesprochen, sondern nur ein Leiten und Lenken, insofern dieß mit seinem Geschäfte der Heiligung, das Eusebius a. a. O. c. 6 mit einem weniger entschiedenen εἰκὸς δὲ auch auf diese κρείττους — δυνάμεις ausdehnt, in Zusammenhang steht.

Endlich ist noch übrig, auch über das mannichfach mißverstandene ἑπομένων in unsrer Stelle ein Wort hinzuzufügen. Das Heer der Engel könnte zunächst darauf führen, die ἑπόμενοι in dem Sinne von Kriegern zu nehmen, welche einem Heerführer, in unserm Falle dem κύριος Σαβαώθ, Folge leisten, und daß das fragliche Verbum allerdings gerade in dieser besonderen Bedeutung nicht selten vorkommt, darf als sattsam bekannt vorausgesetzt werden. Der Kürze halber verweise ich auf Sturz Lex. Xenoph. h. v. Man könnte aber auch an Diener denken wollen, die ihrem Herrn nachfolgen, Diener, wie etwa die λειτουργοὶ Hebr. 1, 7 nach Ps. 104, insbesondere an solche, die das Gefolge eines Fürsten bilden, eine gleichfalls so gangbare Bedeutung des Wortes, daß ausführlichere Belege hier wohl erläßlich scheinen. Ja man könnte ein Rangverhältniß bezeichnet glauben in der Art, wie die Dämonen und Heroen bei Plato legg. 5, p. 726 ἑπόμενοι τοῖς θεοῖς, früher 4, p. 717. 724 οἱ μετὰ θεοὺς heißen. Indessen wird man anstehn müssen, irgend eine dieser Bedeutungen in unsrer Stelle stattfinden zu lassen. Schon der Beisatz καὶ ἐξομοιουμένων, dem kurz vorhergehenden οὐδὲ — τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσι gegenübergestellt, weist auf einen andern uneigentlichen Gebrauch hin, der sich in der ganzen Apologie bestätigt und erklärt. So lesen wir p. 53: μὴ ἕπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασι (etwas weiter oben

δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν); p. 57: τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων, entgegen den Namenchristen (p. 63) πείσαντας, ὅτι αὐτῷ εἵποντο (wo Thalemann dem Worte fälschlich die Bedeutung von apparere alicui, ministrare unterlegt); p. 61: μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι — θεῷ — διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα; p. 70: ὅς (Menander) καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους — ἔπεισε (gleich darauf Marcion διδάσκων τοὺς πειθομένους); p. 71: ὅν (den Fürsten der bösen Geister) εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων, welche letzteren nach Erwähnung der πονηροὶ ἄγγελοι Apol. 2, p. 48. gleichsam erläuternd οἱ ὅμοιοι γενόμενοι ἄνθρωποι genannt werden. Hiernach wird das fragliche Verbum von einer Nachfolge zu verstehn seyn, dergleichen sich in der Stellung des Schülers zum Lehrer, des Jüngers zum Meister zu erkennen gibt, und zu vergleichen daher mit dem ἀκολουθεῖν des N. T. (Lat. sectari) in diesem Sinne, von einer Nachfolge, die sich auf Ueberzeugung von der Wahrheit der mitgetheilten Lehre gründet, weßhalb es in einigen der angeführten Stellen mit πείθεσθαι verbunden, ja anderswo mit diesem Worte als abweichender Lesart vertauscht wird (s. Sturz a. a. O. n. 6, wo von einer varietas lect. die Rede ist, über die auch für Plato nachzusehn Buttmann zum Meno c. 15, Ed. Leo z. Crito c. 7); von einer Nachfolge endlich, die sich durch Werke, durch ein der Lehre gemäßes Leben bethätigt, auf welchem Wege denn als höchstes auch den Engeln aufgestecktes Ziel der Vollkommenheit eine ἐξομοίωσις mit Gott erreicht wird, die Justinus seiner vorwaltenden Richtung nach praktischer aufzufassen gewohnt ist, als ein Clemens Alex. und Origenes, wiewohl auch diese ihre platonistische Gottähnlichkeit keineswegs in eine todte, unthätig verharrende Gnosis setzen. Darum erscheint das ἕπεσθαι und ἐξομοιοῦσθαι bei Justinus wesentlich gleichbedeutend mit Ausdrücken in unsrer Apologie wie μιμεῖσθαι τὰ προσόντα θεῷ ἀγαθά, ἄξιον — ἑαυτὸν δι' ἔρ-

γων δεικνύναι, αἱρεῖσθαι τὰ αὐτῷ ἀρεστά, ἐξακολουθεῖν οἷς φίλον αὐτῷ p. 58; κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιοῦν p. 61 (entgegen dem οὐκ ἀκολούθως τοῖς διδάγμασιν αὐτοῦ βιοῦν p. 64); ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦν p. 67. Was aber von den Menschen gilt, die ja nach Clemens (Strom. 7, p. 750) bis zu einer τελείωσις ἐξομοιουμένη θεῷ ἰσάγγελος heranreifen können, das findet mit geziemender Modification in der Hauptsache auch auf die Engel Anwendung, die mit Freiheit des Willens begabt sind, wie der Mensch, und eben darum, wie er, der Heiligung fähig und bedürftig.

Fragt man nun noch, ob der so entwickelte Sprachgebrauch dem Justinus, bei welchem er sich auch sonst findet, wie Tryph. p. 363, wo das ἕπεσθαι θεῷ dem Befolgen von Vorschriften unverständiger und blinder jüdischer Lehrer entgegengesetzt wird, eigenthümlich angehöre, oder ob er ihn anderswoher entlehnt habe, so könnte man versucht werden, ihn aus dem hebraisirenden ὀπίσω πορεύεσθαι der LXX. und des diese Sprechweise herübernehmenden N. T. (s. Schleusner's Lex. in LXX. und in N. T. v. ὀπίσω) wie aus der nächsten Quelle herzuleiten, insonderheit da Clemens Alex. Strom. 2, p. 403. vergl. mit p. 418, A. (wo nebenbei der Unterschied zwischen τὸ κατ' εἰκόνα und τὸ καθ' ὁμοίωσιν, den „einige der Christen" machten, — keinesweges alle, wie z. B. nicht der Verfasser der Cohort. ad Graec. p. 36. und überhaupt diejenigen nicht, welche Genes. 1, 26. nicht mit Clemens Paed. p. 133 d. und p. 132 d. von dem vollkommenen Menschen Christus, sondern von dem Menschen im Allgemeinen verstehn, vergl. Suic. Thes. eccl. T. I. v. εἰκών — am klarsten auseinander gesetzt wird, was Segaar zu qu. div. salv. 36. nicht gehörig beachtete) und ebenso 5, p. 591. für die platonische ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν oder die ἐξομοίωσις ἡ πρὸς θεὸν als Gipfel aller Vollkommenheit nur einen andern Namen erkennt in der ἀκολουθία oder θεία ἀκ. des Gesetzes nach der mo-

saischen Stelle ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε, welche Nachfolge denn κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῖ. Gleichwohl aber wird man in Betracht der philosophischen Bildung des Justinus und seiner durch sie bestimmten Denk- und Darstellungsart doch kein Bedenken tragen, sich dafür zu entscheiden, daß unser Apologet seinen Ausdruck nicht aus dieser Quelle, sondern unmittelbarer aus der damals gäng und geben, vornehmlich durch platonische Schulen überlieferten Philosophensprache geschöpft habe. Ich führe hier nur an aus Plato Phaedr. p. 248 A. αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαὶ, ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη, Pol. 3, p. 400 C. τὸ εὔρυθμον γε — τῇ καλῇ λέξει ἕπεται ὁμοιούμενον, aus Philo Migr. Abr. V. 1, p. 463. Mang. ὁ δὲ ἑπόμενος θεῷ — συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους, aus Plutarch audit. p. 37 d. — ὅτι ταὐτόν ἐστι τὸ ἕπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ, und verweise für alles Uebrige auf Wyttenbach zu Plutarch d. ser. num. vind. p. 27—28, auf welchen sich auch Ast beruft in seinen Annott. in Plat. opp. T. I. p. 420.

3.

Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen?

Beantwortet von

Dr. J. Ch. C. Hofmann,

Repetenten des theologischen Ephorats in Erlangen.

Die Erzählung von der Mißhandlung der Israeliten in Aegypten wird Ex. 1, 8 mit den Worten eingeführt: וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ עַל־מִצְרָיִם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע אֶת־יוֹסֵף. Man fand es unbegreiflich, wie ein inländischer König, wenn auch Jahrhunderte nach Joseph, von dessen ungemeinen Verdiensten um Aegypten und die Pharaonen nichts gewußt haben sollte, und vermuthete, es möchte etwa ein ausländisches Geschlecht oder gar ein ausländisches Volk zur Herrschaft gelangt seyn, was mit jenen Worten וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ angedeutet würde. Wäre dann vielleicht עַמּוֹ (V. 9) nicht das ägyptische, sondern das fremde Volk, von welchem eher gesagt werden konnte, es sey schwächer an Zahl, als das israelitische? Dann würde die Befürchtung וְנוֹסַף גַּם הוּא עַל־שֹׂנְאֵינוּ (V. 10) für den Fall eines Aufstandes gegen die verhaßten Fremden sehr gegründet seyn. Nun findet sich bei Manetho (Ioseph. c. Ap. I, 14—16; Euseb. praep. evang. X, 13; Euseb. chron. p. 99 ed. Ang. Mai., cf. Scholiast. Plat. ad Timaeum p. 202 ed. Ruhnken.; Sync. chron. I, p. 113—114 ed. Dindorf) die Nachricht, Aegypten sey, der Berechnung nach um die Zeit des Aufenthalts der Israeliten daselbst, von einem aus Osten gekommenen Hirtenvolke unterjocht und übel behandelt worden. Kein Wunder, wenn man auf den Gedanken kam, in den Hyksos, den Königen dieses Hirtenvolkes, jene neue Dynastie gefunden zu haben. Aber für welches Volk sollte man jene

Hirten halten? Denn die Angaben Manetho's fand man zu unbestimmt, um aus ihnen allein zu einem sichern Ergebnisse zu kommen. Man rieth auf die Ismaeliter, Edomiter, Horiter, Kanaaniter, Amalekiter. Nur die letzte unter diesen Vermuthungen hat sich in unsere Zeit herüber gerettet: alle übrigen waren zu ungegründet, um nicht, so wie sie aufgestellt waren, in sich selbst zusammenzufallen. Aber auch Amalekiter können die Hyksos nicht gewesen seyn. Wie kommt es denn, daß nirgends, auch Ex. I, 8 nicht, erwähnt wird, aus dem bekannten Volke der Amalekiter seyen die neuen Könige gewesen; was um so nöthiger gewesen wäre, wenn man mit Recht behauptete, nur bei jener Annahme lasse sich völlig begreifen, warum die Israeliten gleich nach ihrem Durchzuge durch das rothe Meer von den Amalekitern angegriffen, und warum wiederum die Amalekiter von den Israeliten bis zur Vernichtung bekriegt worden sind. Aber dieses ist um jenes, und jenes um der Beute willen geschehen. Ueberhaupt aber, wenn nicht eine ägyptische, sondern eine fremde, den Aegyptern selbst aufgezwungene Dynastie die Israeliten bedrückt hat, warum ist es nicht gesagt? Aus allen Stellen, wo von jener Bedrückung die Rede ist, kann Niemand etwas Anderes ersehen, als daß Aegypter und ägyptische Könige sich so versündigt haben und so bestraft worden sind.

So haben vielleicht Jene Recht, welche meinen, vielmehr die Dynastie, unter welcher Jakob nach Aegypten gezogen ist, sey eine ausländische, sey die Dynastie der Hirten gewesen. Dann hätten etwa die Könige von Theben Niederägypten zugleich befreit und sich unterworfen. Nicht übel würde auf diese Weise sich erklären, wie die Kinder Israel, auch Viehhirten, so gut aufgenommen, von den thebanischen Königen aber als von echten Aegyptern, in welchen durch die Hyksos gerade der Haß gegen Hirten und Hirtenleben gesteigert worden war, bedrückt,

ja mit Vertilgung bedroht werden konnten. Sehr begreiflich wäre die Furcht, die Israeliten möchten bei einem ähnlichen Angriffe, wie der der Hyksos gewesen wäre, sich zum Feinde schlagen und, wenn auch jener Angriff mißglückte, doch unbestraft aus dem Lande ziehen. Aber der König, welchem Jakob vorgestellt wird, scheint doch kein Hirtenkönig gewesen zu seyn. Er wird, ganz wie andere Könige Aegyptens, Pharao genannt, was gewiß nicht geschähe, wenn ein so folgenreicher Unterschied zwischen der damaligen Dynastie und der spätern gewesen wäre. Er nimmt ihn freilich wohl auf; aber wie hätte er auch den Vater seines vornehmsten Dieners, dessen Alter und Gestalt schon Ehrfurcht gebot, anders aufnehmen, wie hätte er ihn bloß deßwegen, weil er das Haupt eines Hirtenstammes war, übel aufnehmen sollen? Daß aber die 70 Seelen der Kinder Israel vorzüglich deßhalb ins Land gerufen worden seyen, um dem Großvezier Joseph und seinem Könige ihre Plane durchsetzen zu helfen, ist eine ebenso lächerliche Vermuthung, wie jene, der König habe, um volle Souverainität zu erlangen, eine Reihe von Jahren hindurch die Nilüberschwemmungen in Aethiopien zurückhalten lassen. Hätte damals ein Hirtenvolk über Aegypten geherrscht, wo hätten in diesem Lande des Ackerbaues neben dessen Herden auch die der Kinder Israel Platz finden sollen? Denn daß Jakob seine Herden in Kanaan gelassen habe, ist freilich vermuthet worden, aber, wie so vieles Andere, eine bloße Vermuthung. Würden nicht die Hyksos das Land, welches Joseph und der König als das beßte Weideland Aegyptens bezeichnen, für sich selbst in Besitz genommen haben? Auch setzt Manetho die Wohnsitze der Hyksos in Aegypten östlich vom bubastischen Nilarme, also ungefähr in die Gegend, wo Gosen am wahrscheinlichsten vermuthet wird. Alles dieß gilt aber fast ebenso stark gegen die Meinung, welche die Israeliten unter den Hyksos Aegypten verlassen läßt.

Was sollen wir nun von den Hyksos halten? Daß sie schon vor Joseph's Erhöhung aus Aegypten vertrieben worden waren? Oder daß sie erst nach dem Auszuge der Israeliten dahin gekommen sind? Wie Newton sie für Kanaaniter hält, welche vor Josua nach Aegypten geflohen sind. Aber keine von diesen beiden Annahmen stimmt mit der ägyptischen und israelitischen Zeitrechnung. Dieß zu beweisen, werden wir etwas weit ausholen müssen.

Wir nehmen zum Ausgangspunkte für unsere rückwärts gehende Berechnung am sichersten die Schlacht bei Megiddo, welche in das Todesjahr des Josias und wahrscheinlich in das erste Jahr Nechao's, 609 oder 611 v. Chr., fällt. Daß diese Schlacht mit der bei Magdolus (Herodt. II, 159) eine und dieselbe ist, glaubt man jetzt wohl ziemlich allgemein, und man würde überhaupt aufhören, daran zu zweifeln, wenn man einsähe, daß Kadytis nur Jerusalem seyn könne, was aus Herodt. III, 5 sicherer, als man bisher gemeint hat, bewiesen werden kann. Denn welche Seehandelsorte sollen zwischen Gaza, wofür man Kadytis noch am wahrscheinlichsten gehalten hat, und Jenysus liegen? Wohl aber liegen von Joppe bis Jenysus Askalon, Asdod, Jamnia und Gaza; Joppe aber ist gleichsam der Hafen Jerusalems. Zieht man eine Linie von Jerusalem nach Joppe, so kann man verstehen, wie Herodotus von Grenzen der Stadt Kadytis sprechen konnte. Er will die Grenzen der palästinensischen Syrer, worunter er nach II, 104 die Philister nicht meinen konnte, an der Küste, um deren Beschreibung es ihm III, 5 zu thun ist, angeben. Nun findet er von Joppe oder Jamnia an, was ihm in gleicher Richtung mit Jerusalem liegt, eine andere Bevölkerung, welche er für arabisch hält; also gibt er dort die Grenze der Stadt Kadytis oder Jerusalem an. Auch ist ganz übersehen worden, daß schon Psammitich Asdod, nördlich von Gaza, eingenommen hatte.

Wir setzen ferner als ziemlich gesichert voraus, daß vom Anfange des salomonischen Tempelbaues oder vom vierten Jahre der Regierung Salomo's bis auf die Schlacht bei Megiddo 400 Jahre verflossen sind. Vom Anfange des Tempelbaues aber zurück bis auf den Auszug aus Aegypten werden 1 Kön. VI, 1 480 Jahre gerechnet. Doch diese Angabe ist zu angefochten, um ohne Beweis angenommen werden zu dürfen. In der Hoffnung, daß man uns nicht hinterdrein die Rechnung des Josephus (Antiqq. VIII, 3, 1) oder die Lesart der chinesischen Juden als bessere Autoritäten entgegenhalten werde, versuchen wir es, diesen Beweis aus den Angaben der heiligen Schrift zu führen.

Wir haben vor Allem zwei Reihen zusammenhängender Zeitangaben, die Jahre der Könige:

Salomo bis zum Anfange des Tempelbaues	3
David	40
Saul	40
	83

und die Zeiten der Knechtschaft oder Ruhe von Kuschan Rischataim bis auf Gideon's Tod:

Ruhe durch Gideon . .	40
Herrschaft der Midianiter . .	7
Ruhe durch Barak . . .	40
Herrschaft des Jabin . . .	20
Ruhe durch Ehud . . .	80
Herrschaft des Eglon . . .	18
Ruhe durch Athniel . . .	40
Herrschaft des Kuschan Rischataim	8
	253

oder, da hier wohl mehrmals Jahre in einander fallen, 250.

Samgar bedarf keiner besondern Zeitangabe, da er, nach der Weise, wie Richt. III, 31, vgl. IV, 1, von ihm erzählt wird, offenbar in die Zeit der Ruhe durch Ehud gehört.

Endlich wissen wir auch die Dauer des Zugs durch die Wüste: 40 Jahre. Nicht genau zu bestimmen ist dagegen die Zeit von Josua's Uebernahme des Oberbefehls bis auf die Unterjochung der Israeliten durch Kuschan Rischataim und die von dem Ende der Ruhe durch Gideon bis auf Saul's Erhebung zum Könige. Für letztere haben wir zwar eine Menge von Angaben, wie es aber damit zu halten ist, wird folgendes Beispiel zeigen. Richt. X, 7 heißt es, Jehova habe die Israeliten in die Hand der Philister und Ammoniter gegeben; es folgt aber bloß eine Erzählung von dem Siege Jephtha's über die Ammoniter, und danach die Aufzählung von mehrern Richtern. Erst XIII, 1 wird wiederholt, der Herr habe die Israeliter in der Philister Hand gegeben, und zwar 40 Jahre lang, und dann folgt die Erzählung von Simson's Geburt, Leben, Thaten und Tod. Dieß kann aber weder so verstanden werden, als seyen die 40 Jahre der Herrschaft der Philister nur bis zu Simson's Empfängniß und Geburt gerechnet, noch auch, als seyen sie mit seinem Auftreten wider diese Feinde zu Ende gegangen; denn jene Herrschaft der Philister dauerte fort, durch Simson nur hier und da gestört, und überdauerte diesen selbst; daher es auch XV, 20 heißt, er habe Israel gerichtet בִּימֵי פְלִשְׁתִּים. Mit Simson's Tode schließt aber die fortlaufende Geschichte des Buchs der Richter, ohne daß das erste Buch Samuelis die Geschichte Eli's an die Simson's irgend anknüpft. Wir sehen nur auch unter Eli die Philister gefährlich und übermächtig: sie rühmen sich ihrer Herrschaft über die Israeliten (1 Sam. IV, 9). Erst 1 Sam. VII. siegen die Israeliten unter Samuel in einer großen Feldschlacht über sie und gewinnen alle Städte wieder; worauf es V. 14 heißt: וַיְהִי שָׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין הָאֱמֹרִי, so daß nun erst Israel vor allen seinen Feinden Ruhe hatte. Von dem Siege aber, welchen die Philister über Eli's Söhne davon getragen hatten, bis auf jenen des Samuel, waren inzwischen 20

Jahre (VII, 2) verflossen. Sonach fallen die letzten 20 Jahre von Eli's Richteramt und die nächsten 20 nach seinem Tode mit den 40 Jahren der Herrschaft der Philister und mit dem Leben Simson's zusammen. Daß im Buche der Richter noch nichts von Eli gesagt ist, kommt daher, weil das Leben Simson's keine Veranlassung gab, ihn zu nennen. Dagegen war im ersten Buche Samuelis keine Veranlassung, Simson zu nennen. Wie Simson und Samuel ganz verschieden neben einander stehen, ohne Berührung, so auch ihre Geschichten. Simson steht nur der äußeren Bedrängniß seines Volkes gegenüber, Samuel vorzugsweise der innern Verderbniß. So gehört jener in das Buch der Richter, dieser in Zusammenhang mit David. Denn die Geschichten dieser Bücher sind großentheils nicht chronistisch, sondern, wenn man das Wort so brauchen darf, pragmatisch geordnet. Ist nun aber Obiges richtig, so waren in der Zeit der Philister zwei Richter zugleich in Israel, Eli und Simson. Ja, es hat wohl ihrer noch mehr zu gleicher Zeit gegeben. Wo gerade Noth war, erhob sich einer, half und blieb von da an sein Leben lang geehrt, aber zunächst nur da, wo er geholfen hatte. Als die Gileaditer sich von den Ammonitern bedrängt sahen, machten sie Jephtha zu ihrem Haupte, und er blieb es bis an seinen Tod; aber mit den Ephraimitern mußte er Krieg führen, und wir haben keine Spur, daß er seinen Sieg über sie zu ihrer Unterwerfung benutzt hätte. Abimelech war Herr über Sichem, dessen Bürger ihn gewählt hatten; von einer weiteren Herrschaft lesen wir nichts, und dennoch heißt es, er habe Israel 3 Jahre lang gerichtet. Richten heißt also nichts weiter, als ein vorwiegendes Ansehen besitzen, und wer dieses bei irgend einem Stamme besaß, der richtete Israel. Es war ja die ganze Zeit, da Israel ohne König war, nicht eine Zeit geordneter Regierung, daß etwa nach dem Tode eines Richters von seinem Stamme ein neuer für das ganze Volk gewählt wurde,

sondern es that ein jeder Stamm, was ihm gut dünkte. Da nun bald dieser, bald jener Stamm von Feinden bedrängt wurde, so erhob sich nun hier, nun dort einer, zu helfen. Daher sind die Richter in der Zeit der Bedrängniß nach Gideon's Tode aus so verschiedenen Stämmen. Wenn es aber heißt וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו, so bedeutet dieß nicht eine Nachfolge, sondern dasselbe, was Richt. X, 1 וַיָּקָם לְהוֹשִׁיעַ.

Hiernach hat die Zeit von Gideon's Tode bis auf Saul's Erhebung zum Könige etwa folgende Gestalt:

Abimelech 3 Jahre
Thola 23 J. Eli 40 J. Jair 22 J.
Ammoniter 18 J.
Philister 40 J.
Jephtha 6 J.
Ebzon Simson 20 J.
Elon
Samuel
Abdon.

Das Richteramt Samuel's beginnt aber nicht erst mit der Versammlung der Israeliten in Mizpa, welche 1 Sam. VII, 6 erzählt ist, sondern hier erfahren wir nur eine besonders wichtige Aeußerung seines richterlichen Ansehens, welches sich von jetzt an über ganz Israel verbreitet. Schon vor Eli's Tode war Samuel ein dem ganzen Volke bekannter Prophet gewesen; es bedurfte also wohl, nachdem auch jene 20 Jahre nach Eli's Tode verflossen waren, nicht mehr langer Zeit, bis er alt war und dem Volke einen König geben mußte. Setzen wir nun die 18 Jahre der Ammoniter gleichzeitig mit den 40 der Philister und das Leben Simson's gleichzeitig mit den letzten Jahren Eli's und dem Anfange des Richteramts Samuel's, so sind von Gideon bis auf Saul etwa 60 Jahre verflossen. Denn die Jahre der Ammoniter und Philister beginnen gleich nach jenen 40, von welchen es Richt. VIII. 28 heißt, daß sie in Gideon's Tagen Jahre der Ruhe gewesen seyen; die Jahre

der Ruhe sind aber immer bis zum Wiederanfange der Noth gerechnet. Ueberhaupt sind die eigentlichen chronologischen Angaben im Buche der Richter nicht die Jahre der Richter, sondern die der fremden Herrschaft und der Ruhe des Landes. Nach Richt. VIII, 28 kommt aber keine Angabe mehr von Jahren der Ruhe, weil eben die 40 Jahre der Philister erst 1 Sam. VII. zu Ende gehen. Findet man endlich darin eine Schwierigkeit, daß nach unserer Berechnung die 40 Jahre Eli's zur Hälfte in jene 40 der Ruhe durch Gideon fallen, so ist sie theils so zu heben, daß man aus VIII, 28 und 33 erkennt, die Jahre der Ruhe haben über Gideon's Tod hinaus gedauert, theils so, daß man annimmt, ein Richteramt, wie das Eli's, ein mehr priesterliches, habe neben dem des Gideon wohl eine Zeit lang bestehen können.

Es ist nun noch die Zeit vom Uebergange über den Jordan bis zur Unterjochung des Volkes durch Kuschan Rischataim zu ermessen. Als Kundschafter, als eines der Häupter der Kinder Israel (Num. XIII, 3) konnte Josua gewiß nicht unter 40 Jahre alt seyn. Dann war er bei Uebernahme des Oberbefehls fast 80 alt; er lebte also von da an noch etwa 30 Jahre. Nach seinem Tode aber war es nur so lange ruhig, bis die Aeltesten Israels, welche mit Josua ins Land gezogen waren und ihn noch überlebten, auch gestorben waren. Diese Zeit kann nicht sehr lange gedauert haben, da Athniel, der nachherige Erretter Israels aus der Knechtschaft unter Kuschan Rischataim, bald nach Josua's Tode zur Belohnung für die Eroberung von Kiriath Sepher, Caleb's jüngste Tochter zum Weibe bekam (Richt. I, 13). Um so sehr viel ist demnach die Berechnung des Josephus (Antiqq. V, 1, 29; VI, 5, 4) auf 43 Jahre nicht zu gering.

Die ganze Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zum Anfange des Tempelbaues wird also folgendermaßen zu berechnen seyn:

Zug durch die Wüste . .	40 Jahre
bis auf die Unterwerfung durch Kuschan Rischataim etwa . . .	45 „
bis zum Aufhören der Ruhe durch Gideon	250 „
bis zur Erhebung Saul's etwa .	62 „
bis zum Anfange des Tempelbaues .	83 „
	480 Jahre.

Hiermit sind die 450 Jahre, welche Paulus Apg. XIII, 20 auf die Zeit der Richter rechnet, so wenig im Widerspruche, als, wie wir sehen werden, Gal. III, 17 mit Ex. XII, 40.

Die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten ist Ex. XII, 40 mit ausdrücklichen, deutlichen Worten, die eine andere Erklärung unmöglich zulassen, auf 430 Jahre angegeben. Die Autorität der Septuaginta oder des samaritanischen Textes oder des Josephus (Antiqq. II, 15, 2) ist in solchem Falle, wo die Verlegenheit Aenderungen schafft, gar keine. Gen. XV, 13 offenbart Jehova dem Abraham: גֵּר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. Sollte ihm Gott hier etwas vorhersagen, was zum Theile schon an ihm selbst erfüllt ist oder noch erfüllt werden soll, den Aufenthalt in Kanaan? Denn das müssen diejenigen annehmen, welche meinen, die 430 Jahre seyen von der Berufung Abraham's an zu rechnen. Ferner war Kanaan für Abraham's Samen nicht אֶרֶץ לֹא לָהֶם, ein Ausdruck, womit dieses Land dem Lande des Eigenthums entgegengesetzt wird; Kanaan war aber schon damals Eigenthum des Samens Abraham's durch die Verheißung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede. Es muß dabei bleiben, daß Gott an jener Stelle von der Dienstbarkeit in Aegypten spricht, wo die Israeliten auch in der günstigsten Zeit ihres Aufenthalts doch Unterthanen eines fremden Königs, bald aber auch Knechte eines fremden Volkes waren. Es muß dabei bleiben, obgleich es gleich hernach (V. 16) heißt:

וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה, ja gerade weil es hier so heißt. Denn דּוֹר ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete γενεά, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern, wie Gen. VII, 1 allein beweisen kann, die Gesammtheit aller gleichzeitig lebender Menschen, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert gibt, so daß mit דּוֹר רְבִיעִי und mit אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה eins und dasselbe gesagt ist. Aber gibt nicht Paulus (Gal. III, 17) im Einklange mit den LXX. 430 Jahre an von der Verheißung bis zur Gesetzgebung? Wie sollte er auch anders? Es kommt ihm weder Apg. XIII, 20, noch hier darauf an, eine genaue chronologische Bestimmung zu geben, was aber wohl die Absicht von Ex. XII, 40 ist; sondern nur bemerklich will er machen, dort, wie lange Gott das immer wieder abgöttische Israel mit Richtern begnadigt hat, hier, wie spät erst auf die Verheißung das Gesetz gegeben ist. Er hätte erst eine Berechnung anstellen müssen, um die Jahre bis zur Wanderung nach Aegypten zu finden oder darzulegen, zumal da seine Leser wohl großentheils die Deutung der 430 Jahre bei den LXX. kannten; die Zahl 430 fand er schon vor und brauchte sie bloß seinen Lesern ins Gedächtniß zu rufen. Es fragt sich also nur, wie es zu erklären ist, daß in den Genealogien aus der ägyptischen Zeit sich gewöhnlich nur 4 Glieder finden. Aber wie soll man es denn erklären, daß sich aus derselben Zeit 6-, 7-, ja 10gliederige Genealogien finden?

Num. XXVI, 29-33.	1 Chron. II.	1 Chron. VII, 22-26.
Joseph	Juda	Ephraim
Manasse	Perez	Bria
Machir	Hezron	Rephah und Reseph
Gilead	Caleb	Thelah
Hepher	Hur	Thahan
Zelaphehad	Uri	Lardan
	Bezaleel	Ammihud
		Elisama
		Nun
		Josua.

Die Erklärung gibt sich am einfachsten aus den mancherlei Gestalten, in welchen dieselbe Genealogie Levi's, auf welche man sich beruft, an verschiedenen Orten sich findet:

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Kahath	Kahath	Kahath
Jezehar	Amminadab	Jezehar
Korah	Korah	Korah
	Assir	Abiassaph
		Assir

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Merari	Merari
Maheli u. Musi	Musi
	Maheli

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Gerson	Gerson	Gerson
Libei	Jahath	Libei
	Simei	Jahath
	Sima	Sima

Es sind also theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefaßt worden; die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben deßhalb ist auch das Alter von Levi, Kahath, Amram und Moses angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Aegypten gewesen sind, was man ja doch nicht könnte.

Nachdem wir so die Richtigkeit der Zeitangaben Ex. XII, 40 und Kön. VI, 1 nachgewiesen haben, kennen wir den Umfang des Zeitraums von der Wanderung der Kinder Israels nach Aegypten bis zur Schlacht bei Megiddo folgender Gestalt:

Aufenthalt in Aegypten	430	Jahre
bis zum Anfange des Tempelbaues	480	„
bis zur Schlacht bei Megiddo	400	„
	1310	Jahre.

Hiermit haben wir nun die ägyptischen Zeitangaben von Necho's Regierungsantritt zurück bis auf den Tod des Tethmosis, welcher die Hyksos vertrieben haben soll, in der dreifachen Gestalt, in welcher sie uns erhalten sind, zu vergleichen.

Nach Eusebius:			Nach Julius Africanus:	
Psammitich	54	(45) Jahre	Psammitich	54 Jahre
Necho I.	8	(6)	Necho I.	8
Nekepsus	6		Nerepsus	6
Stephinathis	7		Stephinates	7
Ameres	12	(18)		
25. Dynastie	44		25. Dynastie	40
24. „	44		24. „	6
23. „	44		23. „	89
22. „	49		22. „	120
21. „	130		21. „	130
20. „	172		20. „	135
19. „	194		19. „	209
Amenophis	40		Amenoph	19
Ramesses	68		Rammesses	1
Armais	5		Armeses	5
Cherres	15		Acherres	12
Ancheres	8		Chebres	12
Achencheres	16		Rathos	6
Orus	28		Acherres	32
Amnosis	31		Horus	37
			Amenoph	31
	975 Jahre.			959 Jahre.

Nach Syncellus:

Psammitichus gestorben	4876 n. E. d. W.
Tuthmosis „	3879
	997 Jahre.

Nach Josephus (c. Apion. I, 15—16) zählt Manetho von der Austreibung der Hyksos bis auf die Vertreibung

des Armais durch Sethoffs 393 oder, wie es nach den einzelnen Zahlenangaben heißen muß, 293 Jahre. Uns reicht es hin, daß allen diesen verschiedenen Angaben zufolge die Israeliten mit den Hyksos längere oder kürzere Zeit zusammengewesen seyn müßten. Und doch hat uns eben dieß oben unmöglich geschienen. Betrachten wir die ägyptischen Zeitangaben von der Herrschaft der Hyksos, so fällt uns zunächst ihre große Verschiedenheit auf.

Nach Eusebius:

17. Dyn.	Saites	19 J.	
	Beon	43	lat.: 40
	Aphophis	14	lat.: Archles 30
	Archles	30	lat.: Aphophis 14
		106 (103) J.	

Nach Julius Africanus:

15. Dyn. (Hirten)		
	Saites	19 J.
	Beon	44
	Pachnan	61
	Staan	50
	Archles	49
	Aphobis	61
		284 J.
16. Dyn.	32 Hirtenkönige 518 Jahre	
17. Dyn.	43 Hirtenkönige, 43 thebanische Könige daneben. 153 Jahre.	

Nach Josephus (c. Ap.):

Salatis	19 J.
Beon	44 J.
Apachnas	36 J. 7 M.
Apophis	61 J.
Janias	50 J. 1 M.
Assis	49 J. 2 M.
ꝛc. ꝛc.	
Im Ganzen 511 Jahre.	

Nach Syncellus sind vom Regierungsanfange des Salatis oder Silites bis zum Tode des Tuthmosis 3879 — 3477 = 402 Jahre verflossen. Hiervon sind aber 25 abzurechnen, welche Tuthmosis nach Austreibung der Hyksos noch regiert haben soll; also bleiben 377. Bei

Eusebius sind die 15. und 16. Dynastie, welche beide Julius Africanus den Hirten zutheilt, jene eine diospolitanische von 290, diese eine thebanische von 150 Jahren, und die Könige der 18., einer diospolitanischen, haben bis zum Tode des Tuthmosis, welcher bei ihm nur 9 Jahre hat, 106 Jahre regiert. Daß die Hirten 955 Jahre in Aegypten gewesen sind, wie es bei Julius Africanus erscheint, wird wohl Niemand glauben. Auffallen muß, wie nahe die 518 Jahre seiner 16. Dynastie mit den 511 der Hyksos bei Josephus zusammentreffen; ferner, daß die Jahre seiner 15. Dynastie denen der diospolitanischen 15. bei Eusebius, die seiner 17., neben welcher thebanische Könige regiert haben sollen, denen der thebanischen 16. bei Eusebius entsprechen. Man sieht, wie er zwei verschiedene Angaben zusammengeworfen hat. Neben der 15. Dynastie des Julius Africanus sollen nach Syncellus (p. 194) vier tanitische Könige 254 Jahre, neben der 17. nach Julius Africanus 43 thebanische 153 Jahre regiert haben. 43 Könige auf 153 Jahre wären jedenfalls zu viel. Vergleichen wir aber die 38 thebanischen Könige des Eratosthenes, welche die erste Periode seiner ägyptischen Geschichte ausfüllen, und die 5 thebanischen Könige, welche bei Eusebius die 16. Dynastie ausmachen und 150 (bei Julius Africanus 153) Jahre regiert haben, so finden wir, daß jene 43 sämmtliche Könige des Eratosthenes sind vom Anfange seines ägyptischen Reichs bis zum Ende der Hirtendynastieen. So haben sich uns die übergroßen Verschiedenheiten etwas ausgeglichen; und die 518 Jahre bei Julius Africanus, die 511 Jahre bei Josephus, die 437 bei Julius Africanus und die 377 bei Syncellus, unter welchen 437 die mittlere Zahl ist, erinnern leicht an die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten.

Wie? wenn die Israeliten eben selbst die Hyksos wären? Wir wollen im Hinblicke auf diese schon öfters aus-

gesprochene Vermuthung die Nachrichten über die Hyksos näher betrachten.

„Unter der Regierung des Timaus kam unerwartet aus Osten unbekanntes Volk (ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι) und eroberten ohne Kampf jenen (den östlichen) Theil Aegyptens unter vielen Grausamkeiten. Einen aus ihrer Mitte, Salatis, machten sie zum Könige. Dieser brandschatzte von Memphis aus Unter- und Oberägypten. Gegen die Assyrer befestigte er die Ostgrenze. So befestigte und besetzte er östlich vom bubastischen Nilarme die Stadt Auaris und machte sie zu seinem Waffenplatze, wo seine Leute Getraide und Sold empfingen." Wenn man bei dieser Erzählung einen Augenblick vergessen will, daß die Israeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen sind und das Land nicht erobert haben, so paßt das Uebrige ganz gut auf sie. Sie waren allerdings den Aegyptern ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι. Ohne Kampf sind sie nach Aegypten gekommen. Auaris liegt östlich vom bubastischen Nilarme, also ungefähr in der Landschaft, wo am wahrscheinlichsten Gosen zu suchen ist. Die Befestigung der Ostgrenze könnte man in der freilich erzwungenen Erbauung der Waffenplätze Pitom und Ramses finden, wenn anders diese Städte im nordöstlichen Aegypten lagen. Die Erzählung fährt fort: „Nach mehreren Jahrhunderten empörte sich zuerst die Thebaïs, dann das übrige Aegypten. Alisphragmuthosis (ein Schreibfehler statt Misphragmuthosis) schlug die Hyksos und schloß sie in Auaris ein. Sein Sohn Thummosis oder Tethmosis belagerte sie hier, und da er sie nicht bezwingen konnte, gewährte er ihnen, es waren 200,000 Mann, freien Abzug mit aller ihrer Habe. Sie zogen durch die Wüste nach Syrien, wo sie Jerusalem bauten." Zwei Könige waren es, welche die Israeliten bedrängten, welche die Hyksos bekriegten. Der zweite kann sie doch nicht bezwingen, er muß sie mit aller

ihrer Habe aus Auaris (Gosen) abziehen lassen. Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige.

Aber die Hyksos werden noch einmal genannt, bei der Empörung und dem Auszuge der Aussätzigen. „Amenophis, welchen Manetho nach Rampses nennt, wollte gerne die Götter sehen. Ein Priester sagte ihm, es würde ihm verstattet seyn, wie es schon einem seiner Vorfahren verstattet gewesen, wenn er das Land von allen Unreinen und Aussätzigen säubern wollte. Man brachte sie, 80,000 an der Zahl, darunter auch Priester, in die Steinbrüche östlich vom Nil, wo auch schon andere Aegyptier arbeiteten. Nach einiger Zeit brachte sich jener Priester ums Leben und hinterließ eine Weißagung, die Aussätzigen würden Hülfe bekommen und Aegypten beherrschen. Nun geschah es, daß ihnen der König auf ihr Bitten die seit dem Auszuge der Hirten leere Stadt Auaris gab. Hier machten sie Osarsiph, einen Priester aus Heliopolis, zu ihrem Haupte, welcher sich von da an Moses nannte. Dieser gebot ihnen, keine Götter anzubeten, jederlei Thiere, heilige und unheilige, zu schlachten und zu verzehren, und nur mit ihres Gleichen Verkehr zu haben. Dann rüstete er sich gegen Amenophis und rief die Hirten von Jerusalem zu Hülfe. Sie kamen. Amenophis, eingedenk jener Weißagung, ließ sich in kein Treffen ein, sondern schaffte seinen Sohn zu einem Freunde, ließ die Götterbilder vergraben, die heiligen Thiere nahm er mit sich, und so zog er mit dem beßten Theile seines Volks nach Aethiopien, wo er 13 Jahre blieb. Dann kam er wieder mit seinem Sohne und jagte jene, welche inzwischen Aegypten beherrscht und mißhandelt hatten, bis an die Gränzen von Syrien." So erzählt Manetho (Ioseph. c. Apion. I, 26.). Die Abgeschmacktheiten und Widersprüche in dieser Erzählung hat bereits Josephus hinreichend nachgewiesen. Wir heben nur heraus, was uns wichtig ist. Vor Allem ist es doch seltsam, daß Manetho diesen König nennt, ohne

bestimmt zu sagen, in welche Zeit er gehört; denn er gibt ihm keine Regierungsjahre. Oder sollte er wirklich der Nachfolger des Ramses gewesen seyn, welchen Manetho nach Josephus Angabe 518 Jahre nach dem Auszuge der Hyksos sterben läßt? So lange wäre Auaris gewiß nicht leer geblieben. Daß der König die Götter sehen wollte, was, wie Manetho hinzufügt, schon einem seiner Vorgänger vergönnt gewesen war, erinnert an Herodt. II, 122, wo von Rhampsinitus, dem Erbauer des großen Schatzhauses, erzählt wird, er sey lebendig in die Unterwelt gestiegen und habe mit Isis Würfel gespielt; bald gewann er, bald sie; endlich entließ sie ihn reich beschenkt. An diese Geschichte ist dort die Beschreibung einer symbolischen Handlung geknüpft, welche alljährlich zum Andenken daran beim Tempel der Isis geschieht. Die Aussätzigen sind offenbar die Israeliten. Bei der Arbeit in den Steinbrüchen denkt man sogleich an Ex. I, 14 und Herodt. II, 126—128. Ebenso erinnert Auaris, die typhonische Stadt, wie sie Manetho nennt, wiederum an Gosen. Osarsiph wird von Manetho selbst Moses genannt. Seine Gesetze sind augenscheinlich boshafte Verdrehungen der mosaischen. Zuletzt müssen auch wirklich die vertriebenen Hirten zu Hülfe genommen werden, um die Geschichte zu Ende und auch die Aussätzigen zu den Hirten nach Jerusalem zu bringen. Und dieses Mal ist die Sage aufrichtiger, als bei der Vertreibung der Hirten; sie läßt Amenoph unterliegen. Ob der Freund, bei welchem er seinen Sohn unterbringt, nicht vielleicht ein unterirdischer ist? Ob nicht Amenoph selbst, statt nach Aethiopien zu gehen, die Göttin wirklich gesehen und mit ihr gewürfelt hat, aber ohne Gewinn, und darum ohne Rückkehr?

Die Sage von den Aussätzigen erscheint in etwas anderer und zwar in noch erkenntlicherer Gestalt bei Chaeremon (Ioseph. c. Apion. I, 32). „Isis erschien dem Amenophis im Traume und schalt ihn, daß ihr Tempel im Kriege

zerstört worden war. Phritiphantes, der Kenner heiliger Wissenschaft, rieth ihm, um von dem schreckenden Traumgesichte befreit zu werden, alle Unreinen aus dem Lande zu schaffen. Unter Anführung des Schriftgelehrten Moses (ägyptisch Tisithen) und Joseph's (ägyptisch Peteseph), des Kenners heiliger Wissenschaft, zogen sie aus. Aber bei Pelusium trafen sie 350,000 Krieger, welche Amenophis dort gelassen hatte, weil er sie nicht nach Aegypten bringen wollte. Mit ihnen vereinigt, zogen sie gegen Aegypten. Amenophis wich nach Aethiopien. Sein Weib blieb schwanger zurück und gebar in einer Höhle einen Sohn, welcher, als er herangewachsen war, die Juden nach Syrien trieb und seinen Vater zurückrief."

Endlich Lysimachus, und Diodorus (bibl. II, 542—543 ed. Wesseling.) und Tacitus (Hist. V, 3) ihm ähnlich, erzählt Folgendes: „Bocchoris sandte zu Ammon um ein Orakel, denn das Land war mit Unfruchtbarkeit geplagt. Er bekam zur Antwort, die Plage werde aufhören, wenn die Tempel von den Unreinen und Gottlosen gesäubert würden. Da wurden diese in die Wüste gejagt, die Krätzigen und Aussätzigen zwischen Bleitafeln gebunden und so ins Meer geworfen. Jene in der Wüste beriethen sich, was sie anfangen sollten. Als es Nacht wurde, zündeten sie Feuer und Lichter an und waren so auf ihrer Hut, fasteten und riefen die Götter um Hülfe an. Am folgenden Tage rieth Moses, weiter zu ziehen und neue Wohnsitze zu suchen, forthin aber keinem Menschen wohlzuwollen und alle Tempel und Altäre zu zerstören. So kamen sie in das jetzige Judäa und bauten Ἱερόσυλα; denn so nannten sie ihre Stadt zum Andenken an ihre Thaten der Zerstörung; später änderten sie den Namen in Ἱεροσόλυμα." Bei Manetho treibt den König das Verlangen, die Götter zu sehen, zur Säuberung des Landes von den Unreinen, bei Chaeremon ein schreckendes Traumgesicht der Isis, bei Lysimachus eine Landplage, welche eben um ihret-

willen Aegypten heimsucht. Unter den 350,000 Mann, welche Chaeremon bei Pelusium zurückgeblieben seyn läßt, ist wahrscheinlich die in Gosen befindliche Menge des israelitischen Volks zu verstehen. Das Ersäufen der Gottlosen bei Lysimachus erinnert an das Gebot Pharao's Ex. I, 22; sogar die Feuersäule meint man bei ihm zu finden, wobei es uns jetzt gleichgültig seyn kann, ob es ägyptische Ueberlieferung oder Verdrehung der biblischen Nachrichten ist. So viel sehen wir deutlich genug, daß die Erzählung von den Hyksos und die von den Aussätzigen nur zwei verschiedene Gestalten derselben Ueberlieferung sind, welche Manetho auf irgend eine Weise in Verbindung setzen zu müssen glaubte. In jener suchen die Aegypter die Israeliten, um deren willen sie so viel hatten leiden müssen, furchtbar, in dieser verächtlich, in beiden hassenswürdig darzustellen. Vielleicht ist es der Beachtung werth, daß die von Josephus aus Manetho namentlich angeführten Hirtenkönige 259 Jahre regiert haben, die übrigen bis zur Vertreibung der Hirten wieder 259 (denn die Lesart 518 bei Julius Africanus ist wohl die richtige); von dieser Austreibung aber bis auf Amenophis sind ebenso viele Jahre, wie während der Hirtendynastie, nämlich 518. Ferner ist es gewiß auffallend, daß, es mag nun Amosis (Tethmosis) I. oder Amosis (Tethmosis) II. die Hyksos vertrieben haben, der tabula Bankesia zufolge auf jeden von diesen ein Amenophis gefolgt ist, auf jenen Amenophis I. (Chebron), auf diesen Amenophis IV. Jener Amenophis aber, welcher die Aussätzigen verjagt haben soll, ist einem Ramses nachgefolgt, der ungefähr ebenso lange regiert hat, als einer seiner Vorgänger gleiches Namens, welchem auch ein Amenophis mit ebenso langer Regierungszeit, als dem Vertreiber der Aussätzigen, beigelegt wird, gefolgt seyn soll. Gewiß die günstigsten Umstände für Verwechslungen und Uebertragungen!

Wenn nun aber die Israeliten selbst die Hyksos sind, wie erklären sich die Namen, welche diesen gegeben werden? Der Name Hyksos selbst „Hirtenkönige" paßt für die Israeliten freilich nicht in der Weise, wie für eine herrschende Dynastie eines Hirtenvolks, da die Israeliten keine Könige hatten. Aber der Name ist wahrscheinlich unrichtig übersetzt worden; denn ΣΩΣ bedeutet zugestandener Maßen ebenfalls Hirte, und die Bedeutung „Fürst" ist eine abgeleitete. Auch erklärt ihn, wie Josephus (c. Ap. I, 16) bezeugt, Manetho selbst an einer andern Stelle so, daß ΣΩΣ seine Bedeutung „Hirte" behält, und Ὑκ Gefangener bedeutet. Bei Eusebius heißt die 17. Dynastie: ποιμένες ἀδελφοὶ Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς. Die Benennung βασιλεῖς war nothwendig, sobald aus den Hirten eine Dynastie gebildet werden sollte. Φοίνικες konnten die Israeliten wegen der Verwandtschaft ihrer Sprache mit der phönicischen wohl heißen: an phönicische Hirten wäre ja auch ohnehin nicht zu denken. Dagegen paßt die Benennung ποιμένες ἀδελφοὶ unstreitig besser auf die Kinder Israel, als auf die Könige eines zahlreichen Volks. An die Lesart Ἕλληνες bei Julius Africanus wird wohl Niemand mehr glauben. Wenn aber Manetho bei Josephus sagt, einige hielten die Hyksos für Araber, so paßt auch dieser Name ganz gut auf die Israeliten, die Verwandten so vieler arabischer Stämme. Schwieriger ist die Deutung der Worte ποιμὴν Φίλιτις (Herodt. II, 128) oder, wie wohl richtiger zu lesen ist, Φιλιτίων. Denn daß hier die Hyksos des Manetho gemeint sind, scheint außer Zweifel zu seyn. Die irrige Meinung Zoega's, ποιμὴν Φίλιτις sey Osiris Philensis, hat Creuzer (Commentatt. Herodt. p. 192—194) schlagend widerlegt. Sind aber die Hyksos darunter zu verstehen, so heißt dieß für uns die Israeliten. Auch haben wir diese in der Erzählung Manetho's von den

Aussätzigen in die Steinbrüche verurtheilt gesehen, und Ex. I, 14 kann mit der schweren Arbeit בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים (vgl. Ex. V, 7—8) sehr gut der Bau der Pyramiden gemeint seyn. Wenn man freilich erwartet, die Schrift würde mit ausdrücklichen Worten gesagt haben, daß jene erstaunlichen Bauten durch den Dienst der Israeliten zu Stande gebracht worden seyen, so traut man Gott zu viel Achtung vor solchen Menschenwerken zu, deren Thorheit bei aller Großartigkeit schon Diodorus gerügt hat. Gewaltthätiges Wesen wird dem Cheops, Chembes, Chemmis, und dem Chephren, Chebron, Kephren, Chabryis, von Diodorus (lib. I, c. 63—64), wie von Herodotus zugeschrieben; womit auch die Nachricht Manetho's stimmt, in den Steinbrüchen, in welche die Aussätzigen verurtheilt wurden, hätten schon vorher andere Aegyptier gearbeitet. Vielleicht haben die Aegyptier diesen beiden Königen auch deßhalb so viel Schlimmes nachgesagt, um das durch sie über das Land gebrachte Unglück als Strafe ihrer Sünden ansehen zu können. Suchen wir freilich in den ägyptischen Königsreihen nach einem Cheops, so finden wir nirgends einen solchen Namen. Am ähnlichsten ist der Name Suphis (Rosellini will einen Schiufo gelesen haben), welcher der zweite in der vierten Dynastie ist. Von ihm wird merkwürdiger Weise auch erzählt, wie von Cheops, daß er die größte Pyramide gebaut habe und daß er ein Verächter der Götter gewesen sey; zuletzt aber soll er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben haben. Den Namen Chephren finden wir etwa in Chebron oder Chebres wieder. Einen Chebres hat Julius Africanus als 11. König der 18. Dynastie; aber bei Eusebius heißt er entweder Cherres oder fehlt ganz, und die tabula Bankesia weiß nichts von ihm. Chebron aber, nach der tabula Bankesia Amenophis I., ist der Nachfolger Amosis I.; und doch sollen die beiden Erbauer der größten Pyramiden auf ein-

ander gefolgt seyn. Indessen auch hierfür scheint sich Rath zu finden. Diodorus gibt zwar Chembis, Kephren und Mecherinus als die Erbauer der drei großen Pyramiden an, gesteht aber, daß die Aegyptier statt jener auch Armais, Amasis (Amosis, Ammosis) und Inaros nennen (I, 64). Von Amasis hatte er aber schon zuvor (I, 60) erzählt, er habe seine Gewalt sehr schlimm gemißbraucht; weßhalb auch die Aegyptier, als er von dem äthiopischen Könige Aktisanes angegriffen wurde, alle von ihm ab und diesem zufielen. Dieses Aktisanes und seiner Eroberung Aegyptens gedenkt nur noch Strabo (XVI, p. 1102). Uns geht hier nur dieß an, daß von Amosis ganz dasselbe erzählt wird, wie von Cheops, und daß der Nachfolger Amosis I. Amenophis I. (Chebron) ist. So hätten wir also zwei aufeinander folgende Könige, unter welchen der Hirt Philition die Pyramiden gebaut haben kann. Daß Amosis I. und Amenophis I. zusammen nicht 106 Jahre regiert haben, wie Cheops und Chephren, sondern nur 43, können wir fürs Erste um so getroster übergehen, je wandelbarer die Angaben der Regierungszeit fast aller dieser früheren Könige sind. Wenn nun aber jener Hirte in den Hyksos oder in den Israeliten sich wiederfindet, wie soll man seinen Namen deuten? Jablonski (Vocc. Aegyptt. 346) meint, *Φιλιτίων* sey *Φιλισταῖος* sive *Παλαιστῖνος*, wogegen Creuzer (Commentt. Herodt. p. 193) mit Recht bemerkt, Herodotus selbst kenne ja den Namen *Παλαιστῖνος* und würde, wenn er aus ägyptischem Munde *Φιλισταῖος* gehört hätte, auf keinen Fall *Φιλιτίων* daraus gemacht haben. Aber könnte nicht die Form פְּלֵתִים zu Grunde liegen? Denn daß פְּלֵתִים die Philister oder doch ein philistäischer Stamm sind, ergibt sich aus der Vergleichung der Stellen 2 Sam. VIII, 18; 2 Sam. XV, 18; 1 Sam. XXX, 14; Ezech. XXV, 16 und Zeph. II, 5 unwidersprechlich.

Aus פְּלֵתִים oder פְּלֵת hätte gewiß Φιλιτις oder Φιλιτιων sehr natürlich entstehen können. Auffallend bleibt aber dieses Zusammenwerfen der Israeliten und Philister bei den ihnen benachbarten Aegyptern, wenn man bei diesen eine deutliche Erinnerung an den Aufenthalt des ihnen unter dem Namen der Israeliten wohlbekannten Volks in ihrem eigenen Lande voraussetzt. Bedenkt man jedoch, daß den Aegyptiern die Abstammung der Israeliten unbekannt war, so daß sie für Araber und Phönicier gelten konnten, und daß wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wie die Israeliten nach Aegypten kamen, die Philister sich in ihrem Lande niederließen (1 Chron. VII, 21), so daß dadurch wahrscheinlich die Sage entstanden ist, die Juden seyen aus Kreta (כְּרֵתִים) ausgewandert, als Saturnus von Jupiter, die alte Religion von der neuen, die pelasgische von der hellenischen vertrieben wurde (Tacit. hist. V, 2), so erklärt sich vielleicht jene Vermischung der Israeliten und Philister, welche uns bei Griechen und Römern nicht verwunderlich ist, auch bei den kundigeren Aegyptiern.

So wären wir also zu dem Ergebnisse gekommen, daß, da die Hirten Manetho's eins sind mit den Israeliten, nichts von einer fremden Dynastie bekannt ist, welche Aegypten sich unterworfen und die Israeliten bedrückt habe. Sehen wir uns die Stelle Ex. I, 8 darauf an, so finden wir es auch zur Erklärung derselben nicht unumgänglich nothwendig, daß die Bedrückung von einem fremden Volke oder von einer fremden Dynastie ausgegangen ist. In dem Worte קוּם braucht es nicht zu liegen; von einem Eingebornen, der etwa durch Gewalt zur Herrschaft gelangt wäre, ließe es sich ebenso gut verstehen. Daß er מֶלֶךְ חָדָשׁ, nicht מֶלֶךְ אַחֵר heißt, möchte daher kommen, daß man אַחֵר falsch verstehen könnte, als wäre es der unmittelbare Nachfolger des Pharao gewesen, von welchem Joseph erhöht worden war. Endlich die Worte אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף

heißen nichts anders, als: „welcher Joseph nicht persönlich gekannt hatte", dienen also nur, dasselbe zu bezeichnen, was schon V. 6 gesagt war. „Ὃς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ" übersetzt Stephanus (Apg. VII, 18) die Worte, mit demselben Gebrauche des Wortes εἰδέναι, welcher sich Matth. XXVI, 72; 1 Petr. I, 8 findet. Unter עַמּוֹ (V. 9) wäre ohnehin nur sehr gezwungener Weise ein anderes, als das ägyptische Volk zu verstehen (vgl. V. 13).

Aber unter welchem einheimischen Könige, oder, wenn dieß zu viel gefragt seyn sollte, unter welcher einheimischen Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? Wir haben oben vorläufig an die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme geglaubt, wonach die Hyksos durch den siebenten König der 18. Dynastie, Thutmosis, vertrieben worden sind. Aber nicht nur sind uns inzwischen durch die Entdeckung so vieler Uebertragungen und Verwechslungen die oben angenommenen chronologischen Bestimmungen unsicher geworden, sondern wir haben auch aus unserer Vergleichung der Nachrichten des Herodotus und Diodorus hervorgehen sehen, daß Amosis (Tethmosis) I. und Amenophis (Chebron), die beiden ersten Könige der 18. Dynastie, es waren, unter welchen der Hirt Philition die beiden großen Pyramiden gebaut haben soll. Nun fällt uns auf, daß Julius Africanus die Israeliten unter Amosis I. aus Aegypten ausziehen läßt, was Syncellus für die Folge einer Verwechslung von Amosis I. und Amosis II. hält; und noch mehr, daß Josephus nach Misphragmuthosis, dem Besieger, und Tuthmosis, dem Vertreiber der Hyksos, folgende Königsreihe aufführt, welche wir gleich mit den entsprechenden bei Julius Africanus, Eusebius, Syncellus und auf der tabula Abydena oder Bankesia vergleichen wollen:

(Misphragmuthosis) (Tuthmosis)	J.	M.		J.	M.		J.		J.		J.
			Amosis I.	30	7	Amos	—	Amoses	25	Amosis	22
Chebron	13	—	Amenophis I.	13	—	Chebros	13	Chebron	13	Chebron	13
Amenophis	20	7	Amenophis II.	20	7	Amenophthis	21	Amophis	21	Amephes	15
dessen Schwester Amesses	21	9	Amenemes	21	9	Amersis	22			Amenses	11
Mephres	12	9	Mephres	12	9	Misaphris	13	Memphres	12	Misphragmuthosis	16
Mephramuthosis	25	10	Amenophis III.	25	10	Misphragmuthosis	26	Mispharmuthosis	26	Misphres	23
Thmosis	9	8	Amosis II.	9	8	Tuthmosis	9	Tuthmosis	9	Tuthmosis	39
Amenophis	30	10	Amenophis IV.	30	5	Amenophis	31	Amnophis	31	Amenophthis	34
Orus	36	5	Horus	38	7	Horus	37	Orus	28	Horus	48
dessen Tochter Acencheres	12	1	—	12	1	Acherres	32	Achencheres	16	Achencheres	25
deren Bruder Rathotis	9	—	—	9	—	Rathos	6			Athoris	29
Acencheres	12	5	Acencheres, Ramses	12	5	Chebres	12	Ancheres	8	Chencheres	26
Acencheres	12	3	—	12	3	Acherres	12	Cheres	15	Acheres	8
Armais	4	1	—	4	1	Armeses	5	Armais	5	Armäus	9
Ramesses	1	4	Osimanthyas	1	4	Rammeses	1				
Armesses Miamu	61	2	Ramses Meiamun	66	2			Ramesses	68	Rameses	68
Amenophis	19	6	(Hier endigt die tabula Abydena.)			Amenoph	19	Amenophis	40	Amenophis	8
Sethosis	59	—				Sethos	51	Sethos	55		
Rampses	66	—				Raphaces	61	Rampses	66		
Amenophis						Amenephthes	20	Amenephthis	40		
										Thuoris rc.	

Wir sehen hier bis hinab auf Ramses Meiamun große Einstimmigkeit zwischen der tabula Abydica, Josephus und Julius Africanus, wogegen sich Eusebius und Syncellus durch die willkürlichen Veränderungen, welche sie vornehmen, des Vertrauens sehr unwürdig zeigen. Darin aber stimmen sie alle überein, daß sowohl der erste, als der siebente, bei Eusebius der sechste, und der erste König dieser Dynastie denselben Namen tragen; denn Amosis und Tuthmosis ist derselbe Name. Josephus läßt die Hyksos durch den ersten vertreiben, dessen Jahre er nicht angibt, von dem er aber erzählt, er habe nach der Vertreibung der Hyksos noch 25 Jahre lang gelebt, dagegen hat der siebente, Thmosis, bei ihm, auf der tabula Abydica, bei Julius Africanus und bei Eusebius nur 9 Jahre im Ganzen. Nur Syncellus, welcher fast keine Zahl unverändert gelassen hat, gibt ihm 39 Jahre. Aber mit Amosis I. (Tethmosis I.) soll ja nach Manetho eine neue Dynastie anfangen, während in der Erzählung des Josephus Misphragmuthosis der Vater und Vorgänger desselben ist. Ferner sind, wie man aus der Vergleichung oben sieht, Chebron und Amenophis I. offenbar eine und dieselbe Person. Ist aber Chebron Chephren, so muß Amosis I. Cheops seyn; denn unter Cheops und Chephren hat der Hirte Philition die Pyramiden gebaut. Dann kann aber, wenn anders dieser Hirte die Hyksos, d. h. die Israeliten, bedeutet, nicht unter (Cheops) Amosis, sondern unter (Chephren) Amenophis die Vertreibung der Hyksos geschehen seyn. Auch heißt ja der König, welcher die Aussätzigen, d. h. die Israeliten, vertreibt, nicht Amosis, sondern Amenophis. Aber dann paßt wiederum die Regierungszeit des Chebron nicht, der nur 13 Jahre regiert hat: nicht nur aus dem Grunde, weil der Vertreiber der Hyksos noch 25 Jahre nach der Vertreibung regiert haben soll; denn, wenn die Hyksos eins sind mit den Israeliten, so wissen wir, daß dem nicht so war; sondern vielmehr, weil die beiden Kö-

nige, welche die Israeliten bedrängt haben, sehr lange, und zwar der erste weit über 40 Jahre, regiert haben müssen. So lange Regierungen finden sich aber in der ganzen Dynastie nicht, die des Ramesses Meiamun ausgenommen, welcher 61 oder richtiger 66 Jahre regiert hat. Von Misphragmuthosis, dem Vater Amosis (Tethmosis) I., findet sich bei Josephus keine Regierungszeit angegeben; und da mir die tabula Bankesia nur so weit zur Hand ist, als sie in Seyffarth's Beiträgen z. Kenntn. Aeg. abgedruckt ist, nämlich von Amosis I. an, so kann ich nur vermuthen, daß Misphragmuthosis dort Aseth heißt, welchen Syncellus den Vater des Tethmosis nennt und 24 Jahre lang regieren läßt.

Fragen wir die Zeitrechnung um Rath, so finden wir, wenn wir dem glaubwürdigsten Zeugen, dem Julius Africanus, folgen, 804 Jahre von der Schlacht bei Megiddo bis auf das Ende der 18. Dynastie. Diese selbst nimmt 259 Jahre ein, wenn es wahr ist, daß die Jahre der tabula Bankesia, welche keine Namen haben, gleichzeitig mit den benannten verstrichen sind; was allerdings daraus hervorzugehen scheint, daß man sich offenbar bemüht hat, die Jahre des Acherres und Rathos mit denen des Horus in Einstimmung zu bringen (s. oben bei Julius Africanus). Dann sind also von der Schlacht bei Megiddo bis auf den Anfang der 18. Dynastie 1063 Jahre zu rechnen; wobei es uns auffällt, daß wir wieder mit der seltsamen Zahl 259 zu thun haben. Aber 804 ist eine zu kleine, 1063 eine zu große Zahl für unsere Rechnung. Die Chronologie scheint uns also nicht zum erwünschten Ziele führen zu wollen.

Woher soll uns Licht kommen? Vielleicht von den freilich sehr verschiedenen Ergebnissen der hieroglyphischen Studien? Rosellini läßt auf Ramses I. Menephtah I., auf diesen Ramses II., dann Menephtah II., hierauf Menephtah III., endlich Ramses III. folgen, und unter Ramses III., der nach ihm zur 18. Dynastie gehört, sind die Israeliten,

welche er von den Hyksos unterscheidet, aus Aegypten ausgezogen. Dann ist Ramses III. ein großer Kriegsfürst und Sethus ebenfalls. Jener ist ihm Sesostris; dieser hat, während die Israeliten in der Wüste waren, seine großen Kriegszüge gethan. Wir sehen, daß jene Ergebnisse seiner Kenntniß der hieroglyphischen Denkmale in starke Willkürlichkeiten ausgehen; es möchte daher nicht gerathen seyn, bei ihm Hülfe zu suchen. Seyffarth lebt der festen Ueberzeugung, daß Amosis I. 1908 v. Chr. zur Regierung gekommen ist, und daß unter ihm die Israeliten Aegypten verlassen haben (Beiträge z. Kenntn. Aeg. S. 342). Aber daraus, daß Julius Africanus den Auszug unter Amosis I. setzt, weil es seine Berechnung und das Beispiel des Josephus, welchem die Hyksos und die Israeliten eins sind, so fordern, folgt für uns noch nicht, daß er auch wirklich damals geschehen ist. Denn er hatte kein anderes Mittel, den König zu finden, unter welchem er geschehen ist, als wir, nämlich das der Combination. Ob Seyffarth die Nativitäten richtig gelesen hat, weiß ich nicht zu beurtheilen, aber daß die Constellationen nicht so ganz mit denen, für welche er sie erklärt, zusammenstimmen, gesteht er doch selbst (S. 283. 253). Und von seiner historisch-chronologischen Combinationsgabe können wir unmöglich viel halten, wenn wir sehen, daß er Sethos oder Sesostris für Menelaus hält, ihn zum trojanischen Kriege helfen läßt und den Namen Agamemnon aus dem Aegyptischen erklärt (S. 340). Uebrigens wenn wir uns ihm anvertrauen wollten, so gereichte es unserer Berechnung der israelitischen Chronologie keineswegs zum Nachtheil. Denn daß die Israeliten unter Amosis I. ausgezogen sind, brauchen wir weder ihm, noch dem Julius Africanus zu glauben. Wir würden dann den Auszug unter dem Könige geschehen lassen, welcher die Aussätzigen vertrieben hat, unter Amenophis, dem Nachfolger Ramesses III. Nach Seyffarth's Nativitätsberechnungen ist er 1474 v. Chr. gestorben, eine Zahl, welche

uns (609 + 880 = 1489) nur um 15 Jahre zu klein wäre. Aber womit sollten wir die Jahrhunderte ausfüllen, welche dann in der ägyptischen Chronologie leer ständen? Denn es kann uns nichts helfen, wenn uns Herr Seyffarth, ein Law der Chronologie, eine Wüste von Jahrhunderten schenkt, wenn er uns nicht auch anweisen kann, sie urbar zu machen und zu bevölkern.

Unter diesen Umständen ist es am rathsamsten, zu den uns überlieferten Königsreihen zurückzukehren. Wir haben bei denen des Manetho eine besondere Schwierigkeit in ihrer Vertheilung unter Dynastien gefunden. Aber hat es denn auch mit diesen Dynastien seine volle Richtigkeit? Seyffarth (Beitr. S. 84) streicht die 12 ersten als Dynastien der Götter. Aber wenn wir auch nicht mit solcher Kühnheit uns befreien wollen, so ist doch jedenfalls merkwürdig, daß der Jahre seiner verschiedenen diospolitanischen Dynastien bis zum Anfange der 18. ungefähr ebenso viele sind, als die thebanische Königsreihe des Eratosthenes ausfüllt, welche mit dem 38. Könige nach einer Herrschaft von 1076 Jahren ihr Ende erreicht (Syncelli chron., ed. Dindorf., p. 279). Wo bleiben dann die übrigen Dynastien?

Nach Allem, was wir von dem ältesten Aegypten wissen, insbesondere nach der Geschichte Joseph's, will es gar nicht scheinen, als ob in den ersten Jahrhunderten mehrere Reiche neben einander bestanden hätten. An den Hirtendynastien sind wir bereits oben zweifelhaft geworden; unsere Zweifel werden um so stärker, je länger wir dabei verweilen. Unter den Namen, welche uns daraus erhalten worden sind, findet sich ein *Βήων*, ein *Ἄπωφις* (*Ἄφωφις*), letzteres bekanntlich ein Name des Typhon, jenes wahrscheinlich nichts anderes als *Βέβων*, *Βεβήων*, ebenfalls ein Name desselben Gottes der Nomaden (Plutarch. de Iside atque Osiride, c. 62). Nach dem ersten dieser Könige (Salatis, Silites, Saites) soll der sethroitische Nomos

benannt seyn (Euseb. zur 17. Dynastie; Iul. Afric. zur 15).
Nun umfaßte dieser Nomos die Gegend von Pelusium und bis zum See Sirbonis, in welchem Typhon verborgen liegt (Herodt. III. 5); daher Marsham (canon. chron. ad Sec. VIII, p. 108) vermuthet hat, er sey nach Seth, d. h. Typhon (s. obige Stelle des Plutarchus) benannt. Jedenfalls ist der Name unmöglich von Saites, Silites, Salatis herzuleiten, und ich vermuthe deßwegen, jener angebliche König habe Seth geheißen. Der Name Saites scheint nur dadurch entstanden zu seyn, daß bei Josephus der östlich vom bubastischen Nilarme gelegene Nomos fälschlich der saitische heißt. So hätten wir unter den Namen jener Hirtenkönige schon drei Namen Typhon's gefunden, und die ganze Dynastie kann wahrscheinlich ohne Schaden gestrichen werden. Endlich versichert uns Syncellus (p. 194), auf Konchoris seyen vier tanitische Könige gefolgt, welche zur Zeit der 17. Dynastie 254 Jahre regierten. Aber dann folgen bei ihm Silites mit 19, Bäon mit 44, Apachnas mit 36, Apophis mit 61 Jahren. Daß jene Taniten sowohl bei ihm, als bei Eusebius und Julius Africanus fehlen, ist um so auffallender, da wir aus Ps. 78, 12 wissen, daß die Wunder Mosis in Zoan, d. h. Tanis, geschehen sind.

Gehen wir bei solcher Unsicherheit der Dynastien Manetho's zu Eratosthenes über, welcher, unzufrieden mit dessen Werke, aus den heiligen Schriftdenkmalen zu Theben eine Reihe von Königsnamen abgeschrieben hat, welche sehr stark gräcisirt aus Apollodorus bei Syncellus wenigstens zum Theile erhalten ist. Syncellus schließt sie mit Amuthantäus, dem 38. Könige, mit welchem, nach seiner Berechnung im Jahre der Welt 3976, das thebanische Reich nach 1076jährigem Bestehen ein Ende hat, jedoch kein völliges; denn Syncellus bemerkt gleich dazu, es folgten bei Apollodorus noch 53 andere Königsnamen, welche er, da sie ebenso unnütz seyn würden, als die vorhergehenden 38, nicht weiter abschreiben wolle (Sync. I,

p. 279). Je weniger er sie zu seinen Berechnungen hat brauchen können, um so sicherer dürfen wir sie als unverändert benutzen. Bei näherer Vergleichung mit des Syncellus mizraimitischer Königsreihe fällt uns auf, daß in demselben Jahre, in welchem Amuthantäus zur Regierung kam, 3913 n. E. d. W., auch der mizraimitische König Horus zur Regierung gekommen seyn soll. Nicht als wollten wir hieraus folgern, Horus und Amuthantäus seyen eine Person; denn das thebanische Reich läßt Syncellus erst 2900 n. E. d. W., 124 Jahre nach dem mizraimitischen beginnen, da sie doch beide mit Menes anheben. Wir müssen also, wenn wir uns nicht von dem chronologischen Systeme des Syncellus gefangen nehmen lassen wollen, von der thebanischen Zahl immer 124 abziehen. Also fällt das Ende jenes thebanischen Reichs in das Jahr 3852 der mizraimitischen Zeitrechnung des Syncellus, in das 12. Jahr des Tuthmosis, des siebenten Königs der 18. Dynastie Manetho's. Wir haben aber oben gesehen, daß Syncellus den ersten 7 Königen dieser Dynastie viel zu lange Regierungen beilegt, während er später Sethos, Rampses und Amenophis mit ihren langen Regierungen ausläßt. Er rechnet von Chebron's Regierungsantritte bis auf den Tod des Tethmosis 117 Jahre, Josephus nur 83. Wir sind also berechtigt, 34 Jahre von den 3852 abzurechnen, wodurch das Ende jenes thebanischen Reichs mit dem Regierungsantritte des Misphres nach der Rechnung des Syncellus fast zusammenfiele. Nun ist es höchst seltsam, daß Syncellus zwischen Amenophthis Memnon (Amenophis IV.) und Horus folgende an diesem Orte ganz ungehörig scheinende Worte einschaltet: *Περὶ Αἰθιόπων πόθεν ἦσαν καὶ ποῦ ᾤκησαν. Αἰθίοπες ἀπὸ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἀναστάντες πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ ᾤκησαν.* Man weiß durchaus nicht, wozu in Mitten der ägyptischen Königsreihe diese ethnographische Bemerkung dienen soll. Vergleicht man aber das Jahr 3913, vor welchem als vor

dem Jahre des Regierungsantrittes des Horus diese Bemerkung steht, mit dem Jahre, in welchem der letzte König jener thebanischen Königsreihe zur Regierung gekommen seyn soll, nämlich 3913, so kommt man auf die Vermuthung, ob nicht jene Worte zu Amuthantäus gehören und nur durch die Jahrszahl zu Horus gekommen sind, da dieser scheinbar in derselben Zeit lebte. Dann würden sie richtiger zum Jahre 3789 gehören, welches mit dem Regierungsantritte des Amenses nach der Berechnung des Syncellus fast zusammenfällt. Wie? wenn wir hier eine Spur von einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier gefunden hätten? Denn anders läßt es sich kaum begreifen, wie jene Worte zwischen die Aufzählung der ägyptischen Könige hineingerathen sind. Wir wollen versuchen, ob wir noch weitere Spuren davon finden.

Von Theben läßt Manetho die Erhebung gegen die Hirten ausgehen. Da wir gesehen haben, daß die Hirten von den friedlichen Israeliten nicht verschieden sind, so ist jene Nachricht entweder bloße Ausschmückung oder sie muß von einer Eroberung Niederägyptens von Theben aus verstanden werden. Nun ist aber, wie schon oben bemerkt worden, die Annahme von einer frühern Zerspaltung Aegyptens in zwei oder mehr Theile sehr unbegründet. Es läge also am nächsten, an eine Eroberung durch die Aethiopier zu denken. Nach Aethiopien soll sich Amenophis vor den Aussätzigen zurückgezogen haben. Schon oben ist vorgekommen, daß jener Amasis des Diodorus, den wir in Cheops wiedergefunden haben, von einem äthiopischen Könige Aktisanes besiegt worden ist; an welche Nachricht Lysimachus uns wieder erinnert, wenn er den Amenophis des Manetho Bocchoris nennt, wahrscheinlich eine durch Aehnlichkeit der Umstände herbeigeführte Verwechslung mit dem bekannten von Sabako, dem Aethiopier, besiegten Bocchoris. Tacitus, welcher dem Lysimachus nacherzählt, hat noch eine andere Sage, die

Juden seyen ausgewanderte Aethiopier. Vielleicht darf auch die seltsame Nachricht noch verglichen werden, welche Diodorus an jene von der Besiegung des Amasis durch Aktisanes anschließt; dieser ließ nämlich allen Uebelthätern Aegyptens die Nasen abschneiden und schickte sie so in Masse nach Rhinokolura, dessen Namen er davon herleitet. Sollten diese nach Rhinokolura, der Grenzstadt Syriens, gebrachten Uebelthäter nicht etwa wiederum die Israeliten seyn?

Beim Uebergange von der 18. zur 19. Dynastie ist eine seltsame Verwirrung. Die tabula Abydena hat vier Zahlen ohne Namen, woraus man auf gemeinschaftliche oder doch gleichzeitige Regierungen geschlossen hat; allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit, da neben Horus seine Tochter und sein Sohn genannt sind. Sollte aber nicht mit ebenso vieler Wahrscheinlichkeit vermuthet werden können, daß Amenophis und seine Schwester Amesses (Amenemes) zu gleicher Zeit regiert haben? Die tabula Abydena schließt mit Ramesses Meiamun, dem Nachfolger des Osimanthyas (Ramesses), gibt ihm aber nicht die 61 Regierungsjahre, welche er bei Josephus hat, sondern 66, wie sie bei diesem Rampses, der Nachfolger des Sethosis, hat. Julius Africanus hat einen Raphaces mit den 61 Jahren, welche Ramesses Meiamun bei Josephus hat, als Nachfolger des Sethos, aber den Ramses Meiamun selbst hat er gar nicht. Derselbe Nachfolger des Sethos hat bei Eusebius unter dem Namen Rampses die 66 Jahre, welche auf der tabula Abydena Ramesses Meiamun hat. Der Ramesses aber, welchen Eusebius an der Stelle des Ramesses Meiamun hat, zählt 68 Regierungsjahre. Endlich Syncellus hat diesen Ramesses des Eusebius, aber keinen Sethos und keinen Rampses. Dabei ist auffallend, daß beide Amenophis, welche auf Rampses, Ramesses, Raphaces folgen, gleich viel Jahre haben. Gibt Julius Africanus dem einen 20 (eigentlich 19 Jahre 6 Monate), so gibt er

sie auch dem andern. Gibt Eusebius dem ersten 40, so bekommt sie auch der zweite. Wobei wohl zu bemerken ist, daß nach der Versicherung des Josephus Manetho selbst gar keine Regierungszeit dieses zweiten Amenophis angibt, woraus er eben schließt, es sey ein erdichteter und fälschlich dort eingeschobener König. Den meisten Glauben unter allen verglichenen Ueberlieferungen verdient jedenfalls die tabula Abydena und sie scheint, wenn man aus der Zahl der Regierungsjahre schließen darf, zwischen Osimanthyas (Ramesses) und Ramses Meiamun (Rampses, Raphaces), der 66 Jahre regiert hat, keine andern Könige zu kennen; wie denn auch Julius Africanus nur einen Raphaces, Nachfolger des Sethos, Syncellus nur einen Rameses, Nachfolger des Armäus, kennt.

Ich zweifle sehr, daß diese Verwirrung sich lösen wird, ehe man mit dem Verständnisse der hieroglyphischen Denkmale zu größerer Sicherheit gelangt ist, als bisher. Uns genügt es fürs Erste, gezeigt zu haben, daß der manethonischen Vertheilung der Könige in Dynastien nicht zu trauen ist, und daß insbesondere Anfang und Ende der 18. weder Anfang noch Ende zu seyn scheinen. Wir können also unbedenklich das Ende des thebanischen Reichs bei Eratosthenes als eine sicherere Epoche zum Anfangspunkte unserer Berechnung machen. Zählen wir zu dem 3852. oder 3818. Jahre, in welchem es ein Ende genommen hat, die 153 Jahre hinzu, während welcher, nach Julius Africanus, wie wir oben gesehen haben, 5 Nachfolger jener 38 thebanischen Könige gleichzeitig mit der zweiten (nach Julius Africanus der dritten) Hirtendynastie regiert haben, so erhalten wir das Jahr 4005 oder 3971 als das Jahr, in welchem die Hirten Aegypten verlassen haben. Nun ist nach der Berechnung des Syncellus Necho II. 4876 zur Regierung gekommen. Ziehen wir davon die 880 Jahre unserer israelitischen Zeitrechnung ab, so erhalten wir das Jahr 3996 als das des Auszugs. Gewiß eine unter solchen

Umständen sehr befriedigende Uebereinstimmung! Will man unsere obige Vermuthung einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier annehmbar finden; so wäre etwa 153 Jahre vor dem Auszuge Oberägypten, dann von dort aus auch Niederägypten mit der Hauptstadt der damaligen Könige, Tanis, erobert worden. Vielleicht dürften wir uns auch darauf berufen, daß noch auf keinem Monumente ein früherer Name gelesen worden ist, als der des Amosis I. (Amenoph), mit welchem nach unserer Vermuthung die äthiopische Dynastie begonnen hätte. Denn dann möchte man vermuthen, daß jene Aethiopier erst, deren Verbindung mit Indien außer Zweifel ist, die an die indischen Baudenkmale erinnernden Pyramiden, Obelisken, Katakomben zu bauen angefangen haben. Der Haß gegen das Andenken des Amosis und Chebron wäre dann um so erklärlicher.

Sollte sich unsere Vermuthung bestätigen, so wäre מֶלֶךְ־חָדָשׁ doch ein König einer neuen, fremden Dynastie, der sich über Aegypten erhoben hat (וַיָּקָם עַל מִצְרָיִם), und die Worte אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף wären im strengsten Sinne wahr. Daß der neue König nicht als ein äthiopischer bezeichnet wird, würde sich aus der engen Verbindung und dem vielfachen Verkehre erklären, worin Aegypten und Aethiopien von da an geblieben sind. Jedenfalls aber trifft das Jahr des Auszugs der Israeliten, wie wir es aus den biblischen Angaben gefunden haben, zusammen mit dem Ende des 43. thebanischen Königs nach Eratosthenes und Manetho, also mit dem Ende der angeblichen Hirtendynastien.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Biblisch-theologische Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe.

Von

Dr. Kling.

1. Gottesgeist; Menschengeist; geistliches Urtheil.
1 Kor. 2, 10—16.

Dieser von jeher als wichtig anerkannte Abschnitt schließt die paulinische Exposition über die der Weisheit des κόσμος entgegenstehende apostolische Gottesweisheit ab, indem als Princip der letzteren der Gottesgeist selbst dargestellt, und die Methode des Apostels als die demselben entsprechende und eben darum den Geistlosen nicht zusagende, aber auch ihrem Urtheile nicht anheimfallende bezeichnet wird. Im Vorhergehenden sagte er: „Wir tragen vor das den Machthabern dieses Zeitlaufs a), ja allen Men-

a) Unter ἄρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου versteht er ohne Zweifel diejenigen, welche im außerchristlichen Lebensgebiete die Masse durch ihr Ansehen, ihre Wissenschaft und Beredtsamkeit beherrschen, die Häupter der verkehrten gottentfremdeten Menge unter den Hellenen wie unter den Juden; so jedoch, daß er sofort die jüdischen insbesondere hervorhebt (ἐσταύρωσαν).

schen Unbekannte," womit er die Hineinführung in den Erlösungsplan nach allen seinen Beziehungen und Entwickelungsmomenten meint, dessen Aufdeckung ihm eine Enthüllung der sich darin bethätigenden Weisheit Gottes selbst ist. Dem sonstigen Unbekanntseyn dieser Sache stellt er entgegen die ihm (und seinesgleichen) gewordene göttliche Offenbarung: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch den Geist." — Mag man hier αὐτοῦ setzen oder den älteren Zeugen zufolge mit Lachmann und Rückert ausstoßen, jedenfalls ist der göttliche Geist gemeint. Dieser erscheint hier zuvörderst als das göttliche Princip menschlicher Einsicht in den Plan Gottes oder als das die subjective Enthüllung dieses Plans vermittelnde Agens. — Der Apostel gibt aber weitere Winke über dieses πνεῦμα. Zunächst begründet er die Aussage näher, daß Gott durch den (seinen) Geist das geoffenbart, was zu keines Menschen Kunde gelangte: „Denn der Geist — dieses göttliche Princip menschlicher Erkenntniß der Offenbarungen Gottes — erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes, d. h. er kennt keine Schranken seines Wissens, auch in die tiefsten, innersten Gedanken oder Rathschlüsse Gottes, die aller menschlichen Wahrnehmung und Ahndung entgehen, dringt er ein. — Ob man unter βάθη τοῦ θεοῦ Tiefen des göttlichen Wesens oder der göttlichen Gedanken versteht, kommt auf eins hinaus, da Gottes Wesen Geist ist, der denkend schafft und schaffend denkt. Hier führt der Contert jedenfalls auf Tiefen der göttlichen Gedanken; der Ausdruck βάθη selbst ist durch ἐρευνᾶν herbeigeführt. Wenn man hierin noch den Nebengedanken finden will, daß der Geist sich in der Beschauung der göttlichen Geheimnisse vergnüge, so möchte dieß doch nur den Werth eines geistreichen Einfalls haben. — Daß aber der Geist auch die Tiefen Gottes vollkommen erkenne und demnach die Offenbarung derselben zu vermitteln geeignet sey, das zeigt er nun auf dem Wege der Analogie, und zwar so, daß dieß als etwas dem Geiste aus-

schließlich Zukommendes erscheint, also das zuvor Behauptete in seiner ganzen Schärfe genommen wird; was übrigens auch im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden begründet ist. Der zu beweisende Satz lautet eigentlich so: „Der Geist, und nur er, erkennt ganz die innersten Gedanken Gottes"; der beweisende Satz aber: Wie, was des Menschen ist, nur der Geist des Menschen weiß, so, was Gottes ist, nur der Geist Gottes. Statt zu sagen: *ὥσπερ γὰρ τὰ τοῦ ἀνθρώπου οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου· οὕτως κ. τ. λ.*, hat er seiner lebhaften Darstellungsweise gemäß die Protasis der Vergleichung in eine Frage verwandelt. Er sagt, das, was zum Menschen gehört, d. h. seine von ihm noch nicht nach außen kundgegebenen innern Bewegungen, Gedanken und Willensbestimmungen wisse keines der menschlichen Subjecte, sondern nur der Geist des Menschen in ihm, sein innerstes Princip des Selbstbewußtseyns, des Denkens und Wollens. Ebenso sey es nun auch bei Gott, nur sein Geist erkenne seine Gedanken. — Wenn man hier aus der Vergleichung weitere Folgerungen zu ziehen berechtigt wäre, so würde hiernach der Geist Gottes sich zu Gott verhalten, wie der Geist im Menschen zum Menschen. Es wäre dasjenige in Gott, worin sein Wissen um sich selbst beruht, das Princip seines Lebens als eines selbstbewußten, unterschieden von seiner Wesenheit, aber doch identisch damit, dasjenige, wodurch Gott er selbst ist, persönliches selbstbewußtes, freies Leben, was aber ja eben seine wahre und ganze Wesenheit ist, da er als ewig und absolut durchsichtig, als die Einheit des Seyns und Wissens gedacht werden muß, wogegen im Menschen unbewußte Substanz ist, die erst im Selbstbewußtseyn verklärt, vom *πνεῦμα* in ihm durchdrungen und durchleuchtet werden muß. — In unserer Stelle ist jedoch keine directe Belehrung über solche Bestimmungen zu suchen, und diese lagen auch nicht im apostolischen Lehrkreise. Der Grundgedanke ist hier nur der, daß Gott mit sei-

nen Gedanken sich allein bekannt sey, wie es sich ja auch beim Menschen verhalte. — Nachdem er so darauf hingewiesen und per analogiam dargethan hat, daß der Geist der göttlichen Rathschlüsse ausschließlich kundig sey, so kommt er auf das zurück, wovon er ausgegangen, auf die ihm gewordene Offenbarung der sonst unerkannten göttlichen Rathschlüsse durch den Geist. Der einfache Gedankengang wäre nun: Nur Gottes Geist weiß, was Gottes ist. Wir aber haben diesen Geist empfangen, damit wir erkennen das uns von Gott Geschenkte. Er kommt aber in die antithetische Darstellungsweise hinein, wohl veranlaßt durch den Rückblick auf die Weisheit und die Häupter dieses Aeon (V. 6. 8). Bei πνεῦμα τοῦ κόσμου würde es nun am nächsten liegen, an die „Sinnesart der Welt" zu denken, aber wir müssen davon abstehen, da dem Contexte zufolge πνεῦμα auf der andern Seite nicht so erklärt werden kann. So steht denn πνεῦμα hier wohl auf ähnliche Weise wie Eph. 2, 2 (τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς ἀπειθείας). Es ist das die Welt bestimmende Princip, woraus ihr Denken und Wollen hervorgeht oder was ihren ganzen habitus hervorbringt; das πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ dagegen ist das aus Gott stammende Princip des göttlichen Denkens und Wollens der Menschen. Wie verhält sich aber nun das πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ? Wenn jenes nicht bloß ein geistiger Zustand ist, sondern innerstes wirksames Princip, so kann es von diesem nicht verschieden seyn. Daß er aber nicht τοῦ θεοῦ, sondern τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ gesetzt, das ist nicht, wie Rückert meint, durch das ἐλάβομεν herbeigeführt, zu welchem vielmehr πνεῦμα τοῦ θεοῦ besser passen würde, da das ἐκ τοῦ θεοῦ selbst schon die Vorstellung des von Gott Empfangenen ausdrückt; sondern der Grund davon ist ohne Zweifel in dem gegenüberstehenden πνεῦμα τοῦ κόσμου zu suchen. Da hier der Genitiv das durch das πνεῦμα Bestimmte einführt, so war es schicklich, auf der andern

Seite τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ zu setzen, damit auch nicht der entfernteste Schein entstände, als wäre dieses πνεῦμα das Gott bestimmende Princip. — Uebrigens wird dieses Princip der Erkenntniß der göttlichen Offenbarungen oder Mittheilungen von Paulus wohl unterschieden von dem Principe des menschlichen Denkens und Wollens oder des vernünftig-sittlichen Lebens der Menschheit, dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Das letztere wird als ein der Erneuerung bedürftiges dargestellt (Eph. 4, 23), und als etwas, dessen Bewahrung sammt der der Seele und des Leibes von Gott erbeten wird (1 Thess. 5, 23); das aus ihm hervorgehende Denken und Wollen als ein unkräftiges (vgl. Röm. 7, 22 ff.). Jenes dagegen, das heilige urkräftige Princip reiner Gedanken und Willensbestimmungen, die den Charakter des göttlichen Lebens an sich tragen, ist identisch mit dem Geiste Gottes und Christi, nicht ursprünglich im Menschen, sondern ein kraft göttlicher durch Christus und seine Erlösung vermittelter Mittheilung Empfangenes, womit Gott und Christus im Menschen wohnend, der Mensch Gottes Tempel wird (vgl. 5, 16; Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 14 ff. Joh. 15, 26; 16, 7. 13 f.) — Freilich ist das menschliche πνεῦμα dem göttlichen verwandt, der Mensch vorzugsweise in dieser Beziehung γένος θεοῦ (Apg. 17, 29), und daher ist denn auch eine wesentliche Beziehung zwischen dem göttlichen und menschlichen πνεῦμα, so zwar, daß einerseits der menschliche Geist durchaus abhängig ist vom göttlichen und bei gehemmter Gemeinschaft des reinen Lichts und der reinen Kräftigkeit ermangelt, weder wissend, noch wollend die Natur wahrhaft beherrschen kann, andrerseits aber der göttliche Geist nur den menschlichen Geist zu seinem unmittelbaren Organ im Menschenleben hat, also nur nachdem er diesen mit sich geeinigt hat, sich den ganzen Menschen aneignen kann. — Will man diese Verwandtschaft und wesentliche Beziehung Identität nennen, so lassen wir

uns das gefallen, wenn dabei der Unterschied des ursprünglichen schöpferischen und des abgeleiteten anerkannt würde. Von einer pantheistischen Identität des göttlichen und menschlichen Geistes aber weiß Paulus und das Christenthum nichts.

Nachdem der Apostel gesagt, er habe diesen Geist empfangen, um zu verstehen das von Gott aus reiner Huld ihm (und allen Gläubigen) Verliehene, d. h. das Heil Christi, das man glaubend und hoffend jetzt schon hat; so kömmt er mit V. 13 auf seinen Vortrag dieses Heils zurück (V. 6 f.) und begründet weiter seine Lehrweise (V. 4). „Und dieses tragen wir auch vor, nicht in Worten, die menschliche Weisheit gelehrt — also nicht in einer künstlichen, philosophisch-rhetorischen Darstellungsweise —, sondern in Worten, die Geist gelehrt" — nach Calvin s. v. a. in reinem, einfachem, der Majestät des Geistes entsprechenden Style, — das *ἁγίου* bei *πνεύματος* ist hier wenigstens unsicher; *πνεύματος* aber steht ohne Artikel, wie V. 4, weil der Geist hier als dem Subjecte inwohnend und so eine subjective Qualität constituirend gedacht ist (vgl. Harleß zu Eph. 2, 22). — Wenn er nun hinzusetzt: *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*, so ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit *πνευματικὰ* dasjenige meint, was er V. 7 durch *σοφίαν θεοῦ*, V. 9 durch *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, V. 12 durch *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* bezeichnet hatte. Er nennt dieß so als etwas, das den Charakter des Geistes an sich trägt, dem Geiste angehört, von ihm stammt. Weniger sicher ist die Bedeutung des *συγκρίνειν*, wovon die weitere Erklärung abhängt. Es scheint hier nur die Grundbedeutung: verbinden, oder die abgeleitete: erklären (eigentlich: durch Zusammenhaltung der verschiedenen Momente eines Vorgangs denselben deuten, vgl. 1 Mos. 40, 41; Daniel 5, 13) in Betracht zu kommen. Denn die Bedeutung: vergleichen,

die 2 Kor. 10, 12 sich findet, paßt in keinem Falle. Gewöhnlich geht man nun von der Bedeutung „erklären" aus, und zwar entweder so, daß man sie strenger festhält: Geistiges durch Geistiges, den prophetischen Ausspruch durch die vom Geiste Christi gegebenen Aufschlüsse, oder auch schwierige Punkte der christlichen Lehre durch alttestamentliche Typen erklärend, oder so, daß man das Wort in weiterem Sinne nimmt = lehren, vortragen: den Pneumatischen, d. h. Solchen, deren Sinnesweise vom Geiste bestimmt ist, Pneumatisches, jene σοφίαν θεοῦ vortragend. Die erstere Auffassungsweise liegt offenbar dem Contexte zu ferne; die letztere, die Rückert vorzieht, wird durch den Zusammenhang mit dem Folgenden begünstigt; und auch dem Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorangehenden könnte dabei noch sein Recht werden, wenn man πνευματικὰ nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die Darstellungsweise bezöge. Aber immer klebt dieser Erklärungsweise ein wesentlicher Fehler an: die Willkürlichkeit jener Erweiterung der Bedeutung, wobei die Analogie mit dem Deuten der Träume ganz verschwindet, und damit aller sichere Anhalt an den wirklichen Gebrauch des Wortes nach dieser Seite hin verloren geht. — Wir halten uns daher am besten an die Grundbedeutung von συγκρίνειν, die zwar im N. T. nicht vorkommt, wohl aber bei Plato und Aristoteles, und erklären demnach: Geistliches, d. h. geistlichen Inhalt (das Object des λαλοῦμεν) mit Geistlichem, d. h. geistlicher Form, (διδακτοῖς πνεύματος λόγοις) verbindend a)." Hiermit wird die Angemessenheit seiner unmittelbar vorher angedeuteten Darstellungsweise noch bestimmt hervorgeho-

a) So im Wesentlichen schon Calvin: „Dicit sese aptare spiritualia spiritualibus, dum verba rei accommodat: hoc est coelestem illam spiritus sapientiam temperat oratione simplici, et quae nativam spiritus energiam prae se ferat.

ben. — Auch so ergibt sich nun ein guter Zusammenhang mit dem Folgenden. In „τὰ τοῦ πνεύματος" (V. 14) ist zusammengefaßt, was in πνευματικὰ und πνευματικοῖς unterschieden ist. Er sagt: Ein psychischer Mensch aber nimmt nicht auf das, was vom Geiste Gottes kommt — jenen geistlichen Inhalt in der entsprechenden Form. Ein psychischer Mensch ist im Allgemeinen ein „πνεῦμα μὴ ἔχων" (vgl. Jud. V. 19), nicht gerade ein grober Sinnenlust hingegebener. Die ψυχὴ ist die Totalität vorstellender und bildender, empfindender und begehrender Thätigkeiten, die ebenso auf Materielles, Sinnliches, wie auf Geistiges gerichtet seyn können. So lange nun das Gottverwandte, das πνεῦμα, im Menschen bloß in unkräftigen Idealen und Willensacten sich bewegt, das eigentlich herrschende also das niedere Princip ist, so lange das menschliche Ich noch nicht mit dem höheren Lebensprincipe geeinigt, in seinem Fürsichseyn beharrt, und so nur das Centrum niederer, irdischer, sinnlicher, beschränkter Vorstellungen, Reflexionen, Begehrungen ist, so lange ist der Mensch ψυχικός, sey es nun, daß das Grobsinnliche oder die feinere verständige Selbstsucht vorwalte. An unserer Stelle ist kein Grund vorhanden, das Eine oder das Andere besonders hervorzuheben. Bei οὐ δέχεται aber hat man an Ungeneigtheit zu denken (Bengel: quamvis oblata sint, non vult admittere. Vgl. δέχεσθαι Jacob. 1,21). Der Ungeneigtheit, das, was des Geistes Gottes ist, anzunehmen, weil man es für Thorheit achtet (vgl. 1, 18. 23), geht aber zur Seite ein Unvermögen zu erkennen, so daß das Urtheil, das der psychische Mensch über das Pneumatische hegt (es sey μωρία), auf ihn selbst zurückfällt. Das Object des γνῶναι muß das Pneumatische selbst seyn, und der folgende Satz enthält den Grund des Unvermögens a):

a) Anders Rückert. Nach ihm begreift das οὐ δέχεται, was er von Unempfänglichkeit überhaupt versteht, die Unfähigkeit

weil es pneumatisch, d. h. auf eine dem Geiste und dem, was von ihm herkommt, entsprechende Weise, also vom pneumatischen Standpunkte, somit nur von dem, der diesen einnimmt, beurtheilt wird, nämlich wenn es richtig beurtheilt werden soll (Luther: denn es muß geistlich gerichtet werden). — Hierin lag ein starker Wink für die Tadler der Lehrweise des Paulus. Denn ohne Zweifel hat er diese im Auge, so wie er im Folgenden unter dem πνευματικός sich selbst begreift. Er sagt aber vom Pneumatischen, d. h. von demjenigen, dessen Denken und Wollen das Gepräge des göttlichen Geistes an sich trägt: „Er beurtheilt Alles und wird selbst von Keinem beurtheilt." Er will sagen, ein solcher habe den rechten Maßstab für die Beurtheilung alles dessen, was in den Bereich seiner Erfahrung und seines Denkens falle, also auch der Menschen, so daß in dem „Alles" auch das „Alle" begriffen ist (Bengel: omnia omnium, itaque omnes). Es versteht sich von selbst, daß hier der Pneumatische in seiner Vollkommenheit gedacht, also die Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit der empirisch gegebenen Pneumatischen nicht ausgeschlossen ist. Jeder wird in dem Maße, als er ein Pneumatischer ist, das, was vom Geiste kommt, auf die gehörige Weise beurtheilen, nach seinem wahren Werthe zu schätzen wissen, ebenso aber auch andererseits das, was dem αἰὼν οὗτος, dem Gebiete des Irrthums und der Sünde, angehört. Wenn es aber heißt: er selbst wird von Kei-

und die Abgeneigtheit in sich; das οὐ δύναται γνῶναι knüpft er als zweiten Grund der Unempfänglichkeit an μωρία γάρ ἐστιν an. Aber so wäre das οὐ δύναται γνῶναι in dem οὐ δέχεται schon begriffen; es könnte also nicht zugleich den Grund davon enthalten. Das Richtigere ist demnach, das οὐ δέχεται und οὐ δύναται γνῶναι als die zwei einander parallellaufenden Seiten der Sache anzusehen und jedem seine besondere Begründung zu lassen. Als nach seiner Ansicht Widersinniges will er es nicht annehmen; als eine geistliche Beurtheilung Erforderndes kann er es nicht verstehen.

nem beurtheilt, so ist οὐδενὸς natürlich auf den Kreis der Nichtpneumatischen zu beschränken. Diese haben für ihn keinen Maßstab der Beurtheilung; er ist also auch ihrem Urtheile nicht unterworfen. Daß ἀνακρίνειν hier in emphatischem Sinne genommen werde, von gehöriger, gültiger Beurtheilung, welche ein Begreifen der wahren Beschaffenheit des Objects voraussetzt, ergibt sich aus dem Zusammenhange. — Der 16. V. enthält nun noch die Begründung der zweiten Hälfte des 15ten. Niemand, d. h. kein Nichtpneumatischer hat ein gültiges Urtheil über den Pneumatischen. Niemand hat je den Sinn (den Verstand und somit die Gedanken) des Herrn erkannt, der ihn (=so daß er ihn) unterweisen wird; wir aber haben Christi Sinn, d. h. seine Gedanken sind in unsern Besitz übergegangen, uns eigen geworden. Also gilt auch in Bezug auf uns, was in Ansehung Christi Allen (Nichtpneumatischen) abgesprochen wird: Keiner versteht unsern Sinn, so daß er uns belehren (meistern, zurechtweisen), somit ein gültiges Urtheil über uns fällen dürfte a).

Im Bisherigen hat der Apostel Momente genug zur Beurtheilung der Gegner und Tadler seiner Lehrweise und sonach auch der hiermit zusammenhängenden Parteisucht hingestellt. So kann er denn jetzt geradezu an die korinthischen Christen sich wenden und unumwunden erklären, auf einem wie niedrigen Standpunkte dieses Parteiwesen sie erscheinen lasse. — Wir wollen aber, da dieß weniger schwierig und von Andern hinreichend beleuchtet ist, hierbei nicht verweilen und einem andern Abschnitt unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

---

a) Was hier als Folgerung sich ergibt, wollten Einige in dem Texte unmittelbar finden, indem sie αὐτὸν auf den Pneumatischen bezogen. Aber 1) ist die Beziehung des αὐτὸν auf κυρίου der jesajan. Stelle, die der Ap. einflicht (40, 13), allein gemäß; 2) würde sich dann das Mittelglied (ἡμεῖς δὲ — ἔχομεν) nicht gut ausnehmen.



2. Ehe. 1 Kor. 7.

In diesem Kapitel ertheilt der Apostel einen gutachtlichen Bescheid auf gewisse Anfragen der korinthischen Christen, betreffend: 1) die Fortsetzung oder Aufhebung vorhandener ehelicher Verbindung und Gemeinschaft, 2) die Eingehung des ehelichen Verhältnisses von Seiten Solcher, die entweder noch im jungfräulichen Stande oder verwittwet waren. Seine ganze Exposition erklärt sich wohl am besten daraus, wenn wir ihn in der Mitte zweier in Korinth hervorgetretenen Richtungen uns vorstellen: einerseits einer strengen, auf Enthaltung und Cölibat unbedingt hinarbeitenden, andererseits einer laxen, die geschlechtlichen Verhältnisse mit korinthischer Leichtfertigkeit behandelnden. Er selbst hält eine gewisse Mitte zwischen beiden, indem er der Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft zwar den Vorzug zugesteht, aber kein zwingendes Gebot hieraus gemacht wissen will. Der Inhalt dieses Kapitels bietet nun Vieles dar, was der ascetischen Richtung, wie sie bis zur Reformation in der christlichen Kirche fast allgemeine Geltung hatte, nicht wenig Vorschub zu thun scheint. So finden denn sowohl die römisch-katholischen, als die in protestantischen Secten auftauchenden Vertheidiger des Cölibats oder der geschlechtlichen Enthaltsamkeit überhaupt hier eine bedeutende Handhabe ihrer Ansicht und Gesinnung. Dagegen haben die protestantisch-kirchlichen Ausleger von den Reformatoren an sich viele Mühe gegeben, die betreffenden Stellen so auszulegen, daß keinerlei Begünstigung jener Ansicht in den paulinischen Erklärungen liegen, und Alles, was er in dieser Beziehung sagt, auf eine Abmahnung von der Ehe aus Gründen, die in den damaligen Umständen gelegen, hinauslaufen soll. Neuerlich aber hat Rückert unumwunden erklärt, daß hier eine Befangenheit bei Paulus selbst wahrzunehmen sey; und wir glauben, daß er in der Hauptsache nicht Unrecht hat, müssen uns aber die Aufgabe stellen, welche

diesem Erklärer seinem Standpunkte nach ganz ferne liegt, dieß mit dem apostolischen Charakter des Paulus und mit der Idee des Kanon, zu dessen wichtigsten Bestandtheilen wir dieses apostolische Sendschreiben rechnen, zu vereinbaren. Die Lösung dieser Aufgabe wollen wir auch sofort versuchen, um sodann desto ruhiger auf die Sache selbst, von der es sich hier handelt, eingehen zu können. Wir gehen dabei zuvörderst von einem andern Punkte aus, von demjenigen Theile des neutestamentlichen Kanon, der in neuester Zeit vornehmlich in Frage gestellt ist, nämlich von den Evangelien. Setzen wir hier den günstigsten Fall — und wir glauben, im Blicke auf die neuesten Verhandlungen dieß wagen zu dürfen — daß der historische Charakter der Evangelien gegen die concentrirten Angriffe der schärfsten Kritik vollkommen festgestellt werde, so wird es doch nimmermehr gelingen, alles Einzelne, so wie es dasteht, zu retten und eine hierauf beruhende Harmonie der evangelischen Berichte zu gewinnen. Dennoch aber wird die christliche Kirche den kanonischen Charakter unserer Evangelien mit derselben Zuversicht zu behaupten fortfahren, mit welcher unsere Väter bei der strengen Voraussetzung der göttlichen Eingebung alles Einzelnen denselben behauptet haben; ja wir möchten noch weiter gehen und behaupten, diese Zuversicht könne eine noch höhere seyn, da das Gefühl des Peinlichen und Künstlichen der alten Harmonistik von uns hinweggenommen ist. Sie beruht aber im Wesentlichen darauf, daß aus diesen Berichten die christliche Forschung und die denkende christliche Gemeinschaft überhaupt ein solches Totalbild des Lebens unsers Erlösers zu gestalten vermag, an welchem die christliche Wissenschaft und das praktische christliche Leben sich auf eine genügende Weise orientiren können, so daß es sich immerfort bewährt, daß der Herr Christus, wie er in den Evangelien dargestellt ist, der Weg, die Wahrheit und das Leben sey. Wenden wir nun dieß auf die apostolischen Sendschreiben, zunächst

die paulinischen, an, so werden wir deren kanonischen Charakter mit voller Ueberzeugung festhalten können, wenn wir erkennen, daß sie, als Ganzes betrachtet, in ihrer gegenseitigen Ergänzung hinreichen, um das ganze christliche Glaubensleben nach seinen beiden wesentlichen Entwickelungsseiten der γνῶσις und der πρᾶξις danach zu normiren; und es wird uns dann nicht stören, wenn eine einzelne Stelle, für sich betrachtet, sich dazu nicht eignet, sondern vielmehr der Ergänzung und Berichtigung durch andere bedarf, um wahrhaft maßgebend für uns seyn zu können. Gesetzt nun auch, daß wir wirklich finden sollten, daß der Apostel Paulus in unserem Kapitel als befangen in einer Vorliebe für das ehelose Leben sich darstelle, welche auf eine unvollkommene Ansicht von der Ehe, auf einen Mangel der Einsicht in ihre christliche Heiligkeit hinwiese, so mag uns dieß wohl momentan afficiren, aber es kann uns nicht irre machen, wenn nur die apostolische Schrift anderwärts Solches enthält, wodurch dieser Fehler berichtigt, dieser Mangel ausgefüllt wird. Und in Bezug auf den apostolischen Charakter des Paulus selbst werden wir hinlänglich beruhigt seyn, wenn wir finden, daß seine eigenen Schriften diese Ergänzung darbieten. Diese bietet aber unsers Erachtens die wichtige Stelle Eph. 5, 22—33 wirklich dar. Ehe wir jedoch hierauf näher eingehen, fassen wir die Hauptpunkte der Erörterung unsers Kap. selbst näher ins Auge. Der Anfang des apostolischen Gutachtens betrifft die schon bestehende eheliche Verbindung und deren Fortsetzung; und davon handelt der ganze Abschnitt V. 1—24. Nur beiläufig kommen V. 8 f. die Unverheiratheten zur Sprache; die eigentliche Verhandlung in Betreff dieser beginnt V. 25. — Jener erste Abschnitt theilt sich aber wieder in Anweisungen, welche rein=christliche, und in solche, welche gemischte Ehen (zwischen Christen und Nichtchristen) betreffen; der zweite in Anweisungen in Bezug auf Jungfräuliche und in Bezug auf Verwitt=

wete. Christlichen Eheleuten ertheilt er zuvörderst eine Anweisung wegen der Fortsetzung der Geschlechtsgemeinschaft (V. 1—6) und sodann ein Gebot wegen der Nichtauflösung der ehelichen Verbindungen zwischen Christen (10. 11). Das letztere ist klar, und man kann nur darüber in Zweifel seyn, wie in V. 10 das „τοῖς γεγαμηκόσιν" im Verhältnisse zu τοῖς λοιποῖς (V. 12) zu nehmen sey. Das Richtige hat hier Rückert getroffen, indem er es von neuerlich, erst seit ihrer Bekehrung zum Christenthum in die Ehe Getretenen, also von neugeschlossenen christlichen Ehen versteht, wo beide Theile der Ordnung Christi unterthan sind, während von den Uebrigen, wofern sie in gemischter Ehe lebten, nur der christliche Theil in Anspruch genommen werden konnte. Ob er bei jenen bestimmte Fälle im Auge habe, wie Rückert annimmt, lassen wir dahingestellt, da uns diese Voraussetzung nicht eben nothwendig scheint. — Was aber nun den ersteren Punkt betrifft, worüber er V. 1—6 sich ausspricht, so sagt er: es sey schön, sich des ehelichen Umgangs zu enthalten, aber wegen des im Schwange gehenden vielfachen und unstäten Geschlechtsverkehrs, von dem die Christen in Korinth umgeben waren, und der für sie in ihrem noch sehr mangelhaften und unbefestigten Zustande soviel Verführerisches haben mußte, dringt er auf fortwährende Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Verbindung mit dem eigenen Ehegatten; und darüber fügt er dann noch weitere Bestimmungen bei (V. 4 f.). — Rückert hat gewiß Recht, wenn er nicht zugibt, daß hier vom Eingehen ehelicher Verbindungen die Rede sey, und ἅπτεσθαι γυναικὸς auf die angegebene Weise erklärt. Wir möchten aber noch etwas weiter gehen und auch das ἔχειν (V. 2) in diesem specielleren Sinne nehmen, nicht wie Rückert in der Bedeutung „behalten," so daß er das fernere Haben des Weibes im Gegensatze gegen die Aufhebung der Verbindung überhaupt gestattete (dieß würde er ja auch nicht bloß gestatten, sondern ge-

bieten, V. 11). Daß ἔχειν so vorkomme, darüber sehe man nach Schleusner b. d. W. nr. 19 und besonders Deut. 28, 30. Also: Jeder habe sein Weib, wie man in der Ehe es hat, er setze den ehelichen Umgang mit ihr fort. So schließt sich denn V. 3 ff. genau an V. 2 an; das durch ἐχέτω kurz Angedeutete wird nur weiter ausgeführt. — Das καλὸν (V. 1) verstehen nun Viele von dem Zuträglichen, d. h. Nützlichen, dieß würde aber nur dann passen und in V. 26, vgl. 28, eine Stütze finden, wenn von dem Eingehen ehelicher Verbindung die Rede wäre, was aber nicht zulässig ist. Es ist Bezeichnung des Sittlich-Schönen; und der Apostel scheint demnach die Enthaltung in dieser Beziehung, ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zarteren sittlichen Gefühle angemessener zu finden, er ist aber so besonnen, daß er die Unanwendbarkeit dieser Ueberzeugung auf die vorliegenden Verhältnisse klar einsieht und demnach gerade das Gegentheil anräth. Die Enthaltung möge bei ihnen nur etwa als eine temporäre vorkommen, zum Behufe anhaltenderer Gebetsübung, dann aber der abgebrochene eheliche Umgang wieder erneuert werden, damit nicht der Satan sie zur Sünde (nämlich zur πορνεία) verleite, eine Versuchung, der sie ausgesetzt seyen wegen ihres Mangels an Kraft der Enthaltung a). — Ausdrücklich fügt er noch bei, daß die letztere Aufforderung (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε) nur in der Weise einer Erlaubniß geschehe, oder daß dieß etwas sey, was er ihrer Schwachheit zugestehe (συγγνώμη = venia, Vergunst und daraus hervorgehendes Zugeständniß). —

a) Die Vermuthung Rückert's, ob nicht ἀκρασία von der ehelichen Enthaltung selbst (Nichtvermischung) verstanden werden könne, ist durchaus unbegründet, und es kommt wohl auch κεράννυμι gar nicht in dieser Beziehung vor, wie μίγνυμι; die Bedeutung intemperantia aber geht wohl zurück auf den Begriff des Mangels an rechter Mischung, eines unordentlichen Verhältnisses der höheren und niederen Lebensfunctionen.

Eine Art Gegensatz gegen die V. 2—5 gegebenen Anweisungen liegt nun, wenn man nach den älteren Autoritäten θέλω δὲ liest, in V. 7. Liest man γάρ, so wird hier V. 6 erläutert. Er wünscht, daß Alle seyn möchten wie er selbst, das heißt nicht nur unverheirathet, sondern auch tüchtig zum Cölibat und überhaupt zur Enthaltung vom Geschlechtsgenusse. Diesen Wunsch stellt er aber sofort als einen nicht realisirbaren dar: „doch Jeder hat eine eigenthümliche Gabe von Gott, der Eine so, der Andere so;" hier: der Eine die Gabe der Enthaltsamkeit, die zum Cölibate geeignete Seelen- und Leibesdisposition, der Andere eine andere (etwa die Tüchtigkeit, eine Familie christlich zu regieren). — Hieran reiht sich nun eine Bemerkung in Betreff des Eintretens in die eheliche Verbindung. Er erklärt es für gut, d. h. sittlich-zuträglich (vergl. V. 32. 34), wenn man es nicht thue, jedoch nur im Falle vorhandener Kraft der Selbstbeherrschung in Bezug auf den Geschlechtstrieb. Indem er nun hinzufügt, es sey besser heirathen, als brennen (d. h. in Folge unbefriedigten Triebs in einen peinlichen Zustand innerer Aufgeregtheit seyn, so daß man wenigstens innerlich überwältigt wird), so ist damit der Ehe eine sehr untergeordnete Stellung (als das kleinere Uebel) angewiesen. Wenn aber auch hier ein Mangel an evangelischer Freiheit in seiner Denkweise nicht zu verkennen ist, so ist andererseits die zarte Wahrnehmung der in göttlicher Anordnung (χάρισμα) beruhenden Rechte der Individuen und des durch die Individualität bedingten sittlichen Verhaltens (V. 9) hervorzuheben. — Nachdem er hierauf (V. 10 f.) christlichen Ehepaaren die Nichtauflösung der Verbindung als Gebot des Herrn (vergl. Matth. 5, 32 f.; 19, 4 f.; Mark. 10, 12) vorgeschrieben, für den Fall schon geschehener Auflösung aber Unverheirathet bleiben oder Bemühen um Wiederaussöhnung eingeschärft hat, so ertheilt er noch apostolischen Rath in Bezug auf gemischte

Ehen. Hierüber lag kein Gebot Christi vor; dieß gehörte zu den der Erleuchtung des h. Geistes vorbehaltenen Fällen, wie denn der Geist die Jünger Alles lehren und natürlich auch darüber ihnen Aufschluß geben sollte, wie die Gebote Christi nach den Umständen zu modificiren seyen. Er drückt sich so aus, daß man sieht, was nun folgt, ist nicht unbedingtes Gebot, sondern seine Meinung und sein Rath (vergl. V. 25). Zwar sollten sie diesen nicht leicht nehmen (V. 25. 40), aber doch betrachtet er seine Erleuchtung nicht als eine absolute. Bei dem christlichen Theile nun setzt er als der christlichen Gesinnung gemäß die Geneigtheit zur Fortsetzung der einmal geschlossenen Verbindung voraus, so daß aller Grund zur Auflösung wegfalle, wenn auch der nicht-christliche Theil hiermit einverstanden sey. Die Aufforderung zur Fortsetzung des ehelichen Lebens in diesem Falle begründet er (V. 14) noch weiter durch Wegräumung eines judaistischen Vorurtheils, als ob das innige Zusammenleben mit einer ungläubigen (heidnischen) Person etwas Verunreinigendes hätte. Er sagt, der ungläubige Mann sey in der (gläubigen) Frau geheiligt, und umgekehrt. Damit meint er nicht geradezu sittlichen Einfluß, noch weniger spricht er damit die Hoffnung der Bekehrung aus, obwohl beides nahe lag, sondern wegen des perf. „ἡγίασται" ist dieser Ausspruch in objectivem Sinne zu nehmen: „Weit gefehlt, daß dieser innige Umgang etwas Verunreinigendes für den christlichen Theil haben müßte, ist vielmehr vermöge der Uebermacht des christlichen Geistes die Sache so anzusehen, daß diese Gemeinschaft dem andern Theile eine Weihe gebe, so daß also die Ehe als eine christliche, Gott geweihte und Gott genehme zu betrachten ist, oder dieser Charakter des christlichen Theils auf den zu einer σάρξ mit ihm gewordenen nichtchristlichen übergeht. — Der apagogische Beweis für diesen Satz wird von den

Kindern christlicher Eltern hergenommen a), und er schließt von dem Geweihtseyn vermöge der Lebensgemeinschaft mit den Eltern auf das Geweihtseyn nichtchristlicher Ehegatten durch die Lebensgemeinschaft mit den christlichen, oder daraus, daß die Eltern diese nicht als unrein ansehen können, auf die Befugniß zu gleichem Urtheil in Betreff der Ehegatten. Es ist dieß ein tief aus dem elterlichen Herzen herausgegriffener Ueberzeugungsgrund, der freilich, wie de Wette u. A. mit Recht bemerkt haben, das Vorhandenseyn der Kindertaufe in jener Zeit ausschließt. — Für den Fall aber, daß der nichtchristliche Theil die Scheidung vornehme, heißt er den christlichen das ruhig hinnehmen (nicht auf der Fortsetzung der Verbindung bestehen), indem er bemerkt, daß Christen in der Verbindung mit solchen (oder: in solchen Umständen) nicht wie Leibeigene unauflöslich angekettet seyen, legt es aber demselben nochmals ans Herz, doch ja seinerseits Alles anzuwenden, um dieses Aeußerste zu verhüten: „In Frieden aber hat uns Gott berufen"; das heißt: die allen Zwiespalt für immer aufhebende göttliche κλῆσις sollte wo möglich in dasjenige Verhältniß keine Störung bringen, in welchem die genaueste Verbindung der Menschen stattfindet. — Das, wozu er durch diese Erinnerung auffordert, motivirt er dann noch, indem er bemerkt, es sey ja noch Hoffnung vorhanden, daß der christliche Theil (als Werkzeug der göttlichen Gnade) den nichtchristlichen zur Theilnahme am Heil in Christo bringe.

Was nun zunächst folgt (V. 17—24), scheint eine Abschweifung ins Allgemeinere zu seyn, hängt aber einestheils mit dem Vorhergehenden genau zusammen, indem

a) Vgl. de Wette in den Stud. und Krit. 1830 S. 669 ff. Gegen die Beziehung auf Kinder aus gemischten Ehen spricht außer dem plötzlichen Eintreten der zweiten Person (ὑμῶν) die Hinstellung des Satzes νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν als eines ὁμολογουμένου.



es eine Abmahnung christlicher Ehegatten von willkürlichem Heraustreten aus dem ihnen lästigen oder bedenklich scheinenden Verhältnisse einer gemischten Ehe in sich schließt; anderntheils leitet es das Folgende ein, wo er vor allem eigenwilligen Benehmen in Bezug auf die Eingehung des ehelichen Verhältnisses warnen will (V. 25 ff.). Hier hat er es nun vornehmlich mit Jungfrauen zu thun, die in ihrer Stellung eines väterlichen apostolischen Raths am bedürftigsten waren; denn daß παρθένος hier auch männliche Personen in sich begreife, ist, auch abgesehen vom sonstigen neutestamentlichen Gebrauche, nicht wahrscheinlich, da Paulus V. 28. 34. 36 f. das Wort durchaus nur vom weiblichen Geschlechte setzt. Daß er auch das männliche Geschlecht ins Auge faßt und seinen Rathschlag auf dasselbe ausdehnt (V. 27 f. 32 f.), das bringt die Natur der Sache mit sich; ein Beweis für die Erweiterung des Sinnes von παρθένος liegt aber nicht darin. Jene Ausdehnung seines Raths erleichterte, wenn sie Eingang fand, auch die Befolgung des den Jungfrauen gegebenen Raths, welche natürlich durch ernstliche Bewerbungen erschwert wurde. Dem Streben nach Auflösung bestehender Verbindungen stellt er hier das Bemühen um die Knüpfung neuer Bande entgegen, wobei offenbar der Accent auf dem letzteren liegt. Der Abmahnung fügt er aber, naheliegenden Consequenzen vorbeugend, die Bemerkung bei, daß für keines von beiden Geschlechtern eine Versündigung darin liege, und daß er ihnen nur äußere Bedrängniß, welche das eheliche Leben mit sich führen werde, ersparen möchte. Dabei hat er die „bevorstehende Noth" im Sinne, auf die er in V. 26 als Grund der Zuträglichkeit des Ledigseyns hingewiesen. Daß er aber damit die Bedrängnisse meint, welche der Parusie Christi vorangehen (vergl. Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21), ist wohl nicht zu bezweifeln (vergl. V. 31 extr.); und diese Erwartung der Nähe der Parusie ist ein sehr wichtiges

Moment dieses ganzen apostolischen Rathschlags. Stand dieses die ganze jetzige Existenzweise aufhebende Ereigniß nahe bevor, so war besonders für noch wenig befestigte Christen das Eingehen von Verbindungen, die bei einer solchen innern Verfassung so viel Zerstreuendes, von der Einen Hauptsorge Abziehendes hatten, nicht rathsam. Jedenfalls war zu erwarten, daß sie alsdann nur durch schwere Züchtigung und Läuterung zu derjenigen Gemüthsfassung, welche zur Theilnahme am Reiche Christi erfordert wird, gelangen würden. Davon handeln die folgenden Verse (29—31), deren Sinn und Zusammenhang folgendermaßen zu bestimmen seyn dürfte: Was aber auch geschehen mag, ihr mögt heirathen oder nicht, das sage ich, das muß ich ankündigen (vgl. 15, 50): die Zeitumstände sind forthin drangvoll, damit auch diejenigen, welche Frauen haben, seyen wie nicht Habende u. s. w. — Dieß ist der Inhalt der Ankündigung, welche etwas Factisches und die göttliche Absicht dabei in sich faßt. Er will sagen, die göttliche Absicht bei Verhängung der bevorstehenden drangvollen Zeit gehe dahin, daß die Christen alles selbstischen Wesens, aller Eigenheit, wie in der ehelichen Verbindung, so in den verschiedenen Gemüthszuständen und im Besitz und Genuß der Dinge los und ledig werden, daß sie in allen diesen Beziehungen es zu einer ganz gelassenen Ergebung in Gottes Willen und Fügung bringen. Er schildert die christliche Selbstverleugnung und Unabhängigkeit, wo man durch die Verbindung mit einer Frau sich nicht einnehmen läßt, in keine Freude und kein Leid sich versenkt, kein Besitzthum fixirt, in keinen Gebrauch und Genuß der Dinge sich verliert, sondern Alles als von Gott für höhere Zwecke Geliehenes, Gefügtes, Beschiedenes hinnimmt und von diesem Zeitlichen zu ihm, als zu dem allein befriedigenden ewigen Gute, sich richtet. Dazu sollen die Bedrängnisse, Verfolgungen u. dgl. die Gläubigen führen; diese sollen dadurch von Allem, was in der Welt ist, gelöst, dem Haften

des Ich daran und allem Selbstgesuche darin soll ein Ende gemacht werden. Unter Trennungen, Verlusten und Wechseln der angreifendsten Art, unter welchen sie allein auf Gott gewiesen sind, soll es bei ihnen dazu kommen, daß sie durch nichts von ihrem Herrn und Gott sich trennen, ja Alles fahren lassen, um mit ihm in Gemeinschaft zu bleiben. — Zuletzt gibt er noch den Grund an, warum Gott durch die drangsalvolle Zeit hierauf hinarbeite: er wolle sie von der Welt und Allem, was zu ihr gehört, innerlich lösen, weil die ganze jetzige Gestaltung oder Verfassung des irdischen Weltganzen, also dieses mit seinen Verhältnissen und Besitzthümern zu seyn aufhöre, weil das Ende dieser Form des Daseyns nahe bevorstehe. — Nach dieser wichtigen Belehrung über die göttliche Absicht bei den drangsalvollen Umständen und deren Grunde wendet er sich wieder direct an die Korinthier und sagt ihnen, er wünsche, daß sie kummerfrei seyen. Er möchte sie von der das Gemüth einnehmenden Sorge um das, was zum κόσμος gehört, frei haben, so daß ihr Dichten und Trachten ungetheilt auf die Sache Christi (τὰ τοῦ κυρίου) ginge. Und darum glaubt er ihnen die Ehe abrathen zu müssen, weil hierdurch das Gemüth getheilt a), von allerlei

a) Dieß sagt er ausdrücklich nach der von Lachmann und Rückert aufgenommenen Lesart der ältesten Handschriften: πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. Für diese Lesart, wonach das „καὶ μεμέρισται" zum Vorhergehenden gehört, spricht auch der innere Grund, daß nur so μεμέρισται eine wohl erweisliche Bedeutung erhält, wogegen es bei der Verbindung mit dem Folgenden (nach der gewöhnlichen Abtheilung) eine keineswegs gesicherte Bedeutung hat, indem dann der Sinn ist: „Auch beim weiblichen Geschlechte ist ein Unterschied in dieser Beziehung." Ob aber im Folgenden den ältern Handschriften unbedingt zu folgen und demnach zu lesen sey: „καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος (μεριμνᾷ)" möchte zweifelhaft seyn, und die Vermuthung liegt nahe, daß ursprünglich nur das Eine oder das Andere gestanden, und wenn das erstere, ἡ παρθένος zunächst als Randglosse ge-

irdischen Sorgen eingenommen und namentlich darauf gerichtet werde, wie der eine Theil dem andern gefallen möge, wogegen der Unverheirathete seine ganze Sorge darauf richte, wie er Christo gefallen möge. Der Zusammenhang dieser Sätze (V. 32 ff.) mit dem Vorhergehenden stellt sich nun so: Die bevorstehenden drangsalvollen Umstände haben den Zweck, alles Befangenseyn in solcher *μέριμνα* aufzuheben. Je mehr nun Einer darin befangen ist, desto größere Trübsal wird über ihn kommen müssen, wenn jener Zweck erreicht werden soll. Das aber möchte er ihnen ersparen (V. 28; vgl. V. 35).

Bei dem, was Paulus hier von den *ἀγάμοις* sagt, ihre Sorge gehe auf die Angelegenheiten des Herrn, wie sie ihm gefallen, daß sie heilig seyen an Seele und Leib, drängt sich wohl Jedem der Gedanke auf, daß dieß selbst im Bereiche christlicher Gemeinden und bei der Voraussetzung christlicher Gesinnung ebenso wenig absolut richtig sey, als das gegenüberstehende Urtheil über die Verheiratheten bei gleicher Voraussetzung der Wahrheit ganz gemäß sey. Die ältere evangelische Orthodoxie, welcher die apostolische Kanonicität durch die vollkommene Richtigkeit alles Einzelnen bedingt war, mußte sich dadurch helfen, daß sie die paulinischen Sätze relativ faßte: „Der (die) *ἄγαμος* sorgt mehr und

---

setzt und hernach dem für weniger passend gehaltenen *ἡ γυνὴ* substituirt, von Andern aber beide Lesarten verbunden worden, was in den vorhandenen Handschriften fast durchaus sich darstellt. Hieß es aber ursprünglich *καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος*, so konnte wegen des Auffallenden dieser nähern Bestimmung zu *παρθένος* von Einigen hierfür *γυνὴ* gesetzt werden, u. s. f. Indeß ist die äußerlich sehr gesicherte längere Lesart keineswegs unhaltbar, da *γυνὴ ἡ ἄγαμος* eine passende Bezeichnung der *χήρα* ist, die nähere Bestimmung des *παρθένος* durch *ἡ ἄγαμος* aber, die freilich an sich überflüssig ist, daraus sich erklärt, daß er den Begriff *ἄγαμος* hier ausdrücklich hervorheben wollte im Gegensatze gegen *ἡ γαμήσασα*, welches ebenso die *γυνὴ* wie die *παρθένος*, die aus dem Wittwenstand aufs Neue und die aus dem Jungfrauenstande zum erstenmal in die Ehe Getretene bezeichnet.

kann mehr sorgen für die Sache des Herrn; der (die) Verheirathete sorgt mehr und muß mehr sorgen oder pflegt mehr zu sorgen für die Angelegenheiten der Welt" (Flatt). Aber daß dieß exegetische Willkür und bloßer Nothbehelf sey, wird nicht wohl geleugnet werden können. Der Apostel stellt hier offenbar die Ehelosigkeit als das in christlich=sittlicher Beziehung Vorzüglichere dar. Die Quelle dieses Urtheils ist wohl seine bisherige Wahrnehmung christlich=unvollkommener Zustände des ehelichen Lebens und namentlich die Erwägung der Beschaffenheit der korinthischen Christen (σαρκικοί, 3, 1 ff.). Man könnte in Bezug auf das Ganze sagen: den ἄγαμος hat er nicht sowohl idealisirt, als vielmehr aus seinem eigenen Bewußtseyn heraus und aus der Anschauung ausgezeichneter Christen und Christinnen dargestellt, und damit zugleich ein Musterbild hingezeichnet; sein Urtheil über das Verhalten der Verheiratheten im Allgemeinen aber ist bestimmt durch eine Menge von Beobachtungen, zu denen namentlich die korinthische Gemeinde reichen Stoff darbieten mochte. Bei weiter entwickeltem christlichen Leben aber mußte sich die Frage erheben: Kann nicht der Mann auch dem Weibe auf gottgefällige Weise (κατὰ θεόν) zu gefallen suchend, Gott danken? Kann er nicht auch mit der Gattin auf die Sache des Herrn seine Sorge richten? Kann nicht die Frau ebenso wie die Jungfrau dem Herrn geweiht seyn? — So hören wir auch wirklich den alexandrinischen Clemens (Stromat. 3, 12, §. 88) fragen. — Daß dieß möglich sey, durfte auch Paulus nicht leugnen, ohne den Principien seines Glaubens zuwider die Ehe für ein sittliches Uebel zu erklären, eine Ansicht, die er in der Folge ausdrücklich bestritt (Kol. 2, 21; vgl. 1 Tim. 4, 1—5). Dem empirisch gegebenen Zustande also entsprach das hier vorliegende ungünstige Urtheil, dem aber freilich und zwar eben darum Allgemeingültigkeit abgeht. Es stellt sich darin gleichsam der Reflex jenes Zustandes im Geiste des Paulus dar, und sonach ist es ein Urtheil von relativem, temporel-

lem und subjectivem Werthe. In der ganzen Auseinandersetzung aber gibt sich ebenso eine treue und zarte Liebe kund, welche die schwachen Kinder in Christo großer und vieler Läuterungstrübsale überheben möchte, wie eine feine Mäßigung, welche nur Rath gibt, ohne die Gewissen durch Gebote binden zu wollen. Diese Mäßigung tritt besonders in V. 35 hervor, wo der Sinn ist, er wolle sie seiner Meinung nicht knechtisch unterwerfen, sondern es sey ihm nur darum zu thun, daß sie eine gute christliche Haltung in ihrem ganzen Leben behaupten mögen, uneingenommen von Sorge, Verdruß und dergleichen, was das eheliche Leben mit sich führt, daß sie wohlanständig leben und dem Herrn unverrückt dienen. — Nun bringt er noch Fälle entgegengesetzter Art zur Sprache, wo es denn recht fühlbar wird, wie er einerseits nur mit widerstrebendem Herzen die Verheirathung zugibt, um nur in einer an sich nicht sündlichen Sache der Freiheit nicht Eintrag zu thun, andererseits mit innigem Wohlgefallen die auf Nichtverheirathung gehende unerschütterliche Ueberzeugung und Entschließung gutheißt. Er sagt V. 36: „Wenn Einer (ein Vater) unanständig gegen seine Jungfrau (noch unverheirathete Tochter) zu handeln a) meint, wofern sie überreif ist — d. h. wenn er der Meinung ist, er würde durch Nichtverheirathung seiner über die Blüthe der Mannbarkeit hinauskommenden Tochter ihrem Rufe zu nahe treten (z. B. durch Veranlassung der Meinung, daß sie von den Männern verschmäht werde) und insofern das, was ihm als Vater gegen sie gezieme, verletzen — und sonach geschehen muß — d. h. eine Verpflichtung, eine pflichtmäßige Nothwendigkeit da ist, daß geschehe — was er wünscht, so

a) Die Erklärung: Schande zu erleben an seiner Tochter (etwa, indem sie eher zu Falle käme, oder auch als eine Verschmähte erschiene), ist der Bedeutung des ἀσχημονεῖν wie des ἐπί nicht gemäß.

thue er's (nämlich das, was er wünscht); er sündigt nicht; sie (die Tochter oder die παρθένος und ihr Freier) mögen heirathen. — Diese Erklärung läßt sich auch gegen Rückert a) ohne Mühe behaupten. Er meint, das ὀφείλει könne nicht von εἰ abhängen, da, wenn so die Nothwendigkeit der Verheirathung vorausgesetzt würde, Paulus nicht mehr sagen könnte: ὃ θέλει ποιείτω. Aber das „ὃ θέλει" will nur sagen: was er wünscht, was er geneigt ist, zu thun; und dieß zu thun, kann er wohl aufgefordert werden, wenn das, wovon es sich handelt, in einem gewissen Sinn unumgänglich ist. Der Einwurf aber, daß ὀφείλει vor οὕτως stehen sollte, fällt weg, wenn man οὕτως nicht mit γίνεσθαι verbindet, so daß dieß Bezeichnung der Verheirathung wäre, sondern es als eine folgernde Zusammenfassung des Vorhergehenden betrachtet, wie οὕτως oft vorkömmt: und demnach — weil er dieser Meinung ist — die Verpflichtung vorhanden ist; das γίνεσθαι aber bekommt sein passendes Subject in dem ὃ θέλει, welches einen feinen Wink enthält, daß jenes νομίζειν mit den eigenen Wünschen des Vaters in Zusammenhang stehe oder darin beruhe. — Paulus hat wohl einen Fall im Auge, wo geheime, vielleicht mehr unbewußte Wünsche des Vaters der eigentliche Grund seines Betreibens der Verheirathung der Tochter waren, während er den Verfechtern des Cölibats in Korinth jene Meinung entgegenhalten mochte. — Fassen wir nun noch Alles kurz zusammen, so sind einerseits Elemente von bloß relativer Geltung in dieser ganzen Exposition des Apostels nicht zu verkennen. Wir rechnen dahin: 1) die die Schließung neuer ehelicher Verbindungen nicht begünstigende Erwartung der Nähe der Parusie; 2) die ein-

a) Rückert's eigene Erklärung, wonach ὀφείλει von ἐὰν abhangen und οὕτως γίνεσθαι = „ehelos bleiben sein" soll, ist ebenso grammatisch, wie logisch unhaltbar, was aber hier nicht näher auseinandergesetzt werden kann.

seitige empirische Betrachtungsweise der Unverheiratheten und der Verheiratheten; 3) die einseitig-negative und geringe Ansicht von der Ehe als einem in sittlicher Hinsicht niedrig stehenden Verhältnisse, wodurch nur die ungehörige Befriedigung des Geschlechtstriebs verhütet werden soll; endlich 4) den aus dem allen hervorgehenden, immer wiederkehrenden Wunsch und Rath des Apostels, daß die Christen wo möglich in die Ehe nicht eintreten möchten. Andererseits aber ist auch anzuerkennen, daß durch das Ganze Allgemeingültiges sich hindurchzieht, und daß auch das Unvollkommene nichts Irrthümliches in sich schließt, vielmehr in praktischer Beziehung dem vorliegenden Zustande Angemessenes, ja für alle Zeiten Anwendbares enthält und in anderweitigen Erklärungen des Apostels seine vollendende Ergänzung findet. Jenes Allgemeingültige mit Abwesenheit alles Irrthümlichen aber finden wir: 1) in der Behauptung der Bedingtheit des Cölibats durch die individuelle Disposition; 2) in dem Festhalten der Ueberzeugung, daß die Ehe und die Schließung derselben an sich nicht sündlich sey; 3) in der Bekämpfung alles willkürlichen Strebens, die eingegangene Ehe wieder aufzulösen, und 4) in der Anerkennung des Geheiligtseyns auch der gemischten Ehen durch das Uebergewicht des christlichen Princips in dem christlichen Ehegatten, und der Weihe, welche den Kindern die Abstammung von christlichen Eltern gibt. Im letzteren liegt ohne Zweifel schon der Keim jener höhern Ansicht vom Wesen und Zwecke der Ehe in Eph. 5, wodurch die Erklärungen des Apostels in unserem Kapitel ihre wesentliche Ergänzung erhalten. Und wir möchten keineswegs mit Rückert annehmen, daß das Abstrahiren von bestimmten concreten Verhältnissen, die Beschäftigung mit einem unbestimmten idealen Leserkreise der Grund jener höheren Betrachtungsweise sey, sondern die in jener spätern Zeit und gerade in jenen kleinasiatischen Gemeinden auftauchenden und um sich greifenden theosophisch-aske-

tischen Lehren, welche die Ehe als etwas Ungöttliches, sittlich Verunreinigendes erscheinen ließen, führten den das Widerchristliche dieser Richtung durchschauenden Apostel zu tieferer Würdigung der Ehe; es entfaltete sich in ihm jener Keim höherer Ansicht, den wir schon in der früheren Zeit bei ihm finden. Wenn er nun Eph. 5, 30 ff. die innigste Vereinigung der Geschlechter (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν) als Bild der geheimnißvollen Vereinigung Christi und der Gemeinde hinstellt, so wird das „καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι" für die christliche Ehe negirt und kann nur noch eine relative Gültigkeit behalten. Hat überhaupt die eheliche Liebe und Gemeinschaft der Gläubigen eine so hohe Bedeutung, Abbild der vollkommensten Gemeinschaft zu seyn, so ist die Schließung der Ehe nicht nur nichts Sündliches, sondern, wo Gottes Fügung dazu hinführt, pflichtmäßiges Eingehen in die Lösung der höchsten Aufgabe des christlichen Lebens in der jetzigen Form der Existenz. — So bietet demnach die apostolische Schrift und zwar namentlich die paulinische die Fundamente der vollkommenen christlichen Lehre von der Ehe; und es kann uns nicht irre machen, daß die paulinischen Schriften in dieser Beziehung einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufweisen, vielmehr leuchtet uns die Göttlichkeit, oder die Geisteseingebung um so mehr ein, wenn wir sehen, wie sie in der Form successiver Mittheilung gemäß der menschlichen Entwicklung geschah, und wie dem Apostel in dem Maße das Licht der Wahrheit aufging, als das Bedürfniß der Gemeinde, als sein Beruf der Kirchenleitung es erforderte. Für die Bedürfnisse der korinthischen Gemeinde reichte das hin, was 1 Kor. 7 dargeboten ist; mit diesem Maße von Erkenntniß konnte er den hier vorkommenden oder drohenden Abirrungen hinreichend begegnen. Um aber die theosophisch-asketische Abweichung zu bekämpfen, bedurfte er der vollen Einsicht in das Wesen der christlichen Ehe, und diese finden wir

auch wirklich bei ihm in der Epoche des Kampfes gegen jene Richtung.

Wir würden aber sehr irren, wenn wir meinten, daß das als bloß relativ-gültig Bezeichnete auch eine bloß locale und temporelle Geltung habe und demnach von uns als nicht mehr anwendbar bei Seite gelegt werden könne. Sind wir doch mit unserem christlichen Leben keineswegs auf dem Standpunkte absoluter Vollkommenheit angelangt, und das den korinthischen Christen Gesagte gilt auch noch den Christen unserer Tage, und zwar nicht etwa den bloßen Namenchristen, sondern den immer noch mit sündlichen Gebrechen behafteten wahren Gliedern der Gemeinde des Herrn. So ist in dem, was der Apostel V. 32 ff. sagt, ein Prüfstein für die coelibes beider Geschlechter, und ebenso ein Spiegel, in dem sie sich selbst beschauen sollen, für die Verheiratheten. Je weniger jene in dem vom Apostel aufgestellten Bilde des ἄγαμος sich wiederfinden, je mehr diese dieß bei sich finden, was er von der Gemüthsstellung der Verheiratheten sagt, desto mehr Ursache haben beide, sich ihres Mangels an christlichem Leben zu schämen, desto mächtiger müssen sie zur Reinigung ihres Herzens und Lebens sich angetrieben fühlen. Sonach bietet diese Stelle auch für die populäre Unterweisung, in welche die Nachweisung der bloß relativen Gültigkeit dieser Aussprüche keineswegs gehört, einen wohl zu beachtenden Stoff der Belehrung und der beichtväterlichen Untersuchung und Rüge.

3. Mahl des Herrn.

1 Kor. 10, 16. 17; 11, 23—29.

Wenn wir mit der ganzen evangelischen Kirche und mit der christlichen Kirche überhaupt des Glaubens sind, daß die h. Schrift neuen Testaments die absolute göttliche Offenbarung enthalte, indem sie das fleischgewordene Wort oder die Wahrheit in ihrer reinen und ganzen menschlichen

Wirklichkeit darstellt, wie im persönlichen Leben des Herrn, so im Leben seines Geistes in den ursprünglichen Trägern desselben, die der Geist in die ganze Wahrheit hineinführen sollte, so können wir auch nicht anders als dafür halten, daß diese Schrift in ursprünglicher Fülle und wesentlicher Vollständigkeit in sich fasse, was in der Reihe der christlichen Jahrhunderte, im Bereiche der christlichen Kirche, zunächst als Dogma, zu allmählicher Ausbildung gekommen ist. Erkennen wir hierin eine Entwicklung an, so ist der Inhalt dieser Entwicklung dem Keime nach dort ganz zu finden, es ist dort λόγος σπερματικὸς aller Dogmengestaltung. In der Schrift ist die ganze Wahrheit, welche nur nach ihren einzelnen Momenten sich mehr und mehr herausstellt und näher bestimmt. Da dieß nicht ohne Einseitigkeit abgeht, da bei der der empirischen kirchlichen Entwicklung anhaftenden Sünde und Irrthümlichkeit eigensinniger Streit der Gegensätze und Fixirung der einen und der andern Seite die Dogmenausbildung immerfort verunreinigt und entstellt, so muß das den Streit lösende Wort, die alle Verunreinigung und Entstellung wieder aufhebende Kraft in der Schrift zu finden seyn; und darin beruht das protestantische Zurückgehen auf diese, das Bestreben, auf dem Wege treuer Schriftforschung das relativ ausgebildete und entwickelte kirchliche Dogma von Auswüchsen zu reinigen und der vollkommenen Gestaltung näher zu führen. Auf diese Weise vermittelt die Schriftforschung die Ausbildung des Dogma. Aber ebenso wird auch andererseits die wissenschaftliche Einsicht in den Lehrinhalt der Schrift durch die Erkenntniß der Entwicklung des Dogma vermittelt, oder sie ist dadurch bedingt, daß man in diese mit dem denkenden Geiste wahrhaft eingegangen ist, ihre wesentlichen Momente oder ihren Gang in seiner Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit versteht und in ihrem relativen Zielpunkte sich mit befindet. Dieß ist die Wahrheit der katholischen Tradition als wesent-

licher Vermittlung des Schriftverständnisses. Daß aber diese Vermittlung keine starr-äußerliche, daß dieses Objective zugleich ein Subjectives ist, oder daß wir es hier nicht mit einem unabänderlich fixirten Buchstaben, sondern mit einer frei-nothwendigen Geistesbewegung zu thun haben, die selbst ihr Maß im Schriftworte hat, das ist die wesentlich evangelische Ansicht von der Sache.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden ihre Anwendung namentlich auch auf denjenigen Bestandtheil des christlichen Dogma, auf welchen die oben genannten Stellen des 1 Br. an d. Kor. sich beziehen, auf das Dogma vom Mahle des Herrn, dessen Geschichte freilich eigenthümlichen Schwierigkeiten unterliegt, da über die begriffliche Fixirung des christlichen Bewußtseyns und über die Auslegung des Schriftworts, worin dieses wurzelt, die großen Abtheilungen der Kirche gespalten sind, so daß eine wahrhaft freie und unbefangene historische wie exegetische Forschung nicht wenig erschwert ist. Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten beschäftigt christliche Denker die Frage, in welchem Sinne Christus jene einf[illegible]-erhabenen Worte der Stiftung dieses Mahls gesprochen habe. Die alte Kirche kam darüber nie zu einer festbestimmten Ansicht. Sie hielt sich an die christliche Erfahrung einer mächtigen Gnadenwirkung des Erlösers in seinem Mahle, sie glaubte an seine belebende Gegenwart und Mittheilung in demselben, schwankte aber in Betreff des Verhältnisses der sichtbaren Elemente zu der unsichtbaren Gnade und nannte sie bald Symbole, Figuren, Antitypen des Leibes und Blutes des Herrn, bald bezeichnete und verehrte sie dieselben geradezu als Leib und Blut Christi, ohne daß durch das erstere die Wahrheit des Dargebotenwerdens der Sache in den Figuren, durch das zweite die Realität des sichtbaren Elements und sein Unterschiedenseyn von der unsichtbaren Gabe des Leibes Christi bestimmt negirt worden wäre. Erst in der mittelalterlichen Periode sehen

wir in dieser Beziehung zwei Richtungen, die wir als die der inbrünstigen Gefühlsgläubigkeit und als die der besonnenen Verständigkeit bezeichnen könnten, entschieden aus- und gegeneinander treten. Jene hält die Wahrheit des durch die Kraft der Weihung gesetzten wirklichen Leibes Christi in einfacher Unmittelbarkeit fest; die Substanz des Irdischen ist nach ihr vernichtet; nur noch die Gestalt desselben erscheint den Sinnen zur Uebung des Glaubens und zur Vermeidung des Grauens vor Fleisch und Blut; doch erscheint dieses zuweilen auch in seiner eigentlichen Gestalt zur Stärkung und Freude des Glaubens. Die andere Richtung dagegen läßt die irdische Substanz fortbestehen und, unter derselben verhüllt, Christi Lebenskraft den Gläubigen sich mittheilen, diese Kraft oder den Leib Christi im uneigentlichen Sinne von dem wirklichen, aus der Jungfrau gebornen u. s. w. Leibe unterscheidend. Hiernach bekommen bloß die Gläubigen Christi Leib zu genießen, die Andern bloß die irdische Substanz; der wahre Genuß jenes Leibes ist ein rein geistiger, die Darbringung oder Opferung aber ein bloßes Symbol oder eine bloße Erinnerung an jene eigentliche Opferung des wirklichen Leibes. Nach der ersteren Ansicht dagegen empfahen alle den wirklichen Leib des Herrn, die wahrhaft Gläubigen jedoch ausschließlich die heilsame Wirkung desselben; der Genuß ist ein leiblicher, bei den wahrhaft Gläubigen ein leiblich-geistlicher, die Opferung aber die wirkliche Wiederholung des ursprünglichen Opfers. Diese Ansicht trieb die kirchlich-orthodoxe Scholastik auf die Spitze bis zu der Consequenz, daß selbst unvernünftige Thiere Christi Leib in sich aufnehmen können. Die gegenüberstehende machte, consequent verfolgt, das Mahl des Herrn überflüssig, da derselbe geistige Genuß bei den Gläubigen immerfort stattfindet, die Andern aber doch nur zum Scheine an des Herrn Mahle Theil nehmen. Eine die Extreme der äußerlichen Objectivität, wie der abstracten Innerlichkeit vermeidende mitt-

lere Ansicht wurde vielfach gesucht und unter mancherlei Formeln, z. B. der Impanation, der Vereinigung von Brod und Leib (Analogie der menschlichen und göttlichen Natur Christi) hingestellt. Aber erst die Reformationsperiode kam um einen bedeutenden Schritt vorwärts. Lutherischerseits hielt man am überlieferten Dogma von der realen Gegenwart des wirklichen Leibes Christi im Mahle des Herrn fest, nur mit Abweisung der Transsubstantiationstheorie und mit Beziehung jener Gegenwart bloß auf den Genuß. Von Seiten der Reformirten wurde anfangs eine bloß symbolische Auffassung behauptet: Brod und Wein sollten bloß bedeutsame Zeichen oder Bilder des aufgeopferten Leibes und vergossenen Blutes seyn, erinnernd an Christi versöhnendes Leiden, und so die gläubigen Genießer im Glauben an die Versöhnung stärkend und ihre Theilnahme daran fördernd; woraus denn leicht das Moment des Unterpfands und der Versiegelung sich ergab. In der Folge wurde eine wirksame Gegenwart für die Gläubigen gelehrt, eine geheimnißvolle kräftige Wirkung des Leibes Christi vom Himmel her, welche gleichzeitig mit der Darreichung der sichtbaren Elemente erfolge oder diese begleite. Bestimmt geleugnet aber wurde die Gegenwart des Leibes Christi im Brode und für das Brod, und daher der mündliche Genuß desselben und der Genuß auch der Ungläubigen. Vermittelnde Theorien suchten eine Ausgleichung: theils darin, daß sie zwischen Ungläubigen und Unwürdigen unterschieden und nur jenen den Genuß des Leibes Christi absprachen, da der Glaube wesentliches ὄργανον ληπτικὸν des unsichtbaren Leibes Christi sey; theils dadurch, daß sie an die Stelle menschlicher Theorien von Ubiquität und Idiomencommunication die einfache Schriftformel setzten, daß das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi sey, d. h. dasjenige, wodurch dieser mitgetheilt werde. In dieser von Melanchthon festgehaltenen Formel schien das gewahrt, worum es der lutherischen Rechtgläubigkeit ge-

genüber jedem auch noch so versteckten Idealismus und Spiritualismus zu thun war.; es war darin eine reelle Gegenwart des Leibes Christi und ein reelles und inneres a) Verhältniß desselben zum sichtbaren Elemente angedeutet. Und es ist dieß auch dasjenige, was die lutherische Theologie nicht fahren lassen darf und was sie als von ihr behauptetes Moment der Wahrheit zur Union hinzubringt, wenn sie auch die Unvollkommenheit der Art und Weise ihrer Behauptung anerkennen muß. Auch jene Unterscheidung der Unwürdigen und Ungläubigen, so zweideutig sie in ihrem ersten Hervortreten sich darstellt (Bucer), dürfte doch keineswegs abzuweisen seyn und ein wahres Moment der Vermittlung darbieten b). Andererseits aber hat die reformirte Kirche, als deren schwache Seite die äußerliche und ideelle Auffassung des Verhältnisses zwischen den sichtbaren Elementen und der unsichtbaren Substanz des Mahls des Herrn und eben damit zwischen dem Genusse dieser und jener anzusehen ist, darin der Wahrheit gedient, daß sie das Vermitteltseyn der Gegenwart des Leibes Christi durch den Geist in der Kirche und durch den Glauben hervorhob. Es verhält sich damit wohl so: Christi versöhnendes Leben, dessen Wirklichkeit sein Leib, dessen unmittelbarstes Element sein Blut ist, ist himmlisch geworden und im Himmel; der irdischen Räumlichkeit entnommen, kann es auf Erden nur insofern seyn, als der Him-

---

a) Nicht bloß das Ideelle der Versicherung und das Aeußere der Gleichzeitigkeit.

b) Man kann sagen: Wo Glaube ist, ist Genuß des Leibes Christi. Ist aber dieser Glaube nicht lauter, hat die Selbstsucht noch so viel Macht, daß sie in Hochmuth und Lieblosigkeit jenen Genuß verunreinigt, so wirkt die Macht des aufgenommenen versöhnenden Lebens eben so verderblich, wie die Kraft des Lichts bei krankhaftem Zustande der dasselbe aufnehmenden Sehorgane. Dieß ist der unwürdige Genuß mit seinen schlimmen Folgen.

mel auf derselben ist, dieser aber ist hier nur durch Christi Geist, den er gesandt hat vom Vater, also nur in dem Bereiche des Geisteslebens, somit des Glaubens. Hier aber wird es nicht bloß zugleich mit dem irdischen Elemente genossen, so daß dieses und sein Genuß bloß ein bedeutsames Bild und kraft des Wortes Christi ein Pfand und Siegel jenes Lebens und seiner Mittheilung würde, sondern das irdische Element ist Träger jenes Lebens geworden, dasjenige, wodurch dasselbe als ein darin gesetztes mitgetheilt wird. Die Bestimmung Christi ist ja, Alles zu erfüllen oder mit seinem reinen göttlichen Lichtleben zu durchdringen (Eph. 4, 10). Ist dieß einmal vollbracht, so ist nach dem kühnen Ausdrucke des ahndungsvollen Novalis das All sein Leib, aller Nahrungsgenuß Essen seines Leibes, Trinken seines Blutes. Vor dieser Umwandlung und Erneuerung (neuer Himmel, neue Erde) bis zu dem Zeitpunkte der Zukunft des Herrn ist dieß auf eine dem Standpunkte des christlichen Lebens im jetzigen Aeon (dem Wandeln im Glauben) entsprechende Weise vorweggegeben im Mahle des Herrn. Der Geist Christi in der Gemeinde macht kraft seines Worts, dessen Vollbringer er ist, die sichtbaren Elemente für die Gläubigen zu Trägern des versöhnenden und in Kraft der Versöhnung heiligenden und endlich verklärenden Lebens Christi zu seinem Leib und Blut. Der Glaube aber erkennt diese Elemente als geeinigt mit jenem Leben, als davon erfüllt und durchdrungen, als Organe der Mittheilung desselben. Wo nun Glaube, d. h. eine entsprechende Aufnehmungskraft ist, da wird mit und in den Elementen jenes Leben empfangen, der Genuß des Brodes und des Leibes ist Ein ungetheilter; ja der Glaubensbetrachtung verschwindet vor dem im Brode dargereichten Leben Christi die irdische Substanz; der Gläubige genießt vermöge des Wortes Christi, das er erfaßt hat, das durch den Glauben ihm immanent geworden ist, Christi Leib und Blut, der irdische Stoff ist als irdisch-materielle

Substanz für ihn aufgehoben. Die irdischen Organe zwar nehmen diesen auf, aber der neue Mensch, dem auch diese Organe dienen müssen, empfängt nur jenes Leben, und zwar der ganze Mensch das ganze Leben. Es ist kein bloß innerliches Genießen eines Geistigen, bloß zur Nahrung des Geistes; es ist leiblich-geistige Aufnahme des durch Christi Wort sein Leib gewordenen Aeußeren in das durch Christi Wort hervorgebrachte neue Leben des Menschen, welches ein Geistesleben aus Christo ist mit der Macht der Verleiblichung. So lange Christi Leben verborgen ist, wird dieses μυστήριον oder sacramentum fortbestehen, wenn er aber offenbart wird in Herrlichkeit, so hört das μυστήριον auf; denn das menschliche Geistesleben aus ihm hat sich alsdann wirklich verleiblicht, und die jetzige Außenwelt ist alsdann von Christi Leben durchleuchtet oder verklärt; jenes hat in dieser seine entsprechende Nahrung. So ist denn das Mahl des Herrn eine πρόληψις des Zustandes der Vollendung, worin dieser ebenso vorgezeichnet wie vorbereitet wird. Es ist ein ἀῤῥαβὼν (Angeld) der Verklärung der Erde und des Menschen und eine vorbildliche Darstellung der Zusammengehörigkeit der verklärten Natur des Menschen und der übrigen irdischen Schöpfung, und zwar gemäß dem gegenwärtigen Zustande ἐν μυστηρίῳ und nur für den Glauben.

Fassen wir noch einmal Alles zusammen, so werden wir erkennen, daß die Kirche Christi zu allen Zeiten die Wahrheit dieses Dogma hatte, nur in der alten Zeit so, daß die verschiedenen Momente derselben noch auf eine unklare Weise sich ineinander verliefen; in der mittleren Zeit so, daß die innige Glaubensbetrachtung, welcher der Leib Christi hier Alles ist, welcher das Irdische als in und für sich Bestehendes verschwindet und welche die Identität des Leibes des Herrn im Abendmahle mit dem wirklichen Organe der Versöhnung sich nicht nehmen läßt, sich in sinnlich-vergröberter Form fixirte und dadurch in Absur-

bitten ausging; die verständige Auseinanderhaltung aber, welche den Unterschied in der Einheit und die Realität der Sinnenwahrnehmung gegen eine phantastische Mystik zu retten suchte, in eine verletzende Sonderung und in eine spiritualistische Verflüchtigung des Sacraments ausartete; in der neuern Zeit endlich so, daß einerseits die bis dahin nicht gehörig hervorgetretene Vermittelung der ganzen Sache durch den Geist und Glauben ins Licht gestellt, andererseits der Zusammenhang des irdischen Elements und der himmlischen Gabe genauer bestimmt wurde, nicht ohne Verirrungen und Mängel auf beiden Seiten. Diese beiden Seiten nun zu einer höheren Einheit zu vermitteln und überhaupt die auseinandergetretenen Momente als ein zusammengehöriges Ganzes zu erkennen, ist die Aufgabe unserer Zeit. In allen den verschiedenen Auffassungsweisen ist Wahrheit, und diese festhaltend, die durch einseitige Fixirung entstandenen Irrthümer aber abschneidend, die verschiedenen Betrachtungsweisen in eins zu bilden, das liegt uns ob, und daraus resultirt dann das wahrhaft katholische Dogma, in welchem alle Kirchenabtheilungen ihre von Irrthum befreite Wahrheit wiederfinden können. Wir würden es ungefähr so fassen: das gottmenschliche Leben des Erlösers, das wesentlich verleiblichter Geist ist und sich als versöhnendes durch Leibesaufopferung und Blutvergießung verwirklicht hat, theilt sich im Mahle des Herrn mittelst irdischer, durch menschliche Thätigkeit bereiteter Nahrungsstoffe mit, welche der Geist des Herrn kraft des Wortes Christi für die Gläubigen zu etwas Anderem macht, als sie an sich sind, so daß sie, mit jenem Leben geeinigt, selbst Leib und Blut Christi sind, und ihre irdische Materialität gar nicht mehr in Betracht kommt. — Das Wahre der sogenannten katholischen Ansicht aber ist die Feststellung des wahrhaften Daseyns des Leibes Christi mit Verneinung der irdischen Wesenheit als eines noch in sich Bestand habenden; das Wahre der evangelischen die Bezie-

hung dieser Gegenwart auf den Genuß mit Ausschließung falscher Objectivität derselben und die Aufhebung jener abstracten Verneinung und positive Bestimmung der irdischen Elemente als Träger des Versöhnungslebens, was denn die tiefere lutherische Lehre in einem innerlichen Sinne als eine unio des Tragenden und Getragenen faßt, wogegen die reformirte ihrer kirchlichen und geistigen Richtung gemäß darauf dringt, daß Alles im Geiste beruhe und darum nur für den Glauben und die Gläubigen sey. — So stellt sich das Resultat der Entwickelung des Dogma heraus. Aber wie verhält es sich nun mit dem Schriftworte, als dem vollen Keime desselben? Wir können uns hier ganz an die paulinische Darstellung halten. Denn was die Einsetzungsworte betrifft, so ist die paulinische und synoptische Ueberlieferung wesentlich dieselbe, mit fast wörtlicher Uebereinstimmung des Paulus und Lukas. Beide gehen von den übrigen Synoptikern ab: 1) in der näheren Bestimmung des σῶμα, die aber der auch bei jenen vorliegenden des αἷμα analog ist; 2) in der unmittelbaren Verknüpfung der καινὴ διαθήκη mit dem ποτήριον, wodurch aber der Sinn im Ganzen nicht wesentlich verändert wird a). Daß aber nun hier ein Tropus stattfinde, ist nicht zu leugnen. Der Wein ist der neue Bund nur in

---

a) Wir verbinden nämlich 1 Kor. 11, 25 ἐν τῷ αἵματι unmittelbar mit ἡ καινὴ διαθήκη, da der hierbei stattfindende Mangel des Artikels viel eher zu ertragen ist, als die jene Worte zu ἐστι ziehende Erklärung: der Kelch ist der neue Bund durch mein Blut (sofern er dieses bedeutet oder auch mittheilt). Nun sagt Christus nach Matth. und Markus: der Kelch (seinem Inhalte nach, der Wein im Kelche) ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, d. h. das diesen stiftende, vermittelnde Blut; nach Lukas und Paulus: dieser Kelch ist der in meinem Blute beruhende, d. h. dadurch gestiftete neue Bund, das neue Verhältniß zu Gott, welches begründet wird durch mein für Viele zur Vergebung der Sünden vergossenes Blut (vgl. Matth.).

dem Sinne, daß er denselben darstellt als eine Thatsache, welche die solchen Wein Genießenden bestimmt angeht, so daß sie an dem neuen religiösen Verhältnisse, an der durch Christi Blut vermittelten Versöhnung, somit an dem Aufgehobenseyn der Schuld vor Gott, an der Sündenvergebung Theil haben. Daraus folgt jedoch nicht, daß auch bei der directen Verknüpfung des *αἷμα* mit dem *ποτήριον*, und in dem Satze: *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα*, das gleiche stattfinde. Kaum wird man sich entschließen können, das *ἐστὶν* hier durch „bedeutet" zu übersetzen, da das, was man hierfür anzuführen pflegt (*τουτέστιν*, *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*, u. A.) keineswegs ganz analog ist. Eher könnte man, wenn nicht Anderes (V. 25) im Wege stände, *τοῦτο* als Prädicat betrachten (mein Leib ist Brod; vgl. Joh. 6, 55). Der Ausdruck ist, wie die Sache selbst, einzig in seiner Art. An eine eigentliche unmittelbare Identität oder Einheit zwischen Subject und Prädicat kann nicht gedacht werden, da das Prädicat keine Aussage über das Subject enthält, welche als eine natürliche Bestimmung desselben sich erwiese; eher an die Einheit von Bild und Sache, obwohl der Fall nicht der gleiche ist, wie in der Erklärung einer Parabel oder eines Gleichnisses (Matth. 13, 37). Das Brod kann zunächst nur in dem Sinne Christi Leib seyn, als es denselben darstellt, und zwar insofern, als es zum Beßten der Genießenden gebrochen (angegriffen), ein Sinnbild ist des zum Beßten Vieler in den Tod gegebenen Leibes Christi, und ebenso der Kelch (Wein) Christi Blut, sofern er, ausgegossen zum Beßten der Trinkenden, ein Symbol ist des zum Beßten Vieler vergossenen Bluts. Aber nun fragt es sich, ob dieses Darstellen ein bloß ideelles ist, so daß das Brod bloß bedeutsames Bild wäre, oder ob es eine reelle Mittheilung, wodurch man der Sache selbst (des Leibes) theilhaftig wird, in sich schließt. Hier ist bekanntlich der Punkt, wo Calvin über die zwinglische Auffassung hinausgeht; das Brod ist nach ihm symbolum, quo res exhibetur, was er näher so bestimmt,

es sey Christi Leib, sofern er sicher bezeuge, daß uns jener Leib, den es darstellt, dargereicht werde, oder sofern der Herr, das sichtbare Symbol darreichend, uns zugleich seinen Leib darreiche, so daß wir ebenso gewiß diesen empfangen, als wir das Brod essen. — Ob man hierzu, oder gar zu der Annahme eines noch innigeren Verhältnisses zwischen Brod und Leib Christi, als welches in der Gleichzeitigkeit des Genusses und in der Vorstellung des versichernden Unterpfands angezeigt ist, berechtigt sey, darüber läßt sich aus den Einsetzungsworten selbst keine Entscheidung gewinnen. Momente zu einer solchen scheinen in 1 Kor. 11, 27. 29 zu liegen. In V. 27 zieht der Apostel aus der Exposition über das Wesen und den Zweck jenes Mahles die Folgerung, daß Jeder, der Brod und Wein auf eine unwürdige, dem Wesen und Zwecke des Mahles unangemessene Weise a) genieße, für einen Solchen gelten werde, der am Leibe und Blute des Herrn sich versündige. Das bezieht sich nun unstreitig auf den Leib und das Blut des Herrn im Abendmahle; denn was Andere darin finden wollten: ein Solcher werde angesehen werden als Einer, der in Jesu Tod eingestimmt, das würde gewiß anders ausgedrückt seyn. Hieraus folgt aber weder mit Sicherheit, daß auch der unwürdig Genießende Christi Leib und Blut wirklich in sich aufnehme, da es ja auch eine Versündigung am Leibe und Blute des Herrn ist, wenn er durch verkehrtes Verhalten dieses hohe Gut von sich stößt, noch kann man zuversichtlich behaupten, daß die rein symbolische Ansicht dadurch ausgeschlossen werde, da man ja mit Recht sagen könnte, wer die Symbole des Lei-

a) Er meint hiermit ohne Zweifel das in V. 21 gerügte ungehörige und lieblose Benehmen, welches in unverkennbarem Widerspruche stand mit dem von Christo selbst ausgesprochenen Zwecke der Feier, da man bei solcher Selbstsucht unfähig war, Christum in seiner Liebe und Selbstaufopferung sich zu vergegenwärtigen, und von dieser Liebe durchdrungen, seinen Tod zu preisen.

des und Blutes Christi auf eine unwürdige Weise genieße, versündige sich an seinem Leibe und Blute selbst. Stände freilich sonst fest, daß zwischen dem Brod und Wein im Abendmahle für die Gemeinde eine noch innerlichere und reellere Beziehung stattfände, als die bloß symbolische oder die des gleichzeitigen Genusses und des versiegelnden Pfandes, so würde unser Ausdruck noch viel bezeichnender seyn. — In V. 29. motivirt er die Aufforderung (V. 28), um nach gehöriger Selbstprüfung von dem Brode zu essen und aus dem Kelche zu trinken. Er sagt nach der Lesart der ältesten Zeugen, welche ἀναξίως und τοῦ κυρίου weglassen: „Denn der Essende und Trinkende ißt sich selbst ein Gericht, wenn er nicht unterscheidet den Leib (des Herrn)." — Auch hierin liegt nichts Entscheidendes. Er will sagen, wenn Einer nicht durch die Selbstprüfung und das hierdurch geweckte Bewußtseyn seines innern Bedürfnisses verlangend nach der Gemeinschaft des versöhnenden und heiligenden Lebens Jesu geworden, so sey ihm das Mahl des Herrn leicht wie ein anderes Mahl, er unterscheide nicht den Leib, d. h. er bedenke beim Genusse des Brodes nicht recht, daß er nicht gemeine Nahrung zu sich nehme, sondern dasjenige, wodurch der Leib Christi dargestellt oder mitgetheilt werde, und wenn Einer das nicht thue, so ziehe er sich ein Gericht (Strafe) zu. Die Strafwürdigkeit beruht hier offenbar in der Unangemessenheit der Gemüthsfassung und des Benehmens zur Bedeutung und zum Zwecke der Handlung des Mahls, mag nun das Brod bloßes Symbol oder realer Träger des Leibes seyn, und der kurzgefaßte Ausdruck σῶμα legt in die Wagschale der letzteren Ansicht durchaus kein entscheidendes Gewicht. — Wenn irgend eine Stelle dieß thut, so ist es gewiß die Erklärung, welche der Apostel Kap. 10, 16 von sich gibt. Er redet hier nicht ex professo vom Mahle des Herrn, sondern er will den korinthischen Christen das Unchristliche der Theilnahme an den heidnischen

Opfermahlzeiten zum Bewußtseyn bringen und weist sie zu dem Ende zunächst auf die Bedeutung des h. Mahls der Christen hin, um ihnen das fühlbar zu machen, was er V. 21 ausspricht, daß mit der Theilnahme an diesem Mahle die Theilnahme an jenen Opfermahlen sich nicht vertrage, da man nicht mit dem Herrn und mit den bösen Geistern zugleich in Gemeinschaft stehen könne; daß aber die Theilnahme an jenen Mahlen eine religiöse Gemeinschaft in sich schließe, das macht er einleuchtend an den israelitischen Opfermahlen, deren religiöser Charakter nicht in Abrede gestellt werden konnte a). In Bezug auf das Mahl des Herrn sagt er nun: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht κοινωνία des Blutes Christi?" und sodann Entsprechendes vom Brode, es sey κοινωνία des Leibes Christi. Hier fragt sich vorerst, was das εὐλογεῖν ist? Da es auch loben, danken bedeutet und in den Berichten von der Stiftung dieses Mahls das εὐχαριστεῖν als ein dem Genusse vorangegangener, denselben weihender Act vorkommt, so ist man auch hier versucht, es so zu nehmen; daher die Erklärung: „den wir mit Danksagung empfahen." — Aber die erwähnten Stellen geben doch keinen sichern Beweis hierfür ab, und daraus, daß εὐλογεῖν mit dem Accusative der Person (τὸν θεόν) in jener Bedeutung vorkömmt, folgt nichts für Stellen, wo es einen Accusativ der Sache bei sich hat. Beruft man sich aber auf Luk. 9, 16, so ergibt sich gerade aus dieser Stelle eine andere Bedeutung: segnen, durch Gebet und Wort Gottes weihen, wodurch denn hier der Genuß ein religiöser Act und eine Vermittlung geistlicher Wohlthat wird. Das Segnen des Kelchs ist ein Anflehen Gottes, daß der

a) Für gänzlich verfehlt müssen wir es halten, wenn Olshausen aus V. 18 die Folgerung zieht, daß der Apostel das Abendmahl selbst als ein Opfermahl betrachte. Auf diese in der Schrift nirgends begründete Meinung kann man hier nur kommen, wenn man den Gang der Argumentation völlig verkennt.

Wein im Kelche ein Anderes als bloßer irdischer Trank, ein Mittel höherer Mittheilung werde, und eine zuversichtliche gläubige Erklärung, daß er kraft des göttlichen Wortes dieß sey. Und dieß erscheint hier als ein gemeinsamer Act der Gläubigen (vgl. ἐσμέν, V. 17), als ein Act der priesterlichen Gemeinde, dessen Princip der Geist Christi in der Gemeinde ist, der vermöge des göttlichen Wortes das Irdische weiht und zum Träger geistlicher Wohlthat macht. In Folge dieser Weihung heißt nun der Kelch selbst ποτήριον τῆς εὐλογίας. Man könnte dieß mit Luther übersetzen: „Der gesegnete Kelch", so daß der Relativsatz als eine passende Erläuterung dazu erschiene, aber besser nimmt man es wohl analog dem ἄρτος τῆς ζωῆς (Joh. 6, 35; vgl. V. 33) = Segen bringender Kelch, Kelch, der Mittel des göttlichen Segens ist. Von diesem Kelche nun sagt er, und zwar so, daß er dieß als ein von den Lehrern Anerkanntes voraussetzt, er sey κοινωνία des Bluts Christi. Hier ist nun vor Allem unzweifelhaft, daß das Blut Christi das am Kreuze vergossene ist, worin der neue Bund beruht (11, 25). In einem andern Sinne kommt αἷμα Χριστοῦ bei Paulus nirgends vor, und die Erklärung: Blutsverwandtschaft, Geschlecht (nach homerischem Sprachgebrauche) entbehrt alles sichern Grundes a). Die κοινωνία dieses

a) Auf eine scheinbare Weise spricht der Zusammenhang dafür, sofern in V. 17 σῶμα den Gemeinde-Organismus bezeichnet, und hieraus geschlossen werden könnte, daß in V. 16 τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ gleichfalls die Gemeinde sey, und somit auch das parallele αἷμα τοῦ Χριστοῦ das Geschlecht Christi. So wäre der Sinn: „Der Kelch ist (stellt dar) die Gemeinschaft des Geblüts (Geschlechts) Christi, das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi. Weil es ein Brod ist, so sind wir, die Vielen, ein Leib; denn allesammt haben wir Theil an dem einen Brode." Dieser auf den ersten Blick so ansprechende Zusammenhang entscheidet nicht gegen den constanten Gebrauch des αἷμα Χριστοῦ bei Paulus, wozu noch kommt, daß der

Bluts aber ist entweder Theilnahme daran oder Mittheilung desselben. (An sich zwar könnte es auch heißen eine im Blute Christi wurzelnde Gemeinschaft, aber dieß ist weder dem Conterte gemäß, noch will es recht zum Subjecte des Satzes passen.) Dem gewöhnlicheren paulinischen Gebrauche von *κοινωνία* ist das Erstere entsprechender, aber auch die transitive Bedeutung kommt bei ihm vor (Röm. 15, 26). — Geht man von jenem aus, so hat der Satz etwas sehr Auffallendes, und man ist sehr geneigt, dem *ἐστὶν* den tropischen Sinn zu geben: der Kelch bedeutet die Theilnahme am Blute Christi. Aber auf diese Art das Abstractum „Theilnahme" mit dem Concretum „Kelch" in Beziehung zu setzen, geht nicht, und wir sind wohl genöthigt in *κοινωνία* eine Metonymie anzunehmen, daß es das medium oder die vermittelnde Ursache der Theilnahme bezeichne. Hiefür könnte man als Analogien Joh. 11, 25 (*ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*) und Röm. 7, 13 (*τὸ ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος*) anführen. Aber leichter und sicherer scheint es doch, von der transitiven Bedeutung auszugehen, wobei der Sinn herauskömmt: der Kelch ist eine Mittheilung des Bluts Christi, d. h. er theilt dasselbe mit; und wir gewinnen sofort denselben Sinn, wie bei der intransitiven Bedeutung: er vermittelt die Theilnahme am Blute Christi; und dieß ist denn eben die *εὐλογία*, die der Kelch spendet. Hier ist nun freilich mehr als eine Theorie in Betreff des Wie?

Context nicht auf Hervorhebung der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, sondern der Gemeinschaft mit Christo hinführt. V. 17 kann sonach nicht als wesentliches Glied der Argumentation betrachtet werden, sondern ist eine logische Parenthese, eine beiläufige Bemerkung, welche sich dem Apostel bei der Erwägung der Abendmahlsfeier im Blick auf die Gespaltenheit der korinthischen Gemeinde aufdrängte, hier um so bedeutsamer, da dieses Bewußtseyn der Einheit auch einen mächtigen Bestimmungsgrund zur Schonung der Schwächeren enthält.

und Wiefern? möglich, aber das Verhältniß der Immanenz und Einheit, welches die lutherische Theorie setzt, ist doch wohl die einfachste und richtigste Bestimmung, wodurch der Ausdruck Segenskelch und der Satz, daß dieser Christi Blut mittheile, und die Andeutungen 11, 27. 29 die genügendste Erklärung erhalten. Aber auch das Recht der reformirten Lehrweise ist in unserer Stelle insofern gewahrt, als diese Bedeutung und Macht des ποτήριον auf das εὐλογεῖν, einen Act der Gemeinde oder des in ihr wohnenden Geistes und Glaubens, zurückgeführt oder dieses als Voraussetzung derselben bezeichnet wird, so daß alle Realität der Mittheilung als eine im Geiste und Glauben beruhende erscheint.

So hat der Apostel hier, wo er die Sache nur gelegentlich berührt, eine weitgreifende Erklärung von sich gegeben, in welcher das Wort der Lösung für den Streit der Theorien und eine authentisch-apostolische Interpretation der Einsetzungsworte niedergelegt ist, so daß wir auch in diesen mehr finden dürfen, als die nächste oberflächliche Betrachtung darbietet. Das kirchliche Bewußtseyn nun hat nach 800jährigem Genusse des Abendmahlsegens und einzelnen Privatversuchen, darüber zu einer theoretischen Verständigung zu kommen (Gregor von Nyssa), zuerst auf eine kühne und schroffe Weise den Glauben an die Wahrheit der Stiftungsworte kund gegeben, indem es, die irdische Substantialität der sichtbaren Elemente negirend, nur von Christi Leib und Blut als der Substanz des Mahls des Herrn wissen wollte (Paschasius Radbertus). Diese Glaubenskühnheit, welche über die empirische Wirklichkeit sich in überschwenglichem Fluge erhob, schlug aber in ihr Gegentheil, in rohe Aeußerlichkeit, um und bedurfte sofort eines Correctivs, das ihr in der Ratramnus-Berengar'schen Richtung wurde. Zur höheren Entwicklung des kirchlichen Bewußtseyns gehörte es aber, daß einestheils mit Negirung

jener Negation die Wahrheit derselben, die Realität des Leibs und Bluts Christi im Mahle des Herrn, auf eine positive, die Einheit wie den Unterschied anerkennende Weise festgestellt, anderntheils das Vermitteltseyn des μυστήριον durch den Geist und Glauben bestimmt geltend gemacht wurde. So erst ist dem Schriftworte sein ganzes Recht geworden, und wir erkennen ebenso das ursprüngliche Befaßtseyn der Momente des Dogma im Worte, wie die Entfaltung des Worts im Dogma; die Schrift wird uns klar vermittelst der geschichtlichen Entwicklung, und für diese zeigt uns der Geist den rechten Maßstab in der Schrift. Diese, und zwar hier die Einsetzungsworte, faßte das kirchliche Bewußtseyn zuerst in der unmittelbarsten Wörtlichkeit; das Absurde der Consequenzen dieser Auffassung trieb zur entgegengesetzten tropisch-symbolischen; die Wahrheit von beiden in einem Dritten, schon durch das apostolische Wort Vorgezeichneten, zu finden, war das Ringen des kirchlichen Geistes; und dieses Dritte ist die Anerkennung der Realität oder reellen Gegenwart des versöhnenden Lebens Christi als einer geistig vermittelten.— Darin liegt die wahre Einigung der Parteien, die aber so lange unmöglich ist, als der sogenannte Katholicismus seinen römischen Charakter äußerlicher Vermittelung festhält, das Lutherthum seine Hinneigung nach der Seite äußerer Objectivität nicht ganz überwunden hat und der Calvinismus seine Neigung zum Spiritualismus und seine schroffe, auch im Prädestinationismus hervortretende Sonderungstendenz nicht völlig losgeworden ist. Denn je tiefer wir der Sache nachgehen, desto mehr werden wir zu der Einsicht gelangen, daß die Ansicht vom Abendmahle mit der ganzen Anschauungsweise der christlichen Parteien wie einzelner Denker zusammenhängt, und daß sonach die volle Einigung in diesem Punkte mit der anderweitigen Ausgleichung der Denkweisen, oder mit der nur allmählich und durch viel Kampf der Gegensätze zu verwirklichenden

Harmonie der Geister im Großen und Ganzen gleichen Schritt halten muß. Ein solcher Entwurf der Concordie, wie hier vorgelegt worden, kann nichts weiter seyn wollen als ein schwacher Privatversuch, dem theologischen Publicum zur weiteren Prüfung vorgehalten, zunächst als eine Probe, wie das Schriftwort und die Entwicklung des Dogma einander gegenseitig Licht geben können.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung erhellt zugleich, worauf die wahre Union hinstrebt: nicht auf Verwischung der bisherigen Gegensätze, sondern auf Ineinsbildung des Wahren darin, indem man ausgeht von ebenso offener Anerkennung der Wahrheit auf verschiedenen Seiten, als der noch auszugleichenden Differenz, die aber nur durch fortgehende Geistesarbeit in der Liebe und Wahrheit ausgeglichen werden mag.

4. Geistesgaben. 1 Kor. 12—14.

Zu den schwierigeren Punkten dieses großartigen Briefs, in welchem der Zustand der apostolischen Gemeinden auf eine so vielseitige Weise, wie sonst nirgends, geschildert und angedeutet wird, gehört anerkanntermaßen dasjenige, was der Apostel von den Charismen, insbesondere von dem Charisma des γλώσσαις λαλεῖν sagt. Die Schwierigkeit des Verständnisses beruht hier vornehmlich darin, daß wir hier eine den Anfängen des Christenthums eigenthümliche, durch den ersten Eintritt desselben in die Welt bedingte Wirkungsweise des Geistes vor uns haben, welche in dem Maße aus dem Leben der Gemeinden und eben damit aus dem Bewußtseyn sich verlor, als das in der Menschheit nun festgewurzelte Christenthum sich der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten auf dem Wege allmählicher organischer Aneignung bemächtigte. Das menschliche Leben in allen seinen Beziehungen vom ungöttlichen Princip und dessen intellectuell-moralischen wie physischen Wirkungen zu befreien und mit göttlichem Leben zu durchdringen,

das ist die Aufgabe des Christenthums in allen Stadien seiner Entwicklung in der Menschheit, der eigenthümliche Charakter des Christenthums aber ist, daß dieß in der Form des Wunders geschieht. Wir haben hier die Anfänge einer neuen höhern Lebensstufe vor uns, deren wesentlicher Charakter Aufhebung der Schranken und Gebrechen der durch Sünde getrübten Entwicklung und positive Weiterbildung der Menschheit nach allen Seiten hin ist. Das christliche Princip beurkundete nun zuvörderst seine Neuheit und Ursprünglichkeit wie seine Erneuerungsmacht und seine Bestimmung, alle Bande der Sünde, des Irrthums und des Verderbnisses aller Art zu lösen, durch Wirkungen, deren Ableitung aus dem alten Naturprincip und dessen Vermögen unmöglich war. Zu diesen Wirkungen befähigte es zunächst innerlich. Es schuf eine mannichfaltige Tüchtigkeit zu Thätigkeitsäußerungen, die jene Bestimmung zu offenbaren und zu verwirklichen geeignet waren; und diese so gewordene Tüchtigkeit ist das χάρισμα, eine Wirkung der göttlichen χάρις, der in Christo offenbar gewordenen erlösenden Liebe Gottes. Als innere Tüchtigkeit wird aber dieses auf den h. Geist, das die Erlösung mit ihren Wirkungen innerlich realisirende göttliche Princip, zurückgeführt (12, 4), wogegen die Aemter (διακονίαι), in welchen die geordneten Wirkungskreise der Charismen sich darstellen, auf den Herrn der Gemeinde (V. 5), die ἐνεργήματα, d. h. die Kraftäußerungen oder Thätigkeiten, worin die wirkliche Ausübung jener Tüchtigkeiten zu Tage kommt, auf Gott als den Urgrund aller Kraft und Kraftäußerung bezogen werden (V. 6). Einestheils in der Einheit dieses Princips (V. 11), anderntheils in der Einheit des Zwecks (V. 7) beruht die Harmonie in dieser Mannichfaltigkeit; und entsprechend dem ganzen Leben der Gemeinde, greifen die Charismen organisch ineinander (V. 12 ff.) — Die Mannichfaltigkeit der Charismen, die 12, 8—10. 28 aufgezählt werden, hat man nun auch logisch

zu ordnen versucht, woraus verschiedene Eintheilungen hervorgegangen sind. Sieht man auf ihre Causalität und ihr Verhältniß zum gewöhnlichen Lebensverlauf und somit auf ihre Begreiflichkeit oder Verständlichkeit für uns, welche im Allgemeinen darin beruht, daß unter uns noch Analoges vorkommt, oder daß sie Anfänge uns bekannter Fähigkeiten der vom christlichen Princip ergriffenen Menschheit sind, so ist man versucht, zweierlei Arten von Charismen anzunehmen: solche, die im ordentlichen Verlaufe der christlichen Entwicklung sich fortwährend uns darstellen, und solche, die außerhalb desselben liegen, und zwar in den Anfängen des Christenthums häufig sind, aber in der Folge mehr und mehr zurücktreten und etwa nur noch auf eine sporadische und untergeordnete Weise zum Vorscheine kommen. Dieß wären denn ordentliche und außerordentliche Geistesgaben, und man könnte jene auch natürliche, diese übernatürliche nennen, sofern in jenen constante Fähigkeiten der menschlichen Natur hervortreten, denen das christliche Princip nur eine neue und höhere Richtung für den Dienst des Reichs Gottes gegeben, auf die es jedenfalls, wenn es auch — zufälligerweise — die erste Anregung zu ihrer Entwicklung gab, nur umbildend, heiligend wirkte, in diesen dagegen die menschliche Natur mit Kräften oder Fähigkeiten ausgerüstet wurde, die nicht in ihr selbst oder ihrer natürlichen Entwicklung liegen, sondern durch eine unmittelbare schöpferische Thätigkeit göttlicher Kraft in ihr hervorgerufen werden. Zur ersteren Classe würden nun z. B. die *γνῶσις* und *σοφία* 12, 8, und die *διδάσκαλοι, κυβερνήσεις, ἀντιλήψεις* (eigentlich die diesen Thätigkeiten zu Grunde liegenden Tüchtigkeiten) V. 28 gehören, zur zweiten dagegen die übrigen V. 9 f. genannten Charismen. — Aber diese Eintheilung läßt sich durchaus nicht festhalten. Denn alle Charismen haben den Charakter des Wunderbaren; der Begriff dieser urchristlichen Tüchtigkeiten schließt das in

sich, daß sie nicht in der natürlichen Entwicklung liegen, sondern durch das göttliche Lebensprincip, das πνεῦμα ἅγιον, neu hervorgerufen werden, wie denn auch der Apostel 12, 11 ausdrücklich sagt: „alles dieses wirkt der eine und selbige Geist". Waren auch vorher analoge Tüchtigkeiten vorhanden: als christliche, in welchen sich der h. Geist manifestirte, und welche zur Förderung des Gemeindelebens sich eigneten, waren sie ein Neues; andererseits aber ist auch wohl anzunehmen, daß der Geist, der einem Jeden besonders zutheilt, wie er will, dabei nicht willkürlich verfahren, sondern zu jedem χάρισμα Solche auserſehen habe, die durch ihre natürliche Anlage gerade hierzu prädisponirt waren a). Der Geist war es, der z. B. Gläubige zu Vorträgen befähigte, die durch Zweckmäßigkeit der Darstellungsweise, treffende Berücksichtigung der mancherlei Bedürfnisse der Zuhörer und darin beruhende Beredtsamkeit oder Kunst sich auszeichneten (λόγος σοφίας); der Geist machte Andere tüchtig zu Vorträgen, worin eine tiefere Einsicht in das Wesen der christlichen Wahrheit und in ihren Zusammenhang mit dem vorchristlichen Gebiete, besonders der alttestamentlichen Oekonomie, namentlich durch Ausmittelung der Typen und Weissagungen, oder des ganzen Vorgezeichnetseyns des Neuen im Alten, sich kundgab (λόγος γνώσεως). In beiden ist eine göttliche Erhebung und Stärkung des Denk- und Sprachvermögens anzuerkennen, was jedoch die freie Selbstbewegung nicht aus-, sondern als Folge in sich schließt. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Charismen, die zur ersteren Classe gerechnet werden möchten, und es ist eine ganz unrichtige Ansicht Rückert's, wenn er (zu 14, 6) das διδάσκειν, die Tüchtigkeit zu einer ruhig-verständigen Darlegung der

a) Das καθὼς βούλεται soll nur die Vorstellung eigenmächtigen oder verdienstlichen Ansichbringens der Charismen von Seiten der Menschen beseitigen.

christlichen Wahrheit, als etwas durchaus Menschliches betrachtet und nur das γλώσσαις λαλεῖν und προφητεύειν unter den Einfluß des göttlichen Geistes stellt. Der Unterschied kann in dieser Beziehung nur ein relativer seyn, indem die menschliche Selbstthätigkeit als eine hier mehr, dort weniger hervortretende zu denken ist. — Die Tüchtigkeit zu Hülfleistungen aber, zu christlicher Fürsorge für Arme, Kranke u. dgl. (ἀντιλήψεις) und die Fähigkeit, Gemeinden oder kleinere Kreise darin zu leiten (κυβερνήσεις) konnte Einer nur haben in Kraft der christlichen Erneuerung und vermöge des Bestimmtseyns seiner natürlichen Disposition für solche Functionen durch den h. Geist. Das χάρισμα ist also durchaus eine Tüchtigkeit zum Wirken für das Reich Gottes in einer gewissen Beziehung, welche als solche Werk der Gnade oder vom h. Geiste hervorgebracht ist. — Auf der andern Seite aber hat der Geist die Tüchtigkeit, den allmächtigen Willen Gottes zur Vollbringung hoher Kraftthaten zu erfassen (πίστις, 13, 2), wohl nur in willenskräftigen Menschen hervorgerufen. Gleiches gilt von der hiermit zusammenhängenden Befähigung zu Heilungen und zu andern Erweisungen der Macht des Geistes über die Natur (12, 9 f.); so wie auch die Fähigkeit, Verborgenes, sey es nun Zukünftiges, besonders Entwicklungen des Reichs Gottes, oder geheime Gedanken und Gesinnungen Anderer, zu schauen und in feurig-begeisterter Rede kundzuthun (προφητεία), wohl poetisch-divinatorischen Naturen, das Vermögen aber, zu erkennen und darzuthun, ob der angeblich auf Geistesantrieb Redende vom göttlichen oder von einem andern Geiste getrieben sey, oder ob die Reden des vom Geiste Gottes Angeregten durchgängig aus dieser reinen Quelle kommen, ob nicht Erzeugnisse ungöttlicher Anregungen und Eingebungen eingemischt seyen (διάκρισις πνευμάτων), scharfsinnigen Menschen verliehen wurde. Dieselbe Voraussetzung wird auch von dem γλώσσαις λαλεῖν und der ἑρ-

μηνεία γλωσσῶν gelten, obwohl wir das Wesen dieser Fähigkeiten hier noch unbestimmt lassen müssen.

Der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder wie man dieß sonst ausdrücken mag, läßt sich also nicht recht durchführen. — Und wenn wir nicht die sporadisch vorkommenden außerordentlichen Gaben der Weissagung, der Heilung u. a. als die wahren Fortsetzungen der urchristlichen Charismen anzusehen haben, wenn vielmehr die Charismen die wunderbaren Anfänge christlicher Tüchtigkeiten sind, welche hernach in dem mannichfaltigen Wissen und Können der christlichwerdenden Menschheit als natürlich-vermittelte und organisirte sich darstellen a), so fällt auch der Unterschied des Ordentlichen und Außerordentlichen hinweg. Alles dieses ist von vorne herein außerordentlich, aus der vorhandenen Ordnung herausgehend, Element einer neuen Ordnung des Lebens,

a) Hierin ist die höchste Aufgabe des mannichfachen Wissens und Könnens ausgesprochen, deren Lösung freilich nicht in allen Gebieten mit gleicher Klarheit vollbracht wird. Wie wenig Bewußtseyn hierüber ist z. B. im Gebiete der Heilkunde. Die Versuche aber, dieses Bewußtseyn hervorzurufen, sind mitunter so wenig vermittelt und haben so sehr den Charakter des Voreiligen und Einseitigen, daß man sich nicht wohl darauf berufen kann. Daraus folgt jedoch gar nichts gegen die Richtigkeit der ganzen Behauptung, welche weiter auszuführen aber hier nicht der Ort ist und auch Sachkundigeren überlassen werden muß. Nur so viel möchten wir im Allgemeinen noch bemerken, daß die Schöpfungsökonomie mit allen darin liegenden Kräften gerade auch, insofern als sie im menschlichen Wissen und Können sich reflectirt, der Erlösungsökonomie dienstbar werden muß, wenn Christo alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und daß das Christenthum, wie es im Ganzen die Menschheit umwandelt und auf eine höhere Lebensstufe erhebt, so auch der einzelnen Gebiete des Wissens und Könnens sich mehr und mehr bemächtigen soll, so daß Alles, in welchem Sinne es auch betrieben und gefördert werden mag, zuletzt der Erlösungsökonomie dienen und als ein Glied des Organismus der christlichen Menschheit erscheinen muß.

fortan aber wird es nun ein ordentliches, ein Bestandtheil der sich ihrem inwohnenden Gesetze gemäß entwickelnden christlichen Ordnung des Menschenlebens. — Ein sicherer Eintheilungsgrund scheint sich aus dem psychologischen Substrate der Charismen zu ergeben, wonach die einen auf die Vernunft oder das höchste Erkenntnißvermögen (σοφία, γνῶσις), andere auf den Willen (die πίστις und die daran sich schließenden), andere auf die Phantasie und das intuitive Vermögen und das Gefühl (προφητεία, γλώσσαις λαλεῖν), andere endlich (διάκρισις πνευμάτων, ἑρμηνεία γλωσσῶν) auf den Verstand sich beziehen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß hierin eine gewisse Wahrheit ist, aber einen zureichenden Eintheilungsgrund möchten wir nicht darin finden, da man doch höchstens nur an ein Vorherrschen des Einen oder Andern denken kann, abgesehen von den Bedenken, die sich diesen Bestimmungen im Einzelnen entgegenstellen dürften. — Auf eine sehr ansprechende Art verbindet Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I, 167 ff.) eine Art psychologischer Eintheilung mit einer teleologischen, von der Bestimmung der Charismen hergenommen, und zwar so, daß jene dieser subordinirt ist. So unterscheidet er denn Charismen, welche sich auf die Erbauung der Gemeinde durch das Wort, und solche, welche sich auf die Förderung des Reichs Gottes durch andere Arten der äußerlichen Thätigkeit beziehen. Die ersteren unterscheidet er dann weiter nach der Art und Weise, wie sich die entwickelte geistige Selbstthätigkeit in Beziehung auf die verschiedenen Seelenkräfte und deren Verrichtungen zu der Einwirkung des göttlichen Geistes verhielt, je nachdem das Unmittelbare der Begeisterung in dem höhern Selbstbewußtseyn vorwaltete und das niedere zeitliche, den Zusammenhang der Seele mit der Außenwelt vermittelnde Selbstbewußtseyn mehr zurücktrat, oder das von dem göttlichen Geiste Mitgetheilte unter dem

harmonischen Zusammenwirken aller Seelenkräfte aufgenommen und die mitwirkende besonnene Verstandesthätigkeit entwickelt und verarbeitet wurde (διδασκαλία — σοφία — γνῶσις, Vorherrschen des begrifflichen Vermögens; προφητεία — ἀποκάλυψις, Vorherrschen der Gefühlsrichtung und des intuitiven Vermögens; γλώσσαις λαλεῖν, Vorwalten des gesteigerten Gottesbewußtseyns allein mit gänzlichem Zurücktreten des Weltbewußtseyns). — An diese Unterscheidung knüpft er noch eine andere durch das Vorherrschen des schöpferischen oder receptiven und kritischen Vermögens bestimmte, und bezeichnet als Charismen der letzteren Art die ἑρμηνεία γλωσσῶν und die διάκρισις πνευμάτων. — Die zweite Hauptclasse aber theilt er wiederum in solche, bei welchen die den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß entwickelte rein menschliche Thätigkeit als eine von dem göttlichen Lebensprincipe beseelte wirkt (κυβέρνησις und ἀντίληψις oder διακονία, analog der διδασκαλία), und in solche, bei welchen jene Entwicklung mehr zurück- und das unmittelbar Göttliche mehr hervortritt (πίστις mit den dazu gehörigen besondern Charismen, analog dem προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν). — Dieser Versuch, dem Olshausen sich anschließt, ist unstreitig der beste unter den vorhandenen, aber er leidet an einer Unbestimmtheit, der durch das von einem Andern gefertigte Inhaltsverzeichniß keineswegs recht abgeholfen wird, da dieses mit offenbarer Willkür die nach dem Texte an die erste sich anschließende zweite Unterabtheilung der ersten Hauptclasse jener überordnet, wodurch nun freilich ein Mangel der neander'schen Exposition gehoben wird, als welche ungewiß läßt, welches die Charismen seyen, in denen das schöpferische Vermögen vorherrscht. Mit ähnlicher Willkür ist im Inhaltsverzeichniß eine zweite Unbestimmtheit des Textes beseitigt, wonach nicht recht klar werden will, ob die προφητεία auf die Seite der διδασκαλία oder des γλώσσαις λαλεῖν zu

stellen sey oder auch eine mittlere Stelle einnehme, wie denn von einer Abstufung die Rede ist, was der Verfertiger des Inhaltsverzeichnisses nicht gehörig beachtet hat.

Wir möchten nun zwar wegen solcher kleiner Mängel dem Werthe dieses Eintheilungsversuches nicht zu nahe treten, aber es dürfte doch auch hierdurch das Urtheil, dessen wir uns nicht erwehren können, bestätigt werden, daß ein solcher Versuch, je mehr er ins Einzelne eingeht, desto schwieriger und bedenklicher werden muß. Soll aber der Versuch gemacht werden, wozu allerdings unser Trieb nach logischer Gliederung eines vorliegenden Mannichfaltigen uns immer wieder hinführt, so scheint das Einfachste und der Sache Gemäßeste das zu seyn, daß wir die Charismen in solche eintheilen, welche die erlösende und bildende Kraft des christlichen Geistes im Gebiete der Vorstellung und des Gedankens oder der Erkenntniß, und in solche, welche diese Kraft im Bereiche des realen Lebens bewähren sollten. In die erstere Classe gehören diejenigen, welche Olshausen — nicht ganz passend — Charismen des Worts, in die zweite diejenigen, welche er Charismen der That nennt. Daß Beides wieder ineinandergreift oder in Wechselwirkung steht und der Unterschied nur ein relativer ist, das bringt der organische und einheitliche Charakter des Menschenlebens mit sich. Durch die Charismen der zweiten Classe, die man kurzweg die praktischen nennen könnte, und deren Basis die christlich-religiöse Willenskräftigkeit, die πίστις war, sollte physische und ethische Lebenshemmung entfernt, physische und ethische Lebensförderung erzielt werden. Durch die der ersten Classe aber sollte das christliche Denken und Sinnen von Umnebelung der Vorurtheile und Irrthümer zu höherer Freiheit und Klarheit erhoben werden. Darin beruhte der Werth der Charismen für das Gemeindeleben. Ihr Besitz gab aber an sich keinen persönlichen sittlichen Werth. Denn jedes Charisma setzte nur eine partielle

Disposition im Menschen voraus, die vom christlichen Princip assimilirt und für die Förderung des Zwecks des Christenthums ausgebildet wurde. Dieß schloß nicht nothwendig ein totales Ergriffenseyn von Gott und eine lautere Herzenshingabe an ihn in sich, oder es konnte Einer dabei immer noch lieblos seyn. Ohne Liebe aber, ohne reines, alles Selbstgesuch ausschließendes Wohlwollen, dieses Leben Gottes im Herzen des an Christum Gläubigen, diese Wirkung der Liebe Gottes in Christo, ohne Liebe zu den Brüdern, welche die zu Gott wesentlich einschließt, da sie nur die Richtung der dankbaren Liebe gegen Gott auf die Miterlösten und Mitgeliebten und die Darstellung der Liebe Gottes selbst im menschlichen Leben ist, ohne diese Liebe geben nach K. 13 auch die ausgezeichnetsten Gaben keinen Werth und helfen auch dem Besitzer nichts, Liebe aber und Anwendung der Gaben — seyen sie auch noch so gering — in Liebe, das ist nach 12, 31 besser, als Streben nach den höchsten Gaben. In dieser Selbstentäußerung und Hingabe der Persönlichkeit an eine andere, die nun nicht mehr eine fremde ist, in dieser Gesinnung, welche die Einwohnung des göttlichen Wesens selbst im Menschenherzen ist, beruht der absolute und ewige Werth des Menschen. Und in dem Maße, als sie kräftig waltet, greifen auch die mannichfaltigen christlichen Tüchtigkeiten auf eine wahrhaft gedeihliche Weise in einander, so daß sie auch dasjenige ist, wodurch das Gemeindeleben frei und lieblich sich entfaltet und zu immer höherer Vollkommenheit sich erhebt.

Unter den mancherlei Charismen aber war in Korinth dasjenige vornehmlich hoch geschätzt, welches der Apostel durch γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet, und der Hauptzweck seiner ganzen Auseinandersetzung scheint von vorne herein darauf zu gehen, dieser mit hellenischer Eitelkeit zusammenhängenden Ueberschätzung entgegenzuarbeiten. Zwar möchten wir nicht — wenigstens nicht mit Zuver=

sicht — behaupten, daß 12, 1 bei πνευματικῶν — sey es nun masc. oder neutrum — an das γλώσσαις λαλεῖν selbst zu denken sey, und finden diesen Gebrauch des Worts, der allerdings, eben in Folge jener Ueberschätzung, in Korinth stattfinden und auch von Paulus anbequemungsweise adoptirt werden konnte, in Kap. 14, 1. 37 jedenfalls nicht sicher begründet, aber die Art, wie er in Kap. 14 von der ganzen Sache handelt, und Kap. 13, 1 das γλώσσαις λαλεῖν voranstellt, läßt auch auf Kap. 12 zurückschließen. Schon in den einleitenden Sätzen (V. 2 f.) scheint der Apostel jene Ueberschätzung im Auge zu haben. Der Zusammenhang derselben ist wohl so zu fassen: Da ihr euch, wie ihr wohl wißt, als Heiden blindlings zur Anbetung stummer Götzen hinführen ließt, so gebe ich, damit ihr nicht abermals zu einer blinden Verehrung (einer auffallenden, glänzenden, aber für euch gleichsam sprachlosen, weil unverständlichen Erscheinung) euch hinreißen lasset, euch als Kennzeichen des Redens im Geiste das an, „daß Einer Jesum als Herrn bekennt" a). Der Nachdruck liegt auf der zweiten Hälfte des V. 3. Er will hier sofort alles zur Verherrlichung Jesu dienende oder darauf abzweckende Reden als ein solches bezeichnen, dessen Grund das πνεῦμα ἅγιον sei, und dadurch der einseitigen Ueberschätzung einer besondern Form des λαλεῖν ἐν πνεύματι, des γλώσσαις λαλεῖν, vorbeugen. Der Sinn dieses Verses ist: wie kein im Geiste Gottes Redender Jesum verwünscht, so preist ihn Keiner, ohne vom h. Geiste erleuchtet und getrieben zu seyn. — Durch die Hervorhebung der Einheit in der Mannichfaltigkeit wird sodann die wesentliche Gleichsetzung aller Charismen angedeutet; indem er aber hierauf das συμφέρον als Zweck oder Maßstab

a) Bei der Art, wie Rückert den Zusammenhang zwischen V. 2 und V. 3 bestimmt, ist 1) das διὸ nicht gehörig beachtet, 2) in V. 2 etwas hineingelegt, was nicht bestimmt darin liegt (die Vorstellung einer fremden dunkeln Gewalt, die sie getrieben).

der Mittheilung bezeichnet, wird wohl schon darauf hingewiesen, daß das γλώσσαις λαλεῖν eher andern nachstehe als vorgehe; und auf eine bedeutungsvolle Art weist er diesem Charisma in V. 10 und V. 28. 30 die unterste Stelle an (die ἑρμηνεία ist ja nur eine ergänzende Gabe). — Ausdrücklich aber zeigt er in K. 14 den untergeordneten Werth derselben in Vergleichung zunächst mit der Prophetie. — Immer unabweislicher aber drängt sich hier die Frage auf, was er unter dem γλώσσαις λαλεῖν verstehe?

Auf eine merkwürdige Weise treffen hier die neuesten exegetischen Untersuchungen mit der altherkömmlichen Ansicht zusammen, indem sowohl Rückert (in der zweiten Beilage zu seinem Commentare), als Bäumlein (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs B. 6. H. 2) an ein Reden in fremden Sprachen gedacht wissen wollen a). Der erstere nur mit der, wie es uns scheint, grundlosen Nebenansicht, daß Paulus keine genaue Vorstellung von den korinthischen Zuständen gehabt habe. — Es ist aber wohl zu unterscheiden zwischen der innern Seite des Charisma oder dem psychischen Zustande des γλώσσαις λαλῶν und zwischen der Erscheinungsform desselben. In der Bestimmung des ersteren hat die neuere Forschung fast durchaus der alten Ansicht sich entschlagen, während in Ansehung des zweiten bis auf den heutigen Tag Streit ist. Und gewiß haben in der ersteren Hinsicht die Alten

a) Auch der Rec. des billroth'schen Commentars in den berl. Jahrb. (1833. Aug.), Matthies, faßt das γλώσσαις λαλεῖν als ein aus verschiedenen fremdartigen, vielleicht etwas modificirten, Sprachbestandtheilen zusammengesetztes begeistertes Reden, welches sich bald vorzüglich einer einzelnen, bald mehreren fremden Sprachen anschloß, je nachdem dem Redenden mehr oder weniger fremde Sprachelemente bekannt und während seiner durch den göttlichen Geist gehobenen Gemüthsstimmung in lebendiger Erinnerung waren.

das Rechte verfehlt, während es in der andern Beziehung sehr in Frage steht, ob sie nicht mehr Recht haben, als alle diejenigen, welche, die herkömmliche Ansicht bekämpfend, diese und jene andern Vermuthungen aufgestellt haben. — Was nun das Erstere betrifft, so dachten sich die älteren Theologen den Zustand des γλώσσαις λαλῶν als den Zustand voller Besonnenheit. Aber bei dieser Voraussetzung wird es unbegreiflich, warum der kraft göttlicher Geisteswirkung in fremder Sprache Redende nicht auch immer im Stande gewesen seyn sollte, den Inhalt jener Rede hernach in die Allen verständliche, ihm selbst geläufige Sprache zu übertragen (ἑρμηνεύειν). Auch sagt der Apostel ausdrücklich (14, 2), daß es ein Reden mit dem πνεῦμα oder durch das πνεῦμα gewesen, ein Reden, dessen Grund der Geist oder das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Innerlichkeit war, wobei also eine völlige Einkehr ins Innere und ein Beharren in den unmittelbaren Geistesregungen stattfand, so daß die innern Bewegungen nicht auf die Außenwelt und auf Anderer Fähigkeit und Bedürfniß bezogen wurden. Daß dieß seine Meinung sey, erhellt besonders aus V. 14, wo er τὸ πνεῦμά μου als Subject des προσεύχεσθαι und ὁ νοῦς μου einander entgegensetzt. Denn daß hier τὸ πνεῦμά μου = τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοὶ sey, der Geist Gottes, sofern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet, wie Bleek u. A. behaupten, das können wir nicht zugeben, wenn wir gleich insoweit mit jenen einverstanden sind, daß hier der göttliche Geist das Princip der Erregtheit des Innersten des Menschen ist. Diesem aber in seiner unmittelbaren Erregtheit (dem πνεῦμα) steht hier entgegen der νοῦς, der Verstand, das Innere in seiner Vermittlung mit der Außenwelt, im Zustande der freien klaren Besonnenheit, wo man die innern Regungen in Beziehung bringt mit dem Bedürfniß und der Fassungskraft Anderer und so zu Gedanken erhebt, die auch für Andere klar und verständlich

sind a). — Wenn aber gleich das in sich gekehrte Subject mit dem objectiven Daseyn durch verständige Besinnung nicht vermittelt war, so erhellt doch aus 14, 28, daß der γλώσσαις λαλῶν nicht in einem bewußtlosen mantischen Zustande, sondern seiner selbst mächtig war, so daß er die innern Regungen zurückzuhalten vermochte. Es war also ein mittlerer Zustand zwischen dem der verständigen Besonnenheit und dem aller Besinnung und Selbstmacht ermangelnden Zustande, dergleichen die griechischen μάντεις, die Schamanen und ähnliche Erscheinungen des Heidenthums darbieten.

Wenn sonach den Neueren das Verdienst zuzuerkennen ist, die innere Seite dieses Charisma besser ins Licht gesetzt zu haben, so fragt es sich nun auch, ob ihrer Ansicht von der Erscheinungsform desselben ebenso entschieden der Vorzug vor der älteren gebühre oder nicht. Nach der älteren Ansicht ist γλῶσσα hier in der Bedeutung Sprache zu nehmen, und das γλώσσαις λαλεῖν ein zusammenhängendes Reden in fremden, nicht erlernten Sprachen. Das letztere Merkmal haben Neuere aufgegeben, wodurch denn das Ganze begreiflicher für uns wird. Und es würde auch dabei der Begriff des χάρισμα festgehalten und das Bedürfniß einer besondern göttlichen Befähigung des so Redenden zur ἑρμηνεία (V. 13) anerkannt werden können. Das χάρισμα würde dann darin bestanden haben, daß aus einer oder mehreren fremden, dem Redenden mehr oder weniger bekannten Sprachen ihm während jener tiefen Erregung des Gemüths das zu einem längeren oder kürzeren Gebet oder Gesang oder sonstigen Vortrag Erforderliche auf eine Weise wie sonst nie zu Gebote stand,

---

a) Im Wesentlichen richtig hat schon Bengel diesen Unterschied aufgefaßt. Nach ihm ist „spiritus = facultas animae, quam ea spiritus divini operationem suaviter patitur, mens = facultas animae foras progredientis et cum proximo agentis, attendentis ad obiecta extra se posita, res et personas alias."

so daß er in Sprachen, in welchen er sonst wohl gar nicht oder nur in dürftiger, gebrochener Weise sich aussprechen konnte, nun fließend (ungehemmt) zu reden im Stande war. War aber dieser ganze Vortrag nach Inhalt und Form durch die tiefe Erregtheit bedingt, so bedurfte er, um das Gesprochene mit verständiger Besinnung wieder in sich hervorzurufen und in der eigenen Landessprache allverständlich zu wiederholen, einer neuen göttlichen Befähigung. — Wie es sich aber auch mit diesem Merkmale verhalten möge — wir können dieß fürs Erste dahingestellt seyn lassen —, so fragt es sich nun, ob diese ganze Ansicht 1) mit den verschiedenen Modificationen der Bezeichnungsweise, 2) mit den Erklärungen und Andeutungen des Apostels über die Sache selbst wohl vereinbar sey oder nicht. — Gehen wir, was das Erstere betrifft, von dem gewöhnlichsten Ausdrucke, γλώσσαις λαλεῖν, aus, so kann dieser keineswegs für unpassend (bei jener Voraussetzung) gehalten werden, da der pluralis selbst eine Mehrheit oder Mannichfaltigkeit anzeigt, so daß man nicht einmal anzunehmen braucht, die ursprüngliche Bezeichnung sey gewesen ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις (Apg. 2, 4; Mark. 16, 17), wodurch das Fremde jener Sprachen, ihre Verschiedenheit von der gewohnten, oder ihre (relative) Neuheit, sofern die Redenden sich derselben vorher nicht bedient hatten, angezeigt würde. Die γένη γλωσσῶν aber sind nun die mancherlei Arten solcher Sprachen, indem der Eine in dieser, der Andere in jener Sprache redete, wodurch Abtheilungen des einen χάρισμα sich bildeten. Selbst der Ausdruck γλώσσῃ λαλεῖν läßt sich bei jener Voraussetzung wohl begreifen. Es ist natürlich hier nicht Bezeichnung des Redens in einer Sprache überhaupt; denn das findet ja überhaupt im menschlichen Reden Statt, sondern so viel als: reden in einer der mannichfaltigen Sprachen, in denen die γλώσσαις λαλοῦντες redeten. Da der Apostel an eine Gemeinde schreibt, die mit der Sache ver-

traut war und ohne Zweifel für diese bekannte und vielbesprochene Erscheinung sich einer kurzen Bezeichnung bediente, welche eben wegen dieses Sachverhalts Jedermann leicht verstehen konnte; so kann es nicht im mindesten auffallen, daß er sich so ausdrückt. Und wenn er auch vom Einzelnen sagt, er rede γλώσσαις, so liegt darin nichts Unangemessenes, da ja Einer und der Andere, namentlich er selbst, der in so vorzüglichem Maße Begabte (V. 18), wohl in mehr als einer Sprache redete, sey es nun zu verschiedenen Zeiten, oder so, daß er irgendwie Bestandtheile verschiedener Sprachen in einem und demselben Vortrage verband. Aber auch wenn dieß nicht stattgefunden hätte, würde diese Ausdrucksweise doch nicht verwerflich oder mit der in Frage stehenden Ansicht im Widerspruche seyn, da das Charisma im Allgemeinen so bezeichnet wurde, und diese Bezeichnung auch da beibehalten werden konnte, wo von einem einzelnen Inhaber desselben die Rede ist. Endlich paßt auch die Redensart: γλῶσσαν ἔχειν (V. 26) gar wohl zu jener Auffassungsweise. Es heißt: eine Sprache haben, d. h. tüchtig zum Vortrag in einer jener Sprachen seyn. — Jene Ansicht wird aber auch noch entschieden begünstigt durch Stellen wie 13, 1; 14, 21 f., wo ohne Zweifel von Sprachen die Rede ist, und wenn man auch die Uebersetzung „Zungen" zugeben wollte, doch diese als Organe fremder oder verschiedener Sprachen betrachtet werden müßten, so daß wieder derselbe Sinn herauskommen würde. — Fassen wir aber nun die weiteren Erklärungen des Apostels ins Auge, so scheinen sich mancherlei Bedenken gegen jene Auffassung zu erheben. Man könnte sagen, mit derselben sey nicht wohl vereinbar das „οὐδεὶς ἀκούει" 14, 2, da ja doch in einer Stadt wie Korinth leicht Solche in der Christenversammlung sich einfinden konnten, die jener fremden Sprache kundig waren. — Allein dieß waren Ausnahmen, auf die der Apostel, dem zunächst die Gemeindeversammlung

in ihrem gewöhnlichen Bestande am Herzen liegt, nicht Rücksicht nehmen kann und noch weniger muß. Daß aber unter den Einheimischen solche Kunde vorhanden gewesen, also auch wohl ordentliche Gemeindeglieder dieselbe hatten, oder doch sicher auf Zuhörer dieser Art zu rechnen war, das ist bei der Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters sehr unwahrscheinlich, da die Hellenen, deren Sprache die Welt- und Verkehrssprache war, um fremde Sprachen sich nicht bekümmerten. — „Wie kann aber", könnte man weiter fragen, „das γλώσσαις λαλεῖν ein Reden in verschiedenen Sprachen bezeichnen, da 14, 10 f. die Sprachenverschiedenheit zum Behufe der Erläuterung des über das γλώσσαις λαλεῖν Gesagten eingeführt wird"? Dieser Einwurf ist scheinbar, aber keineswegs entscheidend. Der Apostel konnte gar wohl sagen: Wie in dem gemeinen menschlichen Verkehre die Verschiedenheit der Sprachen ein Bestreben mit sich führe, das darin liegende Hinderniß des Verkehrs zu beseitigen, so müssen auch die Christen darauf bedacht seyn, jenes charismatische Reden in fremden Sprachen kein Hinderniß der Gemeinschaft und des durch verständliche Rede bedingten Gewinns für die Gemeinde werden zu lassen. Und das ist, genau betrachtet, der Sinn dieser Verse. — Man möchte aber endlich noch den Einwurf erheben: „Wie konnten Idioten a) und Nichtchristen, wenn sie in fremden Sprachen reden hörten, auf den Gedanken des Wahnsinns kommen (V. 23)"? — Dieß lag aber doch sehr nahe, wenn sie in einer Versammlung nichts als Vorträge in fremden Sprachen hörten, zumal wenn dieß mit den Anzeichen der mächtigsten Gemüths-

a) Darunter versteht man wohl am besten mit Olshausen Anfänger im Christenthume, Katechumenen, denen solche Erscheinungen neu und fremd waren, wenn man nicht etwa an Gemeindeglieder denken will, die durch kein solches Charisma zum Reden befähigt sind und daher bloß zuhören, sich bloß empfänglich verhalten können.



bewegung, mit heftigem Gebärdenspiel geschah, und wenn mehrere zugleich und durcheinander redeten. Hielten doch auch leichtfertige Leute die in fremden Sprachen redenden Jünger am Pfingstfeste für Betrunkene.

Mit den Ausdrücken und Aussagen des Apostels ist also jene Ansicht wohl vereinbar, und halten wir das fest, was aus 14, 14 f. sich ergibt, daß hier ein mächtiges Erregtseyn im tiefsten Lebensgrunde stattfand, wo die Reflexion sich des Inhalts der Erregungen nicht bemächtigen konnte, wo der Zusammenhang zwischen den innersten Empfindungen und dem gewöhnlichen Selbst- und Weltbewußtseyn unterbrochen war, so ist auch natürlich, daß dem so Redenden hernach der Inhalt der Rede nicht mehr gegenwärtig war, wie ja Aehnliches in Zuständen untergeordneter Art vorkömmt; und so war ein weiteres χάρισμα nöthig, um denselben in gemeinverständlicher Rede wieder vorzutragen.

Dem Ekstatischen dieses Zustandes entspricht nun auch diese Form seiner Erscheinung: das Reden in fremden Sprachen. Denn es ist hierin ein momentanes Hinausgerücktseyn aus dem eigenen gewohnten Gebiete des Redens in das fremde Sprachgebiet, eine momentane Eintauchung in die fremde Nationalität. Durch eine unmittelbare Geisteswirkung, welche im allgemeinen innern Lebensgrunde eine anderweitige individuelle Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseyns und seines Sprachausdrucks hervorbrachte, geschah hier, was durch selbstthätige Versenkung in eine fremde Volksthümlichkeit und Sprache immerfort in der Christenheit geschieht, indem man im Geiste und in der Weise eines andern Volks empfindet und denkt, redet und schreibt. In diesem Charisma aber prägt sich die Bestimmung des Christenthums aus, die in der Sprachenverschiedenheit dargestellte und dadurch befestigte Trennung innerhalb des Menschengeschlechts auf-

zuheben oder die dadurch geschehene Verneinung der Gemeinschaft zu negiren. Diese Hemmung wird hier als eine durch den Geist des Christenthums im innersten Lebensgrunde überwundene bezeichnet, sey es nun, daß ein und derselbe Christ in mehreren fremden Sprachen zu reden fähig war, oder der eine in dieser, der andere in einer andern a). Seine volle Bedeutung aber konnte das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν freilich nur mit einer Ergänzung, der ἑρμηνεία, haben, da hierdurch eben die Sonderung der Sprachen vollends als eine aufgehobene erschien. — Was nun aber dadurch gewirkt worden, das läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten nicht wohl mit Bestimmtheit sagen. Doch wird man unbedenklich annehmen dürfen, daß dadurch die universalistische Gesinnung in den lebendigen Christen befördert worden sey, wenn auch meist mehr auf unbewußtere Weise, als mittelst klarer Reflexion über das Wesen dieses Charisma. So war es denn gewiß nicht zwecklos und nicht ungeeignet zur Selbsterbauung der es Besitzenden und zum einsamen Gebete. Ein inniges Gefühl des Aufgehobenseyns einer große Theile der Menschheit trennenden Schranke wurde dadurch hervorgerufen und genährt. Mißbrauch aber, wie in Korinth, konnte wie bei allen Charismen, so auch bei diesem stattfinden, was seinem Werthe und seiner Bedeutung nicht im geringsten Eintrag thut. Bei dem Ekstatischen und daher auch Vorübergehenden des ganzen Gemüthszustands, in welchem das γλώσσαις λαλεῖν beruhte, eignete es sich natürlich nicht dazu, den Aposteln die Nichtkenntniß fremder Sprachen in ihrer Lehrverkündigung zu ersetzen. Sie reichten ja auch hier zunächst fast überall mit dem Griechischen aus, und nirgends finden wir eine

a) Es versteht sich wohl von selbst, daß man hierbei nur an die Sprachen der damals bekannteren und im Gesichtskreise der jungen Christenheit liegenden Völker zu denken hat. Für die symbolische Darstellung reichten auch wenige Sprachen hin.

historische Spur, wodurch eine solche Voraussetzung bestätigt würde.

Daß aber das Reden in fremden Sprachen durch die leibliche Anwesenheit von Gliedern der Völker, in deren Sprache geredet wurde, bedingt gewesen, wie Olshausen annimmt, das paßt auf keinen Fall zu der paulinischen Exposition, in welcher vorausgesetzt wird, daß kein Verstehender anwesend ist (14, 2), weßhalb denn auch Olshausen in der korinthischen Gemeinde ein solches Reden gar nicht annimmt, sondern diese höchste Aeußerung des Charisma auf den Vorgang Apg. 2 beschränkt. Mit dieser ganzen Annahme aber würde man diese Wirkung des göttlichen Geistes noch unter die doch so viel tiefer stehenden, einem niedern, natürlichen Gebiete angehörigen Erscheinungen des Somnambulismus stellen, wo ja zu einem Rapporte die leibliche Gegenwart nicht durchaus erfordert wird.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die hierher gehörigen Stellen der Apostelgeschichte, so ist leicht einzusehen, daß die bisher vorgelegte Auffassung dieses Charisma besonders zu Apg. 2 sehr gut paßt a). Es liegt etwas höchst Angemessenes darin, daß der Geist bei der ersten Ausströmung seiner Kräfte, bei der Gründung der Gemeinde, welche die Menschheit umfassen sollte, eine symbolische Darstellung ihrer Besitznahme der verschiedenen Sprachgebiete gab. Und wenn auch Petrus, der ohne Zweifel selbst noch nicht zu bestimmtem Bewußtseyn der Bedeutung des Vorgangs gekommen war, dieses Reden in fremden Sprachen nicht ausdrücklich erwähnt, so blickt doch wohl die Wirkung dieser Thatsache auf sein Gemüth

a) An der Identität der Erscheinungen, die noch immer von Einzelnen bezweifelt oder geleugnet wird, können wir durchaus nicht zweifeln, schon weil der Pauliner Lukas den Vorgang Apg. 10, der offenbar dem K. 2 gleichgestellt wird, ebenso bezeichnet, wie Paulus die korinthische Erscheinung.

in dem aus dem prophetischen Worte angeführten ἐπὶ πᾶσαν σάρκα (V. 17) und in seinem τοῖς εἰς μακρὰν (V. 39) einigermaßen durch. Damit streitet das nicht, daß über den Universalismus des Christenthums noch weitere Belehrung nöthig war, wobei es sich ja aber auch mehr von der Art und Weise der Zulassung der Heiden, als von der Aufnahme selbst handelte. — Nur bei willkürlicher Abweichung vom Sprachgebrauche aber und Verkennung des Zusammenhangs kann man behaupten, daß Apg. 2, 8 διάλεκτος nicht die Sprache oder die nationelle Spracheigenthümlichkeit, sondern die Sprachweise als Ausdruck des Gemüths bezeichne. Die Relation V. 8 bis 12 aber ist doch wohl so zu verstehen, daß Anwesende aus verschiedenen Ländern, jeder seine Muttersprache aus der Menge der Lob singenden Jünger heraus vernahm, indem der eine in dieser, der andere in jener Sprache redete. In der Relation sind die einzelnen Aeußerungen unter Festhaltung der directen Rede so zusammengefaßt, daß der Schein entsteht, als hätte Jeder alle Redenden in den verschiedenen Sprachen reden gehört und sich hierüber geäußert. Der Spott Anderer — wer diese auch seyn mochten, Bürger von Jerusalem oder Andere — erklärt sich hinreichend aus ihrer Frivolität.

Die Richtigkeit derjenigen Erklärung, welche das γλώσσαις λαλεῖν auf die angegebene Weise verstanden wissen will, wird noch bestätigt durch die Unhaltbarkeit der übrigen Erklärungsversuche. Als längst widerlegt können wir die bekannte eichhorn'sche Meinung betrachten, wonach es ein Zungenreden, d. h. Lallen in unarticulirten Tönen, seyn soll; es spricht dagegen in demjenigen Abschnitte selbst, auf den Eichhorn sich stützt (V. 7—9), der Ausdruck εὔσημον λόγον, und dazu kommt die Aeußerung V. 18 und die Hinweisung auf γένη γλωσσῶν und auf eine ἑρμηνεία, so daß diese Ansicht als eine durchaus nichtige leicht zu erkennen ist. Wenn aber

Bleek a), der nach Storr jene Meinung siegreich bekämpft hat, unter den γλῶσσαι veraltete Ausdrücke, besonders Idiotismen und Provincialismen, in der gewöhnlichen Sprache nicht mehr vorkommende und daher unverständliche Worte versteht, die eine gewisse, der gemeinen, Allen verständlichen entgegenstehende Geheimsprache bilden, so will dazu die Formel γλώσσῃ λαλεῖν und γλῶσσαν ἔχειν nicht wohl passen, noch weniger aber der Beisatz ἑτέραις und καιναῖς und die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων und τῶν ἀγγέλων (13, 1). Hätte aber auch Bleek über alles dieses sich befriedigender erklärt, als er vermochte, so kann doch das γλώσσαις λαλεῖν nicht wohl Bezeichnung einer hochpoetischen Darstellungsweise seyn, was es nach Bleek, der hier an Herder sich anschließt, zuletzt seyn soll. Denn wenn auch in der poetischen Darstellung γλῶσσαι vorkommen, so machen sie doch keineswegs das Wesen derselben aus, so daß dieselbe danach charakterisirt werden könnte. — Können wir nun nicht anders, als den Bemerkungen Dr. Baur's gegen Bleek insoweit Beifall geben, so vermögen wir dagegen nicht ebenso seiner positiven Ansicht beizutreten. Nach ihm, der hier auch Neander und Steudel auf seiner Seite hat, sind die γλῶσσαι die neuen Sprachorgane oder auch Sprachweisen des christlichen Geistes, die lebendige Aeußerungsweise der neuen Begeisterung. — Dieß würde am beßten durch καιναὶ γλῶσσαι ausgedrückt, oder auch durch ἕτεραι γλῶσσαι, wodurch ihre Verschiedenheit von der gemeinen herkömmlichen Sprachweise angezeigt wäre; man könnte aber auch wohl abkürzend bloß γλώσσαις λαλεῖν setzen, zur Noth auch γλώσσῃ λαλεῖν. — Aber war diese Sprache nicht auch in der Prophetie? Und wie konnte sie so unverständ-

a) Vgl. dessen Abhandlung in den Stud. u. Krit. 1829. 1. nebst Erwiderung auf Olshausen's Bemerkungen (1829. 3.) im folgenden Jahrgange, H. 3.

lich seyn, wie 1 Kor. 14, 2 aussagt? Waren denn die korinthischen Christen durchaus unempfänglicher dafür, als jene Juden Apg. 2? Und was soll man dann unter γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων und τῶν ἀγγέλων verstehen? — Baur weiß sich nicht anders zu helfen, als daß er in der Apostelgeschichte eine totale Entstellung des Vorgangs in der Relation annimmt, im 1. Kor.-Briefe aber zu dem eichhorn'schen Lallen, also zu der schlechtesten Meinung, die sich erdenken läßt, zurückkehrt. Steudel, der mit gutem Rechte das eine wie das andere Auskunftsmittel verschmäht, weiß keinen andern Rath, als daß er Apg. 2, 8 der ἰδία διάλεκτος eine ganz unerweisliche Bedeutung gibt, bei den korinthischen Christen aber ein Maß von Unempfänglichkeit voraussetzt, welches über alle Grenzen des Zulässigen hinauszugehen scheint. Neander endlich sieht sich in der Apostelgeschichte genöthigt, etwas von den fremden Sprachen gleichsam durch eine Hinterthüre wieder hereinzulassen, was er denn für zufälliges Beiwerk des ekstatischen Redens erklärt; im Kor.-Briefe aber setzt er das Unverständliche in eine eigenthümliche Gefühlssprache und in den Mangel verständiger Entwicklung; was jedoch kein völliges Nichtverstehen begründet, wie er denn auch nur von einer Unverständlichkeit für die Mehrzahl spricht, womit aber dem οὐδεὶς ἀκούει 14, 2 nicht Genüge gethan ist. — Was endlich Billroth's Ansicht betrifft, wonach unser Charisma die Fähigkeit seyn soll, in einer Sprache zu reden, welche gewissermaßen die Elemente der verschiedenen Sprachen in sich befaßte, so hat dieselbe offenbar etwas Abenteuerliches und will sich auch weder zu dem ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, noch zu dem sing. γλώσσῃ, noch zu der Redensart γλῶσσαν ἔχειν recht schicken. Uebrigens hat Billroth das richtig erkannt, daß dieses Charisma der sinnlich-wahrnehmbare Typus der Allgemeinheit des Christenthums ist, welches alle Völker durchdringen und vereinigen sollte.

Die Wahrheit liegt, das ergibt sich uns als Resultat dieser ganzen Untersuchung, in der Vereinigung des Richtigen der älteren und der neueren Ansicht mit Aufgebung einerseits der mangelhaften Vorstellungsweise, welche die Alten über den psychischen Zustand der γλώσσαις λαλοῦντες hegten, andererseits der unhaltbaren Hypothesen über die Erscheinungsform des Charisma, welche die Neueren mit ihrer wahren Entdeckung des psychischen Zustandes der Redenden verknüpften. — Wie nahe übrigens diese der Wahrheit gekommen, sieht man daraus, daß Bleek ein ekstatisches Reden in fremden Sprachen an sich nicht verwerflich findet, Baur aber eine Aeußerung thut, bei der man nicht wohl begreift, wie er dennoch in einer so negativen und schlechten Ansicht hangen bleiben konnte, indem er sagt (tüb. theol. Zeitschrift 1830. 2. S. 101): „Die Vollkommenheit des höhern Organs, dessen sich der Geist bedient, besteht, sobald es concret und in seiner wirklichen Aeußerung gedacht wird, darin, daß die mit demselben Begabten sich nicht bloß in einer Sprache, der angebornen Landessprache, sondern in mehreren, ihnen durch denselben Act des Geistes, durch welchen überhaupt ein neues Bewußtseyn in ihnen erwachte, mitgetheilten Sprachen aussprechen können."

5. Auferstehung. 1 Kor. 15; 2 Kor. 5.

Von jeher haben die eschatologischen Fragen das christliche Denken lebhaft in Anspruch genommen, und es war theils das Verhältniß des Endzustands zum Mittelzustande, theils das Verhältniß des gegenwärtigen Leibs zum Auferstehungsleibe, worauf die Speculation immer mit großem Eifer sich warf. In der neueren Zeit bemerken wir ein vielfaches Schwanken zwischen einer den Zustand unmittelbar nach dem Tode hervorhebenden Ansicht und einer solchen, welche diesen zurücktreten läßt und vorzugsweise auf den Endzustand gerichtet ist. Während die

letztere eine Abbrechung des Lebens im Tode statuirt; so daß nach einem langen Todesschlafe die Auferstehung gleichsam da wieder anknüpft, wo der Tod den Faden zerrissen hat, so behauptet die erstere die Continuität des Lebens, und zwar bald so, daß sie einen seligen Zustand eintreten läßt, indem der Tod alles sittliche und physische Uebel wegnehme, bald so, daß sie eine Fortentwicklung in andern Regionen des Daseyns statuirt; und diese Lebensfortsetzung wird nun bald als eine rein geistige dargestellt, bald wird eine neue Umhüllung oder Corporisation angenommen. Der irdische Körper aber wird entweder ganz fallen gelassen, und wenn man noch eine Veränderung in eine Vollendungsepoche — die sogenannte Auferstehung — gelten läßt, so versteht man darunter eine dem eintretenden Vollendungszustand entsprechende weitere Verwandlung des nach dem irdischen Tode gewordenen Leibes, oder man nimmt auch an, daß in jener Epoche der Geist die Grundbestandtheile seines ehemaligen Leibes wieder an sich ziehe, sey es nun nach Ablegung der Zwischenzustandshülle oder gleichsam als eine Ueberkleidung. — Was aber das Verhältniß des Auferstehungsleibs zum gegenwärtigen irdischen betrifft, so ist von Alters her ein Gegensatz zwischen der Hervorhebung der Identität oder des Unterschieds; und wenn jene bis zur Behauptung völliger Einerleiheit des Stoffs und der Bestandtheile ging, so jedoch, daß eine vollkommnere Beschaffenheit des Auferstehungsleibs angenommen wurde [a]), so trieb dagegen diese den Unterschied bis an die Grenze der völligen Neuheit, und selbst diese Grenze wurde, freilich auf einem häretischen Gebiete, überschritten. Das überwiegende Interesse für die Identität verdrängte die

a) Bei den Chiliasten zunächst Herstellung für ein nur vollkommneres irdisches Daseyn, zuletzt aber weitere Verwandlung in himmlisches Wesen.

nach der andern Seite hin neigende origenistische Theorie. Die vergröberte und nicht gehörig vermittelte Vorstellung von der Auferstehung aber und das Schwanken der eschatologischen Ansichten reizte natürlich zu einer starken Skepsis, die bald auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ergriff, welche ohnehin, losgerissen von der vollkommenen Leiblichkeit, etwas gar Schwebendes und Unsicheres, ja völlig Haltungsloses ist. Die Skepsis ging endlich in eine entschiedene Leugnung aus, die bald ein materialistisches, bald ein spiritualistisches Gepräge hatte, aber, auf ihrem Höhepunkte angelangt, an der Macht des gläubigen Denkens sich brechen muß.

Auch hier wird das Bewußtseyn und Verständniß der im Verlaufe der christlichen Geschichte hervorgetretenen Probleme und ihrer Lösungsversuche die Schriftaussprüche für uns aufhellen helfen, andererseits aber wird das tiefere Eindringen in die Schrift in der Lösung der Probleme uns weiter führen. Und vorzugsweise sind es die Briefe an die Korinther, welche hier in Betracht kommen. Vor Allem aber müssen wir hier darauf verzichten, über den Zwischenzustand irgend Näheres zu erfahren. Der Gedanke an diesen war für den Apostel und die damaligen Christen von geringem Belange, da sie die Zukunft Christi, das Ende der jetzigen Weltverfassung und den Eintritt in den Zustand der Vollendung als so nahe bevorstehend erwarteten, daß sie selbst dieß noch zu erleben hofften (vgl. 1 Theſſ. 4, 15. 17; 1 Kor. 7, 29. 31; 15, 52) a). Das

a) Man hält zwar Stellen wie 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14 entgegen, als woraus erhellen soll, daß der Apostel für sich und seine christlichen Zeitgenossen eine Auferstehung von den Todten, also ein früheres Sterben erwartet habe. Aber beide Stellen sind von der Art, daß sie dieß nicht beweisen, da ἐγείρειν ebenso in weiterem Sinne die Erhebung zu unvergänglichem Leben bezeichnen kann, welche auch die Verwandlung der zur Zeit der Parusie lebenden Gläubigen in sich befaßt, wie 15, 51 ἀλλαγῆναι,

ben in Christo, das wahre ewige Leben konnten sie frei-
h durch den Tod nicht zerstört denken; denen, die in
)risto sind, kann ja als solchen der Tod nichts anhaben.
;st auch der Leib todt der Sünde wegen, so ist der Geist
ben um der Gerechtigkeit willen." (Röm. 8, 10.) — Aber
on der Ausdruck κοιμηθέντες scheint darauf hinzuwei-
ı, daß das Leben nach dem Tode nicht als ein im vol-
ı Sinne wirkliches, nicht als eine wirksame Existenz, son-
rn vielmehr als ein ruhiges Verharren in der erquicken-
n, aber auch wohl, soweit dieß noch erforderlich, läu-
:nden und heiligenden oder das Heiligungswerk vollen-
nden Gemeinschaft Christi anzusehen ist. Es ist wohl
ı Zustand, wodurch sie zur höchsten Wirksamkeit, zum
:gieren mit dem sich offenbarenden Herrn, zuvörderst
er zur vollkommensten Lebensmanifestation, zum Anziehen
s unvergänglichen himmlischen Leibs vollends tüchtig
:rden sollen. Nur in der Auferstehung sieht
r Apostel die rechte Lebenswirklichkeit. Per-
ıliche Unsterblichkeit ohnehin, abgesehen von ihr, scheint
n ein Unding zu seyn. Dieß geht wohl daraus hervor,
ß er 15, 12 ff. offenbar die Leugnung beider identificirt.
ıs Menschenleben ist ja auch ungetheilte Einheit des
neren und Aeußeren, der ψυχή und des σῶμα; ein
rtbestehen des Subjects in bloßer Innerlichkeit a) ist also

was gleich darauf von dieser Verwandlung vorkömmt, in wei-
terem Sinne steht, so daß es auch die Auferstehung der Todten
in sich begreift.

) Man könnte vielleicht richtiger sagen: ohne sein Aeußeres. Dies
würde ein gewisses Schema von leibähnlicher Umhüllung nicht
ausschließen und nur so viel sagen, daß es dasjenige Organ
nicht habe, durch welches seine ganze wirkliche und wirksame
Existenz bedingt ist. Der kühnen, so geistreich durchgeführten
Hypothese Lange's (Stud. u. Krit. 1836. 3. 701 ff.) vermö-
gen wir uns nicht anzuschließen, da weder die Schrift, noch die
in der Schrift wurzelnde christliche Weltansicht hinreichende
Berechtigung dazu zu geben scheint.

kein volles Leben. Das Leben erscheint da als gehemmt oder gebunden; erst in der sich bethätigenden Macht der Wiederbeleibung wird es wieder frei und wirklich. Nur sofern die Seele diese Macht, oder sofern sie der Potenz nach die Leiblichkeit hat, kann von ihrem Fortleben nach dem Tode die Rede seyn, das aber bis zur Auferstehung ein verhülltes, auf die Offenbarung und Verwirklichung harrendes ist. Hierin liegt die Voraussetzung, daß das Leben Christi in den Gläubigen, das ein unzerstörbares ist, auch die Macht der vollkommenen Leiblichkeit in sich oder die Auferstehung zur nothwendigen Folge habe, worauf auch Röm. 8, 11; Joh. 6, 54 hingewiesen wird. Dieß beruht aber darauf, daß Christus in wahrhaft menschlicher Existenz durch den Tod zum Leben hindurchgedrungen, somit in der Menschheit die Negation des Lebens thatsächlich negirt ist. Auferweckt von den Todten ist er die ἀπαρχὴ der Entschlafenen, der Anfänger der ganzen Reihe derer, die aus dem Tode zum Leben erstehen sollen, die Erstlingsfrucht der Auferstehung, auf welche die ganze Erndte folgt. Er vermittelt nämlich ebenso Auferstehung von den Todten, wie Adam den Tod. Jenes wie dieses sollte ein Mensch vermitteln; was ein Mensch zerstört, sollte auch ein Mensch herstellen. Beiderlei Vermittlung aber beruht in der Gemeinschaft zwischen den Vermittelnden und den Uebrigen (15, 21 f.), welche Gemeinschaft auf beiden Seiten ebenso eine ethische wie eine physische ist. Das Sterben in Adam einerseits beruht darin, daß die adamitische Abwendung von Gott und die dadurch herbeigeführte Zerrüttung des physischen Lebens auf die Nachkommen übergeht; das Lebendiggemachtwerden (die vollkommene Lebensverwirklichung) in Christo andererseits darin, daß die That Christi, sein Bleiben in Gott und in Gottes Willen und die damit zusammenhängende Unauflöslichkeit seines Lebens in das ganze (ethische und physische) Leben der Gläu-

digen übergeht. Die Allheit aber, von welcher beides ausgesagt wird, ist hier nicht nothwendig die der Menschen überhaupt; vielmehr führt der Contert auf eine engere Beziehung. Es sind die Christo Angehörigen (V. 23), die κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ V. 18, wofür er hernach kurzweg οἱ κεκοιμημένοι setzt. Sonach ist hier wenigstens von keiner mit der Grundvorstellung des N. T. streitenden allgemeinen Wiederbringung die Rede. Der Apostel sagt: die Gläubigen alle sterben (fortwährend) vermöge ihres Lebenszusammenhangs mit Adam, sie werden aber alle lebendig gemacht werden vermöge ihres Zusammenhangs mit Christo. Von einer Auferstehung der Ungläubigen ist hier gar nicht die Rede, obwohl diese in Joh. 5, 29 ausgesprochene Erwartung auch dem Apostel nicht fremd ist (Apg. 24, 15), der sich aber hier nur mit dem Loose der Gläubigen beschäftigt. — Aber ob nicht im Folgenden jene Meinung einen Halt findet? Von V. 23 an spricht sich der Apostel über die zeitliche Ordnung der vorher hinsichtlich ihres innern Zusammenhangs besprochenen Neubelebung aus: „Jeder wird in das volle Leben eingeführt in der ihm zukommenden Ordnung. Erstling ist Christus, hernach (kommen an die Reihe) die Christo Angehörigen." Von diesen sagt er noch, die Reihe komme an sie, sie werden lebendig gemacht werden bei seiner Zukunft, seinem φανερωθῆναι (vgl. Kol. 3, 4; Phil. 3, 20 f.; 1 Th. 4, 15 f.; 2 Th. 1, 7. 10). — Er führt aber die eschatologische Betrachtung noch weiter, und zwar so, daß dadurch die vorher ausgesprochene Bestimmung der Zeit der Belebung der Gläubigen ihr volles Licht erhält, was wohl auch als der eigentliche Zweck dieser Exposition zu betrachten ist: „sodann das Ende" d. h. der Schluß des Weltlaufs, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου, der Moment des Vollendetseyns des göttlichen Erlösungsplans, des Erfülltseyns aller Weißagung (vgl. Apg. 3, 21; Offenb. 10, 7). Diese

Epoche, welche er hier als das an die Parusie Christi und die dabei erfolgende Auferstehung sich unmittelbar a) Anreihende darzustellen scheint, wird sofort näher bestimmt: „wann er übergibt (Lachmann: παραδιδῷ) das Reich Gott dem Vater." Das Ziel des Mittlerreichs, der Christo zur Vollziehung des Erlösungswerks übergebenen göttlichen Herrschaft ist die absolute Gottesherrschaft. Jetzt ist alle Macht concentrirt im Sohne, dem Versöhner und Erlöser der Menschheit; die väterliche Majestät steht gleichsam im Hintergrunde, die Herrlichkeit des erlösenden Mittlers tritt zunächst ins Bewußtseyn. Indem aber das besondere Reich seinen Zweck erreicht, tritt die durch die Vermittlung hindurchgegangene absolute Gottesherrschaft in unmittelbarer Herrlichkeit hervor. Die eigenthümliche Mittlerherrlichkeit verschwindet nun in der alles erfüllenden ganz offenbar gewordenen Macht und Liebe; das Besondere geht in das Allgemeine zurück, so jedoch, daß es nicht vernichtet, sondern in demselben aufgenommen ist, und insofern auch wiederum Christi Herrschaft eine unvergängliche und ewige ist. — Dieser Uebergabe des Reichs an Gott und somit dem Ende geht aber voran und muß vorangehen das Abthun aller das Heil hemmenden, der Ausführung der Erlösung entgegenstehenden Mächte — ein Werk des Sohnes vermöge der kräftigen Willensbestimmung Gottes b). Die letzte Potenz dieser Art, welche abgethan wird, ist der θάνατος. Diese Potenz der Verneinung der ganzen ungetheilten wirksamen Existenz, welche als Widersacher Christi und seines Reichs dargestellt, sofern durch sie die vollkommene Verwirklichung des durch den Glauben in

---

a) Die Annahme eines zwischen die Parusie und das τέλος fallenden 1000jährigen Reichs läßt sich nicht als paulinisch rechtfertigen.

b) Der Sohn ist der καταργῶν πᾶσαν δύναμιν, indem der Vater ihm Alles unterwirft.

dem Kindern Gottes gesetzten ewigen Lebens gehemmt wird, wird durch die Auferstehung der Gläubigen für die Gottesfamilie oder das Gottesreich völlig abgethan oder unwirksam gemacht. So wird es klar, warum die Auferstehung erst bei der Zukunft Christi gegen das Ende des Weltlaufs oder der Zeit des besondern Reichs Christi erfolgt. Sie ist die Vollendung des Siegs Christi über die feindlichen Mächte, der letzte und höchste Act seiner besondern Herrschaft, worauf dieselbe in die des Vaters übergeht, da nun aller Widerstand gegen den göttlichen Willen gebrochen, Gottes Reich als absolutes erwiesen ist. Dieß gibt der Apostel V. 28 als Zweck der freiwilligen Unterordnung Christi unter Gott an: „ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν", ein Ausdruck, der erweislichermaßen Bezeichnung absoluter Herrschaft ist (s. Raphel. ex Polyb. et Arriano ad h. l.). Ob man hier πᾶσιν als masc. oder neutr. nimmt, kommt zuletzt auf eins hinaus. Aber zu voreilig ist es, hier eine allgemeine Wiederbringung in dem Sinne zu finden, daß nun Alles in reiner freier Willigkeit mit Gott vereinigt und somit selig wäre. Es kann und muß immer noch ein Unterschied seyn zwischen Solchen, welche obsiegende Liebe zur Wahrheit Christo zugeführt, und zwischen Solchen, welche nur aus Ohnmacht den Widerstand aufgegeben. Diese bleiben der göttlichen Ordnung gemäß vom himmlischen Erbe, vom Reiche Gottes, von der Herrlichkeit der Kinder Gottes ausgeschlossen, was nicht ohne ein peinliches Gefühl der Entbehrung gedacht werden kann.

Nachdem der Apostel 1 Kor. 15, 1—28 durch die für das christliche Leben, Glauben und Hoffen so wesentliche Thatsache der Auferstehung Christi die Nothwendigkeit der Auferstehung der Gläubigen ins Licht gesetzt und durch Andeutungen über die Vollendung der Erlösungsökonomie den Eintritt derselben bey der Parusie Christi erläutert hat, so kommt er nach Aufführung einiger hier zu

übergehenden indirecten Argumente für die Unumgänglichkeit der Anerkennung dieser Hoffnung der Christen auf zwei Fragen, deren Schwierigkeit oder auch Beantwortung aus einer grob = jüdischen Vorstellungsweise heraus die Zweifel an der Sache selbst wenigstens verstärken mochte. Die erste, betreffend das Wie? des Vorgangs der Auferstehung der Todten, beantwortet er durch Hinweisung auf die Analogie des Pflanzenlebens, welches eine Belebung des Ausgesäeten zeigt, die durch vorangehendes Sterben durch einen Auflösungs = oder Verwesungsproceß bedingt ist. So erscheint die Verwesung, welche nach oberflächlicher Betrachtungsweise die neue Belebung undenkbar macht, bei einer richtigen, ein allgemeineres Gesetz, also die göttliche Ordnung irdischer Lebensentwicklung beachtenden Erwägung als wesentliche Vermittlung des neuen Lebens. Nur wenn der Mensch als irdischlebender zerstört ist, kann ein neues Leben entstehen. — Hiermit hängt denn das Andere zusammen, wodurch die Beantwortung der Frage über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes eingeleitet wird. Es ist jener Analogie zufolge nicht der von Gott nach seinem Willen gegebene irdische Organismus, welcher durch die Auferweckung hergestellt wird. Der Auferstehungsleib verhält sich zu dem gegenwärtigen, wie die Pflanze zu dem bloßen Korn, was ausgesäet wird. Und obwohl das Product der Auferweckung ein Leib ist, und zwar, entsprechend dem Keime, dem λόγος σπερματικός (Origenes), ein menschlicher Organismus (ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα), so ist er doch von anderer Qualität, als der jetzige Leib, und gehört einer höheren Stufe des Daseyns an; wofür das Naturleben gleichfalls Analogien darbietet, wie denn eine Folge von Stufen und Arten im animalischen Leben sich zeigt, oder die Gattungseinheit der σάρξ doch eine Menge von Differenzen in sich trägt, und wie zwischen himmlischen und irdischen Körpern, ja unter den Him=

melskörpern selbst eine qualitative Verschiedenheit (hinsichtlich des Glanzes, der Schönheit) sich zeigt, obwohl Alles Körper, organische Ganze sind. Auf ähnliche Weise, will er sagen, läßt sich nun auch ein menschlicher Organismus niederer und höherer Art annehmen. Worin aber der Unterschied zwischen beiden bestehe, zeigt er von V. 42 an. Die Aussaat erfolgt in Verwesung, Unehre und Schwachheit. Dieß ist der Zustand, worin sich das menschliche Leben befindet, wenn es in denjenigen Proceß eingeführt wird, wodurch die Neubelebung vermittelt werden soll. Einen entgegengesetzten Zustand bringt die Auferweckung mit sich. Dem entspricht die entgegengesetzte Beschaffenheit des in den Proceß eingehenden Leibs und desjenigen, der durch die Auferweckung entsteht. Jener ist psychisch, dem Menschengeiste in seiner Endlichkeit entsprechend, wo er (als Princip sinnlichen Vorstellens, Empfindens und Begehrens) vom Aeußeren abhängig und allerlei Verderbnissen, Demüthigungen und Schwachheiten unterworfen ist. Dieser aber ist pneumatisch; seine Beschaffenheit entspricht dem Geiste in seiner göttlichen Freiheit und Selbständigkeit, in seiner unvergänglichen Reinheit, Majestät und Kräftigkeit; er ist das den Charakter des Geistes ausdrückende, seine Thätigkeit vermittelnde wahre Organ desselben a). — Nachdem er nun noch angedeutet, daß mit dem einen nothwendig auch das andere anzunehmen sey, daß, wenn das psychische Leben sein entsprechendes Darstellungs- und Wirksamkeits-Organ habe, wie ja vor Augen liege, auch das pneumatische

---

a) Man könnte wohl sagen, mit dem Eintritte des Menschen in die göttliche Lebensgemeinschaft (mit der Wiedergeburt) beginne die Bildung des pneumatischen Leibs, aber ausgebildet und als solcher in offenbarer Wirklichkeit hervorgetreten wird er erst in der Auferstehung seyn.

eben so gut ein solches haben müsse a), so weist er noch darauf hin, daß auch die h. Schrift auf diesen Gegensatz hinführe. Sie zeige die eigenthümliche Beschaffenheit desjenigen, von dem die erste menschliche Entwicklungsreihe ausgegangen, damit an, daß sie sage, er sey zu einer ψυχὴ ζῶσα geworden, worin die Abhängigkeit von einem höhern Principe, die durch eine höhere Causalität bedingte Lebendigkeit angedeutet ist (er wurde ja dieß durch die göttliche Anhauchung). Den Gegensatz hierzu bildet die Bestimmtheit des letzten Adam (oder desjenigen, in welchem die zur Vollendung führende zweite Entwicklungsreihe als in ihrem persönlichen Principe gesetzt sey) als lebendigmachenden Geistes, als reiner, über creatürliche Bedingtheit erhabener, zur Lebensmittheilung geeigneter göttlicher Lebensmacht. — Dem naheliegenden Einwurfe, daß doch das Vollkommene lieber von vorne herein da seyn möchte, tritt er mit der einfachen Hinweisung auf die eine Stufenfolge setzende göttliche Ordnung der Lebensentwicklung entgegen; und gibt dann noch zu verstehen, wie Ursprung und demselben entsprechende Beschaffenheit des ersten und des zweiten Menschenstammvaters nichts Anderes erwarten lasse, indem jener, aus der Erde stammend, irdischen Stoffes sey, dieser vom Himmel stamme, also natürlich jener psychisch, einer niedern und beschränkten, dieser pneumatisch, der höchsten vollkommensten Stufe des geistigen Lebens entsprechend seyn müsse. Und dieß gelte denn ebenso von den beiden zugehörigen Menschenreihen, die als Irdische und Himmlische einander gegenübergestellt werden. — Die große Umwandlung aber, daß sie statt

---

a) Wir lesen mit Lachmann: „εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν," und glauben den Ursprung der gemeinen Lesart aus der Rücksicht auf V. 45 erklären zu können, wo man einen Doppelbeweis fand und demgemäß auch zwei entsprechende coordinirte Behauptungen in einfach assertorischen Sätzen im Vorhergehenden suchte.

des psychischen Leibs einen pneumatischen erhalten, betrifft nach der weiteren bestimmten Erklärung des Apostels alle Angehörige Christi und ist wesentliche Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche, da das menschliche Leben in seiner jetzigen sinnlichen Qualität, als etwas Aeußeres, das dem Geiste nicht angeeignet oder assimilirt werden kann, zu dem Zustande des durchgängigen Bestimmtseyns durch den Geist, der Gott ist, nicht paßt, und als etwas Hinfälliges sich nicht dazu eignet, von dem Besitz zu nehmen, dessen Wesen ἀφθαρσία ist. So wird auch mit denen, welche vor der Erscheinung des Herrn nicht entschlafen sind, eine schnelle Verwandlung vorgehen a).

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß der jetzige Leib sich zum Auferstehungsleibe verhält, wie das Samenkorn zum neuen Pflanzenleben und wie Psychisches zu Pneumatischem, daß also einerseits eine Identität stattfindet, andererseits aber ein qualitativer Unterschied, wie zwischen der niedern, unvollkommenen und der höchsten Lebensstufe. Beides ist auch noch sehr bezeichnend ausgedrückt durch das ἀλλαγῆναι V. 51 und durch die Erklärung V. 53, daß das Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen müsse. Dieser letztere Ausdruck, in welchem der Leib unter dem Bilde eines Gewandes dargestellt wird, kehrt auch wieder in der für unser Dogma so wichtigen Stelle 2 Kor. 5,

---

a) Wir halten in V. 51 die wohl bezeugte recepta für die ursprüngliche Lesart und die Inconvenienz des veränderten Gebrauchs von ἀλλαγησόμεθα (V. 51. 52) zunächst der Ungleichheit des Umfangs des Subjects für unbedeutend gegen die Inconvenienzen der lachmann'schen Lesart, bei der 1) V. 52 an V. 51 sich nicht füglich anknüpfen läßt, 2) auch die Nichtgläubigen mit hereingezogen werden (in πάντες κοιμηθησόμεθα und οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται), da doch im ganzen Contexte nur die Gläubigen in Betracht gezogen werden. Theils jene, uns minder bedeutend scheinende Inconvenienz, theils das Auffallende der Stellung des οὐ, theils besonders die Ankündigung, daß ein Theil der Zeitgenossen des Apostels die Parusie Christi erleben werde, was doch nicht eintraf, scheint die Aenderung der ursprünglichen Lesart veranlaßt zu haben.

wo der Apostel V. 2. 4 von der Sehnsucht der Gläubigen spricht, die Behausung vom Himmel darüber (über die jetzige Behausung) anzuziehen, d. h. ohne den Scheidungsproceß des Todes, ohne Ablegung der irdischen Behausung in die himmlische Lebenswohnung eingehen zu dürfen, obschon sie, wie er hinzufügt, auch wenn eine Entkleidung erfolgt ist, nicht werden bloß erfunden werden a), womit er sagen will, auch wenn der Scheidungsproceß des Todes erfolgt sey, werden doch die Gläubigen nicht körperlos erscheinen am Tage des Herrn, vor dem *βῆμα Χριστοῦ* (V. 10), wenn sie ihm dargestellt werden (4, 14), was natürlich darauf beruht, daß ihnen Gott den Auferstehungsleib gibt. — Den vollkommenen Leib aber — sey es nun, daß eine Ueberkleidung oder einfache Bekleidung, Verwandlung oder Auferstehung stattfindet — nennt er eine vom Himmel stammende Wohnung, wie er ja auch im 1. V. sagt: „wir haben einen Bau aus Gott, ein nicht mit Händen gemach-

a) Dieß scheint mir die einzig richtige Erklärung dieser viel besprochenen Stelle zu seyn. Ich folge dabei der gut bezeugten lachmann'schen Lesart *εἴπερ καὶ ἐκδυσάμενοι*, wiewohl zuletzt derselbe Sinn herauskommen würde, wenn man statt *ἐκδυσάμενοι* läse: *ἐνδυσάμενοι*, was im Gegensatze gegen *ἐπενδυσάμενοι* Bezeichnung der einfachen Bekleidung in der Auferstehung seyn würde. — In dieser Auffassung der Stelle ist im Wesentlichen Flatt vorangegangen, nur daß er die recepta *εἴγε* festhält und insofern willkürlich verfährt, da die Bedeutung „obwohl" hier durchaus unerweislich ist. Liest man aber *εἴπερ*, so fällt in dieser Hinsicht alle Schwierigkeit weg. Denn diese Partikel kommt in derselben Bedeutung ohne Zweifel auch 1 Kor. 8, 5 vor. Wie die Partikel *περ* in Participialsätzen in der Bedeutung „immerhin" gebraucht wird, wo es dann = quamvis ist, so auch *εἴπερ*. Vgl. Riemer und Passow s. h. v. Wie gesucht die rückert'sche Auffassung der Stelle ist, braucht nur bemerkt zu werden. Daß aber Olshausen bei *ἐνδυσάμενοι* und *γυμνοί* an den Rock der Gerechtigkeit Christi denkt, darüber kann man sich nur verwundern, wiewohl in einer andern Form Usteri denselben Einfall vorgebracht hat.

tes, ewiges Haus im Himmel", was auf den Auferstehungsleib zu beziehen ist a). Wie reimt sich nun beides, diese Vorstellung und die der Aussaat und des Auferwecktwerdens? In folgender Ansicht scheint uns die Vermittlung der verschiedenen Ausdrucks- und Vorstellungsweisen zu liegen. Die irdische Masse, die nur in einer niederen Existenzweise des Geistes (ψυχή) ein Organ desselben seyn konnte, wird abgelegt. Es bleibt der Kern des Menschenwesens, der ἔσω ἄνθρωπος, der die Form der Leiblichkeit und damit die Potenz der Verleiblichung an sich habende Geist, der schon im gegenwärtigen Leben unter aller Aufreibung des äußeren Menschen oder des unter dem Einflusse der Außenwelt stehenden, ja zu ihr gehörigen sinnlich-materiellen Lebens, fort und fort verjüngt oder aufgefrischt wird (4, 16), im Mittelzustand aber wohl für die neue vollkommene Verleiblichung reift und erstarkt. Dieser hat in Folge der Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser seine Heimath im Bereiche des reinen, heiligen Lebens, in den Himmeln. Dort sind gleichsam die Elemente seines wahren, ihm gemäßen Leibeslebens; dort baut ihm Gott diese seine Wohnung; in dem Maße, als er selbst zunimmt, wird sein Haus im Himmel ausgebaut, die Auferweckung aber ist nichts Anderes, als die Erhebung des ἔσω ἄνθρωπος zu seinem vollen Leben durch Einführung in diesen Leib, durch

a) Dieß auf den Mittelzustand zu beziehen, gibt das ἐὰν — καταλυθῇ kein Recht, da ja ἐὰν nicht = ὅταν ist, so daß der Sinn wäre: „sobald wir gestorben sind, haben wir eine solche Behausung." Auch hier muß man die hypothetische Bedeutung des ἐὰν festhalten: „wenn der Fall der Zerstörung des irdischen Zelthauses eintreten sollte." Er will sagen: für diesen Fall — das Aeußerste des διαφθείρεσθαι des ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος (4, 16) — wissen wir uns geborgen oder haben wir guten Muth, da wir im Himmel eine ewige Wohnung zu haben gewiß sind. Als einen Beleg für diese Gewißheit gibt er die Sehnsuchtsseufzer der Gläubigen nach der Ueberkleidung mit jenem Leibe an, was nach der Bemerkung V. 3 in V. 4 wieder aufgenommen wird.

Bekleidung, d. h. Vereinigung mit demselben. Indem Christus mit seinem herrlichen Leibe vom Himmel kommt, bringt er diese himmlischen Wohnungen der Gläubigen mit, und die aus dem Mittelzustande herausgerufenen Entschlafenen so wie die noch im irdischen Leben Befindlichen gehen in dieselben ein, jene sich damit bekleidend, diese sich damit überkleidend, sofern sie nicht erst sterbend des irdischen Leibes sich zu entäußern nöthig haben, sondern das Sterbliche von der Lebensmacht, die jetzt umwandelnd sie ergreift, verschlungen wird (V. 4).

Indem ich diese Andeutungen zur weiteren Prüfung hingebe, bemerke ich noch, was Kundige auch leicht von selbst erkennen werden, daß ich die lehrreichen Erörterungen meines lieben Collegen J. Müller und der Herren Lange und Weizel in dieser Zeitschrift nicht aus den Augen gesetzt und in mehr als einem Punkte daraus gelernt habe, am meisten aber zu meiner Freude mit dem ersteren mich einverstanden weiß. Möchten die hier vorgelegten eschatologischen Bemerkungen zur Förderung der Einsicht in dieses Dogma einen kleinen Beitrag geben und jenen Expositionen zu einiger Ergänzung dienen!

2.

Ueber die Stelle Prediger 3, 11.

Vom

Prof. Dr. Hitzig in Zürich.

„Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht; auch die Welt hat er in der Menschen Herz gegeben; außer daß der Mensch die That, welche Gott thut, nicht von Anfang bis zu Ende findet."

Wie als bekannt vorausgesetzt werden darf, dreht sich die Meinungsverschiedenheit der Ausleger fast einzig um das Wort עֹלָם, das durch Welt, oder Zukunft, oder

auch Ewigkeit wiedergegeben wird; und die voranstehende Uebersetzung drückt diejenige Auffassung der Stelle aus, welche, unter den vorhandenen die wahrscheinlichste, auch von den neuesten Erklärern, Ewald und Knobel, befolgt wird. Es sey mir vergönnt, meine Bedenklichkeiten gegen die bisherige Exegese des Verses überhaupt an eben diese Auslegung anzuknüpfen, und damit einen neuen Versuch vorläufig zu rechtfertigen.

Der Gedanke des einschränkenden Satzes kehrt K. 8, 17 mit ähnlichen Worten wieder. Dort steht er in seinem guten Zusammenhange; ob er dagegen hier nicht etwas störe, darüber verschmäh' ich zu rechten. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß die Worte מבלי אשר לא durch: außer daß nicht, oder: nur daß nicht zu übersetzen, sich sprachlich kaum rechtfertigen lasse. Ein solcher Gebrauch von מבלי אשר für אֶפֶס כִּי (Am. 9, 8; 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 15, 4) kommt sonst nirgends vor und läßt sich auch gar nicht deduciren. מבלי bedeutet, wie מִן allein, sonst wohl ohne, z. B. Jes. 5, 12, indem sich die Negation בלי dem negativen Sinne von מן unterordnet und, gleichwie אין in מֵאֵין יוֹשֵׁב (Jes. 5, 9), insofern überflüssig erscheint. Noch eine Negation aber, das folgende obendrein durch אשר getrennte לא, dem negativen מִן zu subsumiren, ist unstatthaft. בטרם לא Zeph. 2, 2 ist wohl für מבלי, aber nicht für מבלי לא eine Analogie, עד אשר לא Pred. 12, 1 gänzlich anderer Art; und so ergibt sich der gerade entgegengesetzte Sinn, welchen freilich Niemand, zumal in dieser Verbindung, also ausdrücken wird: ohne daß der Mensch nicht findet = so daß er findet. Vgl. 5 Mos. 28, 55 מבלי השאיר לו כל, soviel als מִבְּלִי־אֲשֶׁר יַשְׁאִיר וגו׳, so daß er ihm nicht übrig lassen wird etwas. Die Exegeten haben hier der Bedeutung ohne den Begriff außer untergeschoben. Freilich kann nach einer Negation מן auch außer bedeuten (K. 3,

22); und das Gleiche ist mit בִּלְתִּי der Fall; allein hier haben wir מִבְּלִי, und keine Negation geht voraus.

Auch der Hauptsatz selbst hat etwas Befremdendes. Richtig legt Ewald die Aussage, daß Gott den Menschen die Welt in ihr Herz gegeben habe, dahin aus, Herz oder Sinn und Geist des Einzelnen sey ein Mikrokosmus, in dem sich die große Welt spiegelt. Dieser Gedanke nun begegnet uns im A. T. nicht wieder, was als unerheblich gelten mag, allein ich bezweifle, daß ein Hebräer ihn also ausgedrückt haben würde. Die Beschaffenheit der Dinge nach dem Sinne oder Bedünken Jemandes ist ihnen ein Seyn in den Augen, nicht im Herzen des Subjectes; und so sollte man auch hier für בלבם vielmehr בְּעֵינֵיהֶם erwarten, wie denn auch K. 1, 8 Auge und Ohr, nicht das Herz, die Außenwelt in sich aufnimmt.

Endlich stoße ich noch an der Schreibung עֹלָם ohne Fulcrum an. Bei Erweiterung des Wortes am Ende (vgl. עֹלָמוֹ Pred. 12, 5, עֹלָמִים K. 1, 10) ist sie ganz in der Ordnung, und auch außerhalb dieses Falles zeigt sie sich noch häufig (s. z. B. 1 Mos. 3, 22; 6, 3; 2 Mos. 21, 6; 31, 17; 32, 13; 5 Mos. 5, 26; 1 Kön. 1, 31; 2, 33; 10, 9; Hi. 7, 16; Ps. 75, 10; 92, 9); allein zehnmal gegen eines und gerade im Prediger sonst immer steht עוֹלָם geschrieben, s. K. 1, 4. 2, 16; 3, 14; 9, 16. Um so stärker wird der Verdacht, daß die Punctation עֹלָם, welche nur Schwierigkeiten bereitet, eine falsche sey.

Ich erkläre daher nicht mit Spohn und Gaab עֹלָם nach عِلْم, sondern lese sofort das entsprechende עֵלֶם, in der Meinung, daß jenes arabische Wort selber und einzeln in den Hebraismus eingewandert sey. Von عَلِمَ, wissen, erkennen, abgeleitet, bedeutet es nicht, wie im Arabischen, scientia, doctrina, sondern, wie Witz von Wissen kommt, wäre es vielmehr das Erkenntnißvermögen, Verstand, Weisheit, wie auch die beiden

erst genannten Gelehrten עֹלָם deuteten, indem das Wort bei seiner Aufnahme in das Hebräische seinen Begriff um ein Geringes modificirte. Ich übersetze demnach:

„Alles hat er gut zu seiner Zeit gemacht; auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch nicht erreichen würde die That, welche Gott thut, von Anfang bis zum Ende."

Man wird diese Auffassung der Worte מבלי אשר beanstanden; allein עִם אשר 1 Mos. 31, 32 sichert ihre grammatische Zulässigkeit. Hier steht nicht אֲשֶׁר־עִמּוֹ = bei welchem, weil das Subject, auf welches das Suffix sich bezöge, erst nachfolgt; dort nicht אֲשֶׁר מִבִּלְיוֹ, weil מבלי kein Suffix duldet. Zugleich läßt sich in diesem Zusammenhange ein anderer Sinn der Worte מבלי אשר gar nicht absehn. Nun leuchtet aber auch ein, daß אשר sich auf העלם beziehe, und העלם wirklich das Erkenntnißvermögen bezeichnen muß, wofern Kohelet nicht eine widersinnige oder thatsächlich falsche Behauptung gestellt hat. Höchstens ließe sich אשר noch auf לבם beziehen (vgl. K. 10, 3), das Herz, ohne welches, aber eben insofern es mit dem עלם ausgestattet ist, der Mensch nicht fände u. s. w. עלם wäre also ungefähr dasselbe, was λογισμός (vgl. Xenoph. memor. Socr. IV, 3, §. 11: — τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ, περὶ ὧν αἰσθανόμεθα, λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθάνομεν κ. τ. λ.), was ratio (z. B. Cic. de offic. I, 4: Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit etc., facile totius vitae cursum videt), und die Stelle, nun vollkommen klar, sagt vom religiösen Standpunkte des Hebräers aus wesentlich dasselbe, was auf dem heidnischen Xenophon und Cicero auf dem philosophischen.

Noch ist übrig, das Wort עֶלֶם auch anderswo, wenigstens im spätern Hebraismus nachzuweisen; und ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich es Sir. 6, 22 versteckt finde. Die Stelle lautet: Σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα

αὐτῆς ἐστι, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά. Daß man, um die Meinung Sirach's zu begreifen, hier, wie in der ähnlichen Stelle K. 43, 8, auf den hebräischen Grundtext zurückgehen müsse, wird allgemein anerkannt und versteht sich von selber. Sicherlich ferner soll der Zusatz: und sie ist nicht Vielen offenbar, die Sentenz dahin erläutern, daß die Weisheit eben, sofern sie etwas Geheimes, Wenigen Offenbares sey, ihrem Namen entspreche. Stand nun als dieser im Originale חָכְמָה, so scheint eine befriedigende Lösung des Räthsels unmöglich. Man könnte glauben, Sirach spiele auf חכל, dunkel, trübe seyn, an. Aehnlich wird מחה im Syr. ܡܟܠܐ, מִלְּכָּם LXX Μελχόλ; גחל ist arab. جحم, גֻּלְגֹּלֶת جُمْجُمَةٌ und תרגיל تَرْجَم. Allein חכם behält seinen dritten Radikal in allen Dialekten unverändert, und Sirach spielt nicht auf ein verwandtes Wort der gleichen oder einer ähnlichen Wurzel an, sondern findet den Begriff des Geheimen in seinem Worte selbst, welches Weisheit bedeutet. Deßhalb ist auch die Vergleichung von ܐܘܟܡܐ, schwarz, abzulehnen; und wenn Drusius in חכמה eine Hindeutung auf العلم, عَلِيم fand, so ist der unnöthige Umweg zugleich der ärgste Irrweg. Die Worte Sirach's lauteten unzweifelhaft: כִּי עֶלֶם כִּשְׁמוֹ הִיא, oder כֵּן הִיא —. עֶלֶם auf den hebräischen Wurzelbegriff zurückgeführt, würde etwas Verhülltes bezeichnen; und dem Spruche hier parallel heißt es Hi. 28, 21 von der Weisheit: וְנֶעֶלְמָה מֵעֵינֵי כָל־חָי. Gleichwie Pred. 3, 11 für חכמה der nämlichen Formel 1 Kön. 10, 24 עֶלֶם geschrieben wurde, so gibt hier der Uebersetzer עלם durch Σοφία wieder, welches eigentlich die Uebertragung von חכמה wäre; und so erhält die Pred. 3, 11 nöthig befundene Modificirung des Begriffes von عِلْم ihre traditionelle Bestätigung. Genauer würde עֶלֶם allerdings durch

λόγος oder λογισμὸς auszudrücken seyn. Wenn aber dergestalt עלם allmählich an die Stelle von חכמה trat, und die Logoslehre des N. Test. wirklich im alten wurzelt, so gewinnen wir in dem Masculinum עֶלֶם ein Zwischenglied, das den Uebergang von der חכמה des Buches Hiob und der Proverbien zu dem Λόγος des N. T. vermittelt, welcher in dem יֶלֶד Jes. 9, 5 (= עֶלֶם 1 Sam. 17, 56) Fleisch geworden ist.

3.

Kirchenhistorisches Actenstück
aus dem
Conventsarchive zu Bern. N. XV.

Mitgetheilt
vom
Prof. Zyro in Bern.

Apographum.

Gratiam, pacem et omnia bona ab eo qui fons est omnium bonorum.

Reverendi, clarissimi ac doctissimi viri, mihique quondam praeceptores dilectissimi.

Ego qui abhinc tribus et quatuor annis sub vestra cura et diligenti institutione Theologiae et Linguae S. operam dedi, mox redux in patriam, ibidem elapso semestri spatio, Deo per Ecclesiam me vocante, sacrum ministerium suscepi, at brevi fatis divinis ita volentibus, ministerium Domini mei etiam adversorum perpessione confirmare debui. Nam anno 1674, mense februar. et martio, citati sunt Posonium (paucis comitatibus exceptis) omnes fere

Hungariae pastores Helv. et Augustanae confessionis una cum personis scholasticis, praetextu quidem rebellionae complicitatis, at principaliter propter religionem, uti ex eventu patuit.

Comparuimus Posonii plerique, ex utraque religione, praecipue qui prope praesidia eramus, confisi innocentiae nostrae, tum vero volentes declarare nostram erga regem nostrum clementissimum obedientiam. At ubi pro voto Dominorum Praelatorum nec officium sacrum cum subscriptione deponere, nec sponte sine causa regno egredi, nec ipsorum religionem amplecti voluissemus, mox traditi sumus in captivitatem in diversas arces regni Hungariae, et postquam in iisdem post annum fere carceribus durissimisque laboribus vexati fuissemus, e patria nostra de nocte educti, jam ab octavo die Maii anni praesentis patimur in Galeris, sive triremibus Neapolitanis in Italia. Antequam tamen nos huc deduxissent milites germanici, prius in civitate Tergestina nos ad vestium militarium armorumque assumtionem non solum minis, sed et verberibus coëgerunt, hic tamen Deo iuvante ne unus quidem in ista proba cecidit. Sumus hic Neapoli numero 29 adhuc superstites, undecim Augustanae confessionis, reliqui vero nostrates. Itidem nostrates pastores numero sex propter summam infirmitatem relicti sunt in civitate Catina, quae etiam est in Italia prope Piscariam. Tres propter itineris difficultatem multaque verbera animam Deo tradiderunt; tres vero effugerunt, si ubique Italorum manus feliciter evadere potuerunt. Relicti sunt etiam in Hungaria tempore nostrae exportationis in diversis carceribus circiter 19 nostrates, Lutherani vero, uti auditum, 6 vel 7. Usque ad hoc tempus summas atque ingentes pertulimus angustias, a tempore captivitatis nostrae, quibus vix similes leguntur, quas enarrare mihi non est possibile. Quapropter ut ad propositum redeam, clarissimi ac doctissimi viri, ex consensu etiam aliorum fratrum placuit scribere confidenter vestris clarissimis Dominationibus,

humillime rogando nomine omnium consociorum, ut cum aliis doctissimis pastoribusque et professoribus instent nostro nomine apud illustrissimos et potentissimos Ordines foederati Belgii, quatenus suam sinceram et indesinentem operam per suos legatos pro nostra liberatione coram augustissimo nostro Imperatore interponere, nosque satis egenos et afflictissimos, dum in hac misera captivitate patimur, aliquo beneficio sublevare ne dedignentur, a Deo exspectantes gratuitam remunerationem. De caetero sub Dei protectione sit reposita vita vestrarum Claritatum.

Datae Neapoli in Triremibus die 6 Junii 1675. Vestris Clarissimis Dominationibus quondam obediens discipulus, nunc vero cum aliis fratribus captivis pro sua religione et pro suo Domino

Franciscus Foris Otrocoksi.

Die Adresse dieses Briefes war:

Reverendis, Clarissimis ac doctissimis viris D. Francisco Burmanno at D. Joh. Leusden, illi in Acad. Ultrajectina SS. theologiae professori meritissimo itidemque in ecclesia pastori vigilantissimo, huic ibidem linguae s. professori diligentissimo.

Auf dem Manuscripte steht in lateinischer Sprache das Zeugniß beigeschrieben, wodurch die beiden genannten Professoren die Echtheit und Genauigkeit dieser Abschrift bescheinigen.

Recensionen.

Ueber Natur und Werth des ekstatischen Hellsehens sowohl in psychologischer, religionsphilosophischer und exegetischer, als auch dogmatischer Hinsicht. Mit steter Beziehung auf des Dr. J. C. Passavant Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen. Zweite umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. 1837.

Eine noch immer sehr lesenswerthe Recension der ersten, 1821 erschienenen Auflage dieses sehr gediegenen und gelehrten, auch für Theologen höchst interessanten Werkes findet sich in des Dr. Fr. v. Meyer Blättern für höhere Wahrheit, 3. Sammlung S. 238 ff. Es wird darin nicht nur die hohe Wichtigkeit des in unserer Zeit zuerst näher untersuchten Somnambulismus im Allgemeinen erwogen, sondern auch unserm Verfasser wegen seiner durchaus vollhaltigen, scharfsinnigen, umsichtigen und unbefangenen Untersuchung über den besprochenen Gegenstand das gebührende Lob ertheilt, welches dann auch auf diese zweite Auflage in noch erhöhtem Maße Anwendung leidet. Jene Recension schließt mit den Worten: „Man erkenne an diesem Buche, welch ein wichtiges Erklärungsmittel uns im Magnetismus nicht nur für die Weltgeschichte, für die Geschichte der Philosophie und für die Heilkunde, sondern auch für Wissenschaft überhaupt und ganz besonders für die Glaubenslehre geworden ist, obwohl dasselbe stets in

den Schranken der Bescheidenheit bleiben muß, welche der Unterschied der Dinge erfordert." Einzelne kleine exegetische Mißgriffe waren dem Verfasser nachgewiesen, welche in dieser zweiten Auflage (auf welche überhaupt jene Recension nicht unbedeutenden Einfluß gehabt zu haben scheint) glücklich vermieden sind. Sie ist durch viele sehr schätzbare Zusätze bereichert, Manches hat auch eine ganz andere Ordnung und Verbindung erhalten, so daß wirklich eine große Umbildung unverkennbar sich darlegt. Jedoch kann Referent auch nicht verbergen, daß er Einzelnes hier vermißt hat, was ihm werth geworden war und wovon der Grund der Auslassung ihm noch immer nicht recht klar geworden ist. Da sich aber dieses besonders nur auf den Rapport und den Mesmerismus bezieht, dürfen wir, um nicht in ein fremdes Gebiet uns zu versteigen, uns nicht dabei verweilen.

In dieser neuen Gestaltung nun ist als das eigentliche Centrum und der wahre Nerv der ganzen Untersuchung die unter gewissen Verhältnissen mögliche Ekstase des menschlichen Geistes zu betrachten, welche auf sehr verschiedenen Stufen und unter mannichfaltigen Modificationen sich einstellt und selbst bis zum klarsten Hellsehen gesteigert werden kann. Zur Erläuterung oder Beleuchtung dieser höchst wichtigen Erscheinung hat der Verfasser, mit der umfassendsten Gelehrsamkeit ausgerüstet, auf streng wissenschaftliche Weise nicht nur die verschiedenen Disciplinen der Naturkunde, sondern auch die historischen und philosophischen Werke des Alterthums und selbst die biblischen Urkunden aufs sorgfältigste und scharfsinnigste in Anspruch genommen. So hat er einerseits die Analogien der Naturwesen auf niederen Stufen mit Angabe des betreffenden naturgemäßen Entwicklungsgesetzes aufgesucht, bei welcher Gelegenheit sehr treffliche biologische Bemerkungen namentlich über den thierischen Instinct beigebracht werden; doch dürfen wir diese Bemerkungen der

Kürze halber nur mit einem legisse iuvabit bezeichnen. Andererseits aber kam es dem Verf. besonders darauf an, den Menschen (das Ziel und den Gipfel der gesammten Naturbildung) als Mikrokosmus und vorzüglich nach seinem geistigen Wesen zu begreifen, wobei er neben den genannten Doctrinen (Biologie, Physiologie und Kosmologie) eben die Geschichte der Philosophie, die Psychologie und Theologie als Hülfsmittel oder Quellen der Begründung und Erklärung benutzte a). Hier ergibt sich dann leicht, daß auch wieder diese gesammten Disciplinen manche Bereicherung durch die tiefeindringende und prägnante Combinationsgabe des Verfassers erhalten mußten. Uns freilich darf es, nach unserm Zwecke und nach der Tendenz dieser Zeitschrift, nur um nähere Bezeichnung dessen zu thun seyn, was die in unsrer Ueberschrift genannten Wissenschaften zur Bestätigung einzelner ihrer schwierigen Lehren durch dieses gelehrte und inhaltreiche Werk gewonnen haben möchten. Die ersten drei dort angegebenen Beziehungen (Psychologie, Religionsphilosophie und Exegese) glauben wir bei einer allgemeinen, rubricirenden Uebersicht des Gesammtinhalts berücksichtigen zu können, dagegen werden wir den eingestreuten dogmatischen Elementen, um deren Auffassung es uns besonders zu thun ist, einen besondern zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes widmen müssen.

I. Allgemeine Angabe des Inhalts.

Dieses ganze reich ausgestattete Werk von nur mäßigem Umfange zerfällt eigentlich — ohne daß dieß äußerlich

a) Zwar ist in neuerer Zeit auch besonders die Geologie zur Befestigung des Schriftglaubens — namentlich in alttest. Hinsicht — angewandt worden, wie von Buckland, Steffens u. A., aber dazu fehlte unserm Verfasser bei seinem speciellen Zwecke die nähere Veranlassung.

grade auffallend bezeichnet wäre — in 2 Hauptabtheilungen, davon die erstere den synthetisch doctrinellen, die zweite den geschichtlichen (oder vielmehr ethnographisch geordneten) Stoff umfaßt, wiewohl auch schon in jener ersteren alle auf das Hauptthema bezogenen Reflexionen des Verfassers durch Geschichte, d. h. durch Beispiele, aus dem jetzigen Leben und der autoptischen Erfahrung des Verfassers sowohl, als auch aus der frühern Völkersitte und der Entwicklung der Menschenwelt, gehörig begründet und erörtert sind.

A. Der doctrinelle Inhalt hat einige voranstehende Kapitel, welche als einleitende Betrachtungen gelten können; zuerst wird nämlich gehandelt von den allgemeinen Naturkräften, besonders vom Gesetze der Schwere oder der Massenanziehung, welche in der Einheit oder Zusammengehörigkeit der gesammten Körperwelt begründet ist. Sie wirkt, nach Ansicht des Verfassers, auch da noch fort, wo sie durch die qualitativen Eigenschaften der Körper aufgehoben scheint.

Bei diesen letztern, als mittelst der inponderabeln Stoffe oder der Naturpotenzen — Licht, Wärme, Electricität — eingetretenen Modificationen hätte (nach des Referenten Erachten) das allgemeine Polaritätsgesetz, welches bei allen Naturerscheinungen, auch in organischen und selbst geistigen Verhältnissen, namentlich auch in dem magnetischen Rapporte, sich kund gibt, noch mehr hervorgehoben werden sollen, welches hier vielleicht nur darum unterblieben ist, weil der Verfasser von seinem Standpunkte aus nur das besonders ins Auge faßt und näher entwickelt, was mit den ekstatischen Erscheinungen (der activen Seite des Hellsehens) in Verbindung steht. Unleugbar aber sind schon der ältesten Weltansicht gemäß Anziehung und Abstoßung (Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß) die noch immer Alles beherrschenden (und so-

nach schon ursprünglich auf den ätherischen Urstoff einwirkenden) Grundkräfte der Natur, welche überall als Gegensätze, befreundete oder feindliche Pole, bald mit vereinigendem und belebendem Erfolge, bald mit trennender und auflösender Wirkung hervortreten und sonach als die schöpferische Urquelle, aus der zunächst die allgemeinen Potenzen hervorgingen, betrachtet werden müssen. — Hieran schließt sich im Buche eine Betrachtung der organischen Kräfte, welche wohl mit Recht für identisch mit den sogenannten Naturpotenzen a) erklärt werden, obgleich sie durch die Lebenskraft auf so eigenthümliche Weise modificirt und potencirt sind, daß sie nicht bloß chemisch, sondern selbst alchemisch zu wirken vermögen. Was aber nun dieses Lebensprincip selbst betrifft, wodurch die organischen Kräfte oder der negative Lebensstoff — sey es als Aus- und Einströmung oder als Action und Reaction — in Thätigkeit gesetzt werden, so hat sich der Verfasser auf diesen so schwierigen Gegenstand nicht weiter eingelassen, obgleich man nicht ungern wenigstens die vornehmsten biologischen Theorien erwähnt und gewürdigt gesehen haben würde.

Die eigentliche Lebenssonne, das positive Lebensprincip ist doch gewiß der Geist des Menschen, welcher sich aus den allgemeinen Naturpotenzen (der Weltseele) mittelst der darin schon enthaltenen lebendigen Keime oder Urbilder (Ideen) den Nerven-

---

a) Man sieht leicht, daß hier besonders das Licht gemeint ist, wie denn überhaupt der Verfasser alles Leben als Licht aufzufassen geneigt ist. Die Natur des Lichts anbelangend, begünstigt er sehr die neuere Undulationstheorie, doch muß Referent bekennen, daß ihm die bekannte oken'sche Theorie (von einer Spannung des Aethers) wenigstens hinsichtlich des strahlenden Sonnenlichts weit vorzuziehen zu seyn scheint. Doch haec obiter.

äther oder die Psyche zum unmittelbaren Organ anbildet. Er selbst aber ist aus der wahren Fülle des Unsichtbaren, aus der Tiefe des Schöpferwillens unmittelbar hervorgegangen. Doch auch jene Anbildung selbst kann (wie gesagt) nur zu Folge des ideellen Urbildes geschehen, welches (mit Joh. H. Fichte zu reden) in der Möglichkeit schon umfaßt hält, was in der Wirklichkeit erst allmählich hervortritt.

Ungemein wichtig jedoch für Psychologie und zunächst für die Aufgabe des Verfassers ist, was derselbe über die Nervenkraft — Nervenäther oder Nervenpotenz — hier schon beibringt, indem er zum Voraus statuirt, daß der Geist in gewissen Zuständen mittelst dieses innern Aethers auch ohne Vermittlung der materiellen Organe (als welche jenem Aether nur als Gefäß und als normale Leiter dienen) auch in die Ferne zu wirken vermöge. Diese Wirkung geschieht dann entweder von einem gewissen psychischen Centro aus, welches als Centralsinn oder Gemeingefühl bezeichnet wird (wohin bei angemessener Disposition eine Zurückziehung, Vertiefung oder Concentration der Seele stattfinden kann), oder aber sie erfolgt in höheren Zuständen der Ekstase vielmehr so, daß sie mehr unmittelbar, von dem denkenden Geiste selbst ihre Richtung erhält. — Wir durften dieß hier nicht unbemerkt lassen, weil es gleichsam die Basis der ganzen Erklärung des ekstatischen Hellsehens ist. Nicht weniger merkwürdig ist, was hier über dieß unmittelbare Lebenswirken (als eine sogenannte magische Lebensweise), deßgleichen über die Berührung und Wechselwirkung verschiedener Lebenskreise als magisches Band (gewöhnlich nur magnetischer Rapport genannt), zwar kurz und gedrängt, aber doch klar und ansprechend beigebracht wird.

Seite 33 ff. wird eine specielle Erwähnung des Lebensmagnetismus als Heilmittel eingeschaltet,

nebst Angabe der bekannten Operationen und der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln, insofern dieselben, obgleich hier nicht eigentlich zur Sache gehörend, die Beachtung des Magnetiseurs erheischen, um unheilbaren Uebeln und Seelenstörungen möglichst auszuweichen. Ob nun gleich alle diese Bemerkungen einer vollständigen Ausführung ermangeln, so sind sie doch um so bedeutender, weil sie auf die geprüfte Erfahrung Anderer und auf eigene Anschauung sich stützen. — Von diesen den Magnetismus überhaupt betreffenden Reflexionen geht der Verfasser S. 50 zum Hauptgegenstande der ganzen Untersuchung, nämlich zur Betrachtung des Wesens der Ekstase über, welche als ein momentanes Heraustreten des Geistes oder vielmehr der Psyche (des innern Aetherleibes) aus dem normalen Zustande der Wahrnehmung und Wirkung definirt wird. Diese Ekstase bewirkt dann gerade das Hellsehen oder das durch die Sinne nicht mehr vermittelte Innewerden der Seele, wie dieß vorzüglich freilich im magnetischen Schlafe stattfindet, aber doch auch als eine manchen Individuen eigenthümliche Naturgabe zu betrachten ist, welche schon durch ihre Beharrlichkeit von dem gewöhnlichen Somnambulismus spont. unterschieden werden muß. Als ausgezeichnete Beispiele werden hier die Jungfrau von Orleans, die heilige Hildegardis und die portugiesische Donna Pedegache rc. ausführlich und mit Angabe authentischer Quellen aufgestellt. Im beschränkteren Sinne ist dieses Vermögen wegen der Durchschauung dichter Körper auch den sogenannten Metall- und Wasserfühlern eigen, deren Talent der Verfasser nach sorgfältiger Prüfung der Quellen durchaus nicht für leeres Phantasiespiel oder für Lug und Trug erachtet wissen will. Jedoch räumt er ein, daß mitunter auch Betrug dabei stattgefunden, erklärt auch überhaupt die bei dieser Kunst oft benutzten Instrumente — sogenannte Wünschelruthe rc. —

bloß für äußere Hülfsmittel, die nur zur Fixirung der Aufmerksamkeit dienen können, weil die ganze Sache lediglich auf innere geistige Naturanlage oder Disposition zur mehrbenannten Ekstase beruht. [Die Glaubwürdigkeit solcher Nachrichten vorausgesetzt, dürfte doch auch hier das Polaritätsgesetz nach Analogie des Mineralmagneten, bei dem der eine Pol dem andern als Ergänzung entgegenstrebt, nicht außer Acht gelassen werden. Wo ein solcher innerer Trieb gleich dem thierischen Instinkt erwacht, da sind die Zwischenkörper gleichsam nicht vorhanden. Daß sich andere Analogien bei den Wanderungen verschiedener Thierarten, deßgleichen in den Organismen selbst durch Sympathien (die durch zwischenliegende Glieder oder Körper nicht unterbrochen werden) in Menge beibringen lassen, braucht hier nur angedeutet, nicht aber weiter ausgeführt zu werden.] —

Um nun die höhere Ekstase gehörig ins Licht zu stellen, werden (von Seite 63 an) die vornehmsten Erscheinungen des eigentlichen magnetischen Hellsehens hervorgehoben. Dahin gehören besonders die veränderte Empfindung und das Verschlossenseyn der Sinne für die Außenwelt, so daß der Hellsehende dieselbe nur durch den Magnetiseur zu appercipiren scheint, was jedoch (nach des Referenten Ansicht) grade auf eine Passivität, mittelst des Rapports und der dadurch bewirkten Abhängigkeit, nicht aber durchaus auf eine gesteigerte ekstatische Activität hindeutet. Eben dieß gilt auch von der auf den Magnetiseur und die von diesem in Rapport gesetzten Personen beschränkten Mitleidenschaft, dem Errathen ihrer Gedanken u. s. w. Anders dürfte es sich verhalten mit der gesteigerten Erinnerung, welche selbst längst vergessene Dinge wieder ins klarste Bewußtseyn bringt, deßgleichen mit dem Voraussehen entfernter gleichzeitiger anderer noch unbekannter Vorfälle (was sich etwa nach

Art des Fernsehens durch eine momentane Diastase der Seele erklären ließe), besonders aber mit dem Divinationsvermögen, wo noch wirklich zukünftige zufällige und selbst von freier Entschließung abhängende Ereignisse bestimmt vorausgesagt werden, so daß auch eine Erklärung, die auf schnelle Combination des Successiven hinweiset, oder auf Ueberschauung des naturgemäßen Zusammenhangs (gleichsam das Wahrnehmen des Baums im Keime) nicht ausreichen kann. Was der Verfasser zur Erklärung dieser höchst merkwürdigen Phänomene hinzusetzt, hat ein wichtiges psychologisches und auch exegetisches Interesse, kann aber erst weiter unten von uns näher erwogen werden. Wir gedenken hier zunächst nur noch des Seite 122 f. erwähnten höheren Bewußtseyns, durch welchen Namen nicht bloß ein erhöhtes Weltbewußtseyn, sondern auch eine Steigerung des Selbstbewußtseyns und zugleich des Gottesbewußtseyns angedeutet werden soll, indem in diesem Zustande, bei erhöhtem moralischen Gefühle, ein inniger religiöser Glaube und überhaupt eine Richtung auf göttliche Dinge sich kund gibt, und dieß nicht selten bei Menschen, denen ähnliche Betrachtungen im Wachen ziemlich fremd waren — „Bei der größeren Abgezogenheit von der Außenwelt," (sagt der Verfasser) „entsteht begreiflich eine größere Vertiefung der Seele in ihr eigenes Wesen. Der Geist hat aber nur ein völliges Bewußtseyn seiner selbst, indem er sich als Werk und Bild des absoluten Geistes erkennt. In diesem Bewußtseyn" (setzt er hinzu) „weiß sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig-frei, also bestimmt und sich selbst bestimmend, daher mit dem Gefühle der Unterwerfung zugleich das der Verantwortlichkeit und damit oft der Reue und guter Entschlüsse verbunden ist." — Sehr schön äußert sich derselbe bald darauf (S. 127) über den körperlichen, veredelten und verklärten Ausdruck dieses erhöhten, an ein künftiges Daseyn schon an-

grenzenden und dasselbe gleichsam anticipirenden Seelenzustandes. Hier kommen Bemerkungen vor, welche für die Psychologie und auch für die biblische Exegese nicht ohne Bedeutung seyn möchten. So z. B., daß jede geistige Thätigkeit sich eine äußere Form erzeugt, die ihr angemessen und entsprechend ist, wie denn auch in der Mimik und in der Sprache besonders sich alle Seelenzustände offenbaren. „Das Wesen des verklärten Ausdrucks" (heißt es wörtlich) „ist das Durchscheinen des Geistes durch den Leib und also das Durchleuchtetwerden desselben vom lichten Geiste. Auf bestimmte Weise kann sich aber der Geist nur durch die Sprache offenbaren. Der Mensch verkörpert seine Gedanken durch Klangfiguren, indem er seine innern Bewegungen in äußere umwandelt, in die nämlich des Elementes, in dem er auf Erden lebt. Die Sprache ist eine erweiterte Mimik. Der Mensch macht die Luft, die er athmet, zu seinem Organe, zu seinem Leibe, und dieser Luftleib macht sein Inneres vernehmlicher, als der eigene, der Seele unmittelbar unterworfene Muskelleib. Wie daher in der Ekstase sich die Züge veredeln, so auch die Sprache; sie bekommt mehr Ausdruck und Würde" u. s. w.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß sich diese Bemerkungen auch auf die Sprache hoher Begeisterung des neutestamentlichen sogenannten Zungenredens anwenden lassen, obgleich der Verf. diese Anwendung zu machen unterläßt. Denn daß das Auffallende und Unverständliche dabei weder in lauten Jubeltönen, noch auch in leisem, unvernehmlichen Murmeln (neuerer Auffassungsweise zu Folge), sondern in der ekstatischbelebten, ans Poetische angrenzenden, also mit Bildern aus der Natur beseelten Sprachweise zu suchen sey, ist wenigstens gewiß. — Unser Verf. erwähnt bei anderer Gelegenheit, wie im magnetischen Hellsehen oft, bei gesteigerter Erinnerung, wieder in längst verlernter

Sprache mit Kraft und Fertigkeit geredet werde, doch so, daß nur die erhöhte Anschauungsweise (in welcher die Natur Symbolik des Geistes wird) und die höchst merkwürdige Belebung des Gedächtnisses, darin nichts gänzlich verloren geht, sich kund gibt. Er erklärt diese Sprache der Hellsehenden nur für die der ekstatischen Begeisterung, wie wir sie bei allen Sehern und so auch bei den ältesten Dichtern wiederfinden, welche ursprünglich auch Seher waren, indem die Dichtkunst selbst der Ekstase ihren Ursprung verdankt. Der Verf. geht dann (S. 129), von dem eigentlichen magnetischen Hellsehen sich abwendend, zur Darstellung anderweitiger Modificationen des ekstatischen Hellsehens über, davon die nähere Deutung der Psychologie anheimfällt. a) Das Hellsehen im Traume, davon mehrere interessante Beispiele älterer und neuerer Zeit angeführt werden; b) in Krankheiten, namentlich der Katalepsie und dem Wahnsinne; c) in der Nähe des Todes, wenn schon eine größere Loswindung oder Befreiung des Geistes vom Körper nebst völligerer Entwicklung und Ausbildung des innern Aetherleibes eintritt; d) in der Contemplation (vergl. S. 171 f.), wenn die Seele und der Seelgeist, besonders in der Einsamkeit und Abgezogenheit von der Welt, durch Sammlung, Betrachtung und Erhebung ein gesteigertes inneres Leben führt, so daß sich dadurch, auch in einer sonst vom wachen Leben nicht grade durchaus verschiedenen Existenzform, ekstatische Zustände erzeugen, in denen die Seele die Richtung nimmt, welche ihr die geistige Eigenthümlichkeit und der innere Gehalt des Menschen geben; e) endlich in der Prophetie, worin jedoch nicht bloß ein ekstatisches Erheben des Geistes auf eine höhere Stufe des Daseyns stattfindet, sondern zugleich ein Empfangen eines höheren Lichtes. (Vergl. Ps. 36, 10: Du durchleuchtest meine Leuchte, dein Licht erleuchtet mein Licht), wobei jedoch allerdings

auch die bestimmte Form eines angemessenen Seelenzustandes vorausgesetzt wird. „Dieses Durchleuchtetwerden des menschlichen Geistes" (bemerkt der Verf.) „findet sein vollständiges Verständniß allein in der ursprünglichen Beziehung des Geschöpfs zum Schöpfer. Der geschaffene Geist existirt überhaupt nicht an und für sich, sondern nur in Bezug zum absoluten Wesen. Je vollkommner das Geschöpf ist, je inniger und zugleich freier ist die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Schöpfer, und je mehr ist also der Mensch das freie Organ, der Mitarbeiter Gottes."

B. In der zweiten Abtheilung, welche im Werke selbst nur als historischer Ueberblick bezeichnet wird, ergibt sich überall das Bestreben des Verfassers, die verschiedenen Stufen des ekstatischen Hellsehens und dessen durch die Individualität bedingten sehr ungleichen Werth hervorzuheben. Er hatte an Dr. Ennemoser (Geschichte des Magnetismus) einen sehr wackern, jedoch nirgend erwähnten, Vorgänger. Er geht hier mit Benutzung der ältesten biblischen, indischen und persischen Urkunden auf die Urgeschichte der Menschheit zurück und spricht mit Joh. von Müller die Ueberzeugung aus, daß im Anfange die unmittelbaren innern Anschauungen allgemeiner verbreitet und zugleich vom wachen bewußten Leben weniger geschieden waren. „Ein solches ursprüngliches der ältesten Menschheit einwohnendes Seelenvermögen" (heißt es S. 193) „konnte sich nur allmählich verlieren oder vielmehr in andere Form übergehen." Die Seelenkräfte, welche im Verlaufe der Geschichte sich auf mannichfaltige Weise entfalten, auch wohl einseitig ausbilden, waren ursprünglich mehr geeinet, doch so, daß die Contemplation als vorherrschend zu betrachten ist, dagegen die Reflexion zurücktrat. Die in solchem contemplativen Zustande lebenden Priester, Seher, Gesetzgeber, somit auch die Propheten Israels, wie in veränderter Gestalt die

Bramanen, die Magier und die Priester des Buddha werden als geistige Nachkommen jener Urseher betrachtet, die wie Enos den Namen Jehova's predigten (1 Mos. 4, 26) oder wie Henoch in einem göttlichen Leben wandelten. Auch wird es für annehmlich erklärt, daß in den früheren Epochen der Geschichte, wo der Racenunterschied noch stärker hervortrat, die Anlage zu einem intuitiven Erkennen erblich war, und dieß eine Ursache der Priesterkasten wurde. Diese Bemerkung wird nachher auch auf die Institution der Orakel angewandt, als welche nicht durch das zufällige Sehervermögen einzelner Personen, z. B. der Pythia, zu erklären sind, sondern überall mit den ältesten Traditionen und mit dem uralten Cultus der Völker zusammenhängen. — Am ausführlichsten werden aus der Geschichte der Israeliten diejenigen Data, welche nach dem Urtheile des Verf. auf ein ekstatisches Schauen hinweisen, mit großer Umsicht und tiefblickendem Scharfsinne hervorgehoben, Alles zu dem Zwecke, um darzuthun, wie verschiedene Formen des magischen Wirkens und Erkennens durch die ganze Geschichte gehen. Es ist leicht zu erachten, daß hierbei manche als unbedeutende Nebensachen betrachtete oder der Mythik überwiesene Stellen in buchstäblicher Bedeutung aufgefaßt und in ein ganz eigenthümliches Licht gestellt werden. Auch versteht es sich von selbst, daß hieraus die Exegese manchen Gewinn ziehen könne, wiewohl dieselbe auch hier und da noch schärfere Kritik als Bedingung solcher Aneignung in Anspruch nehmen wird. Beispielsweise nur Folgendes. Schon Abraham thut, wie nach ihm die andern Patriarchen, ekstatische Blicke in die künftige Weltgeschichte. Moses hatte eine Reihe innerer Anschauungen, deren Inhalt er als Prophet und Gesetzgeber seinem Volke mittheilt. Seine Geschichte, wie die des Josua und Samuel, wird dann aus dem angegebenen Gesichtspunkte genauer erwogen, ohne daß wir jedoch dem Verf.

ins Detail folgen dürften, vielmehr diese Auffassungsweisen der biblischen Kritik überweisen müssen. Nur sey es dem Ref. vergönnt, aus der Geschichte des Elias und seines Nachfolgers Elisa eine Probe herauszuheben, 2 König. 11, 9 u. 10.

Die große Bitte nämlich des Elisa, daß ihm ein zweifältiges Theil an des Elias Geiste werde (daß dein Geist bei mir sey zwiefältig), wird auf die doppelte Gabe des magischen Schauens und Wirkens bezogen, zu Folge der cabbalistischen Unterscheidung der beiden Arten der Propheten, Nabi roeh und Nabi poel. Auf andere Erklärungsweisen nimmt der Verf. (stets auf seinem Standpunkte beharrend) nie Rücksicht, so auch hier nicht auf die sehr nahe liegende und gewöhnliche, daß bei dieser Zwiefältigkeit auf das Recht der erstgebornen Söhne hingedeutet werde, als welche gesetzlich von dem Nachlasse des Vaters das Doppelte erben *sollten*. Mehr schließt sich die Deutung des Verf. an eine anderweitige Erklärung an, nach welcher sich jenes Gedoppelte theils auf das kräftige, aber alttestamentliche Wirken, und theils auf das helle Hinschauen in das zukünftige Evangelische beziehen soll, wodurch also Elisa die Lieblichkeit des neuen Bundes gleichsam anticipiren wollte. (Vergl. Dr. Krummacher, Elias, 3ter Bd. S. 109). Die Antwort des Elias: „so du mich sehen wirst ꝛc." ist dann nicht unpassend und hat den Sinn, daß aus diesem Merkmale sich ergeben werde, ob Elisa Anlage und Würdigkeit habe, auf diesen Standpunkt des Schauens erhoben zu werden, als worüber Elias selbst nichts entscheiden konnte. — Uebrigens legte Elisa z. B. in der Geschichte der Auferweckung des Kindes der Sunamitin von der Gabe sowohl des magischen Schauens, als des magischen Wirkens eine Probe ab. Nach S. 208 (oder nach der ersten Aufl. 299) werden die zu dem Diener Gehasi gesprochenen Worte: „gürte

deine Lenden, nimm meinen Stab in deine Hand und gehe hin, so dir Jemand begegnet, so grüße ihn nicht u. s. f.," so erläutert: der von Elisa getragene Stab sollte der Conductor seiner Geistesmacht, gleichsam sein Amulet seyn; ferner aufhalten sollte sich sein Jünger nicht, um nicht mit Andern in störenden Rapport zu kommen. Ob nun gleich Gehasi nach Vorschrift den Stab auf des Knaben Antlitz legte, war dieß doch ohne Erfolg, d. h. der bezweckte Rapport zwischen dem Propheten und dem Kinde wurde dadurch nicht vermittelt, weil Gehasi und die Mutter des Kindes, der ganzen Erzählung nach, eine Antipathie gegen einander hatten, welche die Wirksamkeit hinderte, zu geschweigen, daß dem Gehasi überhaupt die rechte, dem Meister ähnliche Geistesstimmung gänzlich fehlte, wie er ihn denn auch nachher wegen seiner Habsucht bestrafte, da er nicht durch äußere geheime Kunde, sondern hellsehend die niedere That desselben inne geworden war.

Auf ähnliche Weise wird Seite 218 f. die Geschichte der Indier behandelt, deren Stammväter der Tradition zufolge Seher waren, bei deren Nachfolgern, den Brahmanen, sich das der Urzeit angehörende Sehervermögen sowohl durch erbliche Anlage, als durch geeignete beschauliche Lebensweise erhielt. Es folgt alsdann eine schätzbare Blumenlese aus den indischen heiligen Schriften, denen der Verf. seine Auslegung beigefügt hat. Die indischen Philosophen, bemerkt er, ohne Begriff der Ekstase und der verschiedenen ekstatischen Zustände verstehen zu wollen, wäre unmöglich; denn ihre Philosophie ist wesentlich ekstatisches Hellsehen. Wo dieses rein erscheint, ist es der Grund der Tiefe und Größe ihrer Weltanschauung, wo aber getrübt, ebenso der regellosen Phantasie und des unbegrenzten Aberglaubens, darin jedoch (grade wie im Wahnsinne) oft noch lichte Blicke durchscheinen können. Daß übrigens ekstatische Zustände noch

immer bei den Indiern häufig vorkommen und also auch die Sehergabe bei ihnen noch jetzt einheimisch sey, darüber werden interessante Beispiele (besonders aus I. Forbes, oriental memories, London 1813) angeführt. — Der reich ausgestattete Abschnitt von den Griechen und Römern (S. 231 f.) eröffnet allerdings ein sehr weites Feld, davon jedoch von des Verf. Standpunkte aus nur ein ihm naheliegender Gesichtskreis übersehen wird, wiewohl auch hier und da auf entferntere Gegenstände scharfsichtige Blicke geworfen werden. So wird beiläufig erwähnt, daß in griechischen Schriftstellern auch magische Kräfte des Wirkens angedeutet werden; Pythagoras z. B. heilte Schmerzen durch vermeinte Bezauberung, Pyrrhus, König von Epirus, durch Bezauberung 2c., aber besonders ist es doch die gedachte geistige Richtung des Schauens, die ins Auge gefaßt wird. Der Religionsphilosophie angehörend, ist die allgemeine gewiß sehr richtige Bemerkung, daß im Ganzen ein genauer Zusammenhang höherer, d. h. religiöser Ideen Griechenlands mit dem Oriente stattfand, doch so, daß der menschliche Geist dort auch eine neue, auf freiere Bewegung des Gedankens und auf Schönheitssinn wohlthätig wirkende Entwicklungsform erreichte. Die in der Natur des menschlichen Geistes selbst gegründete doppelte oder gegensätzliche Thätigkeit (des unbewußten innern Schauens und des bewußten vermittelnden Erkennens) tritt in der Geschichte griechischer Philosophie sehr klar hervor. Was die alten Weisen des Morgenlandes fast lediglich durch Contemplation zu gewinnen hofften, suchten die Denker des Abendlandes auch durch Reflexion oder Speculation zu gewinnen; „im Neoplatonismus", heißt es S. 266, „wurde der Versuch gewagt, jene beiden Elemente, das Theosophische und das Abstract-Philosophische, mit einander zu verbinden und somit eine doppelte Aufgabe des menschlichen Geistes zu lösen." Plato und Aristo-

teles waren die Vorbilder dieser beiden Geistesrichtungen, welche auch noch in christlichen Jahrhunderten als mystische und scholastische Philosophie, deßgleichen in gemischtern Formen als Dogmatismus und Skepticismus (Kriticismus), so auch als Supranaturalismus und Rationalismus, jetzt aber als Idealismus und Realismus sich wiederholen. Betreffen diese Bemerkungen an sich nicht unbekannte Sachen, so wird es doch bei der eigenthümlichen Beleuchtung, die sie im Werke erhalten, keinen Leser gereuen, sie näher erwogen zu haben. Sehr begreiflich aber ist es, daß unser Verf. zur Lösung seiner Aufgabe sich besonders zunächst an Plato hält und darthut, wie dieser den Sokrates aufgefaßt und mit eigenen Ideen bereichert hat. Auch liefert Plutarch's Werk vom Verfalle der Orakel und Cicero's Schrift de divinatione ihm willkommenen Stoff, doch verweilt er mit ganz besonderer Vorliebe bei der neoplatonischen Schule, welche die uralten Lehren indischer Seher oft mit guter Kritik und im Gewande scharfer kritischer Dialektik darstellt. „Das oberste Princip dieser Philosophie ist, daß das Absolute und die ewigen Dinge durch ein Vermögen erkannt werden, welches höher als die Vernunft in ihrem gewöhnlichen Zustande, so daß der menschliche Geist in einer freieren Existenzform (einem Heraustreten aus seiner gewohnten Denkbahn, ἔκστασις) und, sich anschließend an das ewig Eine, in demselben allein die Wahrheit zu erkennen vermag." Plotin, Porphyrius und Jamblichus sind daher die hier am meisten benutzten Gewährsmänner, bei der Ueberzeugung, daß erst die Erscheinungen des ekstatischen Hellsehens zu einem ganz neuen Verständnisse der gewiß sehr tiefen (oft mit den höchsten Wahrheiten der Offenbarung übereinstimmenden) Principien dieser Denker führen, aber auch freilich zugleich zur Aufhellung und Würdigung ihrer sonst schwer zu begreifenden Irrthümer und Abwege. Der Verf. hegt die

Hoffnung, daß eine genaue Revision ihrer Schriften wie der Werke derjenigen Kirchenväter, welche sich viele neo-platonische Ideen aneigneten, eben durch die Erkenntniß besagter Erscheinungen manche bisher dunkle Ansicht in der Geschichte der Philosophie und Theologie ins Licht stellen werde. Zwar waren Plotin selbst und seine unmittelbaren Schüler noch Vertheidiger des sinkenden Heidenthums, aber die Ideen des Christenthums hatten doch bereits mächtig ihre Geister ergriffen, daher die Grundsätze ihrer Philosophie den Principien des christlichen Glaubens oft wirklich so auffallend nahe sind, daß die Annahme einer bloß äußerlichen Uebereinstimmung nicht zureicht. Jedoch in ein Detail der Ausführung hier einzugehen, verbietet der verstattete Raum; es sey daher nur noch bemerkt, daß in diesem Abschnitte auch des Genius des Sokrates, des Tempelschlafs und der griechischen Orakel nähere Erwähnung geschieht, so daß auf eine Analogie mit magnetischen Erscheinungen Alles zurückgeführt wird. Die hier überall vorkommende unmittelbare Erkenntniß der Heilmittel leitet den Verf. auf die Ansicht, daß die Heilkunde selbst großentheils in der Sehergabe ihren Ursprung habe. Seite 300. — Hinsichtlich des sokratischen Genius aber, so wie des angeblichen Verkehrs mancher Hellsehenden mit der Geisterwelt, drang sich Referenten der Wunsch auf, daß die dem Verfasser wohlbekannte plastische Kraft der erhöhten Phantasie und des Personificationsvermögens mehr hervorgehoben seyn möchte. — Der folgende Abschnitt ist den nordischen Völkern gewidmet, S. 305. Bei ihnen, wie ursprünglich bei allen Völkern, waren die Priester oder Druiden, nach des älteren Plinius Bericht, zugleich Wahrsager und Aerzte. Die Weißagungen in der Edda, deren ältester Theil von der urersten Seherin, der Wole, Woluspa (Gesicht der Wole) heißt, sind auch nicht unerwähnt geblieben. Was die magischen Kräfte

des Wirkens und Erkennens bei den Galliern und Germanen betrifft, so sind uns die Namen mehrerer ihrer berühmten Seherinnen aufbewahrt, z. B. die der Veleda und Aurinia bei Tacitus.

Im Grunde ist der ganze, noch jetzt im Volke vorhandene Zauberglaube ein Ueberrest des magischen Cultus unserer vorchristlichen Väter, welcher aber späterhin dem Christenthume polemisch entgegengesetzt und als Teufelswerk betrachtet wurde, indem man die Priester zu Zauberern und die Seher zu Hexen machte. (Vergleiche Grimm's deutsche Mythologie.) Noch immer werden unleugbare Erscheinungen der natürlichen Magie und Ekstase, nebst manchen nicht unwirksamen sympathetischen Mitteln, mit offenbar heillosen Gebräuchen und abergläubischen Dingen in eine Classe gesetzt und ohne gehörige Unterscheidung als Werk der Finsterniß verworfen. — Bei keinem neueren Volke des Nordens finden sich einzelne unverkennbare Formen des innern Schauens so allgemein noch vor, als bei den Bergschotten und den Bewohnern der Hebriden. Dieß unter dem Namen des zweiten Gesichts (second sight) bekannte Vermögen beschränkt sich freilich auf das räumliche Fernsehen und auf das Voraussehen nahe bevorstehender Ereignisse. Zu den im Werke angeführten gehörig beglaubigten Beispielen werden sehr belehrende Bemerkungen gemacht, wohin z. B. gehört (nach Martin's Beschreibung), daß, wenn ein solcher ekstatischer Seher mit Intention einen Andern berührt, dieser dasselbe Gesicht sieht und also, mittelst des Rapports, der somnambule Zustand sich zugleich contagiös verbreitet. Auch ergeben andere Erfahrungen, daß das psychische Leben der Menschen auf einzelne Thierclassen viel stärker und unmittelbarer einwirkt, als man gewöhnlich glaubt: ein Umstand, der vielleicht (nach des Referenten Ansicht) auf die bekannte Geschichte von Bileam's

Gelin hätte Anwendung finden können. — Unter den Lappländern und Finnen haben sich zauberische Gebräuche noch lange nach ihrer Bekehrung, jedoch mit vielerlei heidnischem Aberglauben vermischt, bis auf unsere Zeiten trotz der strengsten Verbote erhalten. Bei den heidnischen Völkern des nordöstlichen Rußlands ist es ein eigener Priesterstand (die Schamanen), welcher den Seherdienst ausübt. Unter den Thatsachen, welche der Verf. hier anführt, ist die von Matiuschkin (Wrangel's Reisegefährte auf der Nordpolexpedition) beglaubigte die interessanteste (Seite 328 f.). Der Zweck dieser verschiedenen Mittheilungen aus der Völkergeschichte ist (wie schon bemerkt) besonders der, zu zeigen, wie sehr verschiedene Formen, auch mitunter trübe und krankhafte Seelenzustände, sich in solchen ekstatischen Erscheinungen kund geben können. In einem Entrücktseyn dieser Art erliegt alsdann die angeerbte oder sonst gewonnene äußere Naturfreiheit selbst wieder einer andern schrecklichen Knechtschaft, nämlich der der Sünde, und ist somit zugleich die größte innere oder geistige Gebundenheit. „Nicht durch eine Erhebung der Seele, wie in der reinen Ekstase, sondern durch organische und physische Zerstörung, durch eine Art von Selbstmord wird in solchen Fällen die Seele von dem gewohnten Verkehre mit dem Körper getrennt." S. 340. Es zeigt sich namentlich bei solchen Schamanen das ursprüngliche Vermögen der Sehergabe in seinem tiefsten Verfall oft als wilde und wahnsinnähnliche Begeisterung, die durch betäubende und berauschende Mittel hervorgerufen wird, daher mit dem verderblichsten Aberglauben in Verbindung tritt, so daß zur Sühne der Götter nicht selten Menschenopfer verlangt zu werden pflegen. Es ergibt sich hier der Schluß, daß je tiefer die Individualität in moralischer Hinsicht sinkt, desto entstellter und durch Unlauterkeit verfinsterter müssen auch

die ursprünglich höheren Geisteskräfte werden, so daß nur noch einzelne hellere Strahlen durchzubrechen vermögen. — — Das letzte, vom Christenthume handelnde Kapitel müssen wir, seiner sonstigen Wichtigkeit ohnerachtet, hier übergehen, weil ohnehin in der nun folgenden Zusammenstellung der zerstreuten theologischen Elemente des Werks gerade dieser Abschnitt vorzüglich wird benutzt werden müssen. Wir bedienen uns bei dieser Aufsammlung einer bekannten Trichotomie, so daß die drei Worte Gott, Mensch, Christus unsere Rubriken oder Stützpunkte sind.

II. Sammlung der auf christliche Dogmatik besondere Beziehung habenden zerstreuten Elemente des Werks.

Das hier zu unserm Zwecke gehörende, im Werke selbst nur gleichsam sporadisch Vorhandene muß zur nöthigen Uebersicht oder zur Aufstellung eines Gesammtbildes aus dem Zusammenhange, worin es sich befindet, herausgenommen werden, wobei unvermeidlich scheint, daß es etwas an der Klarheit, die es grade dort in seiner Verbindung hat, verlieren werde. Da aber die betreffenden Gegenstände an sich unsern Lesern nicht unbekannt sind, glauben wir, der nöthigen Kürze unerachtet, keine Unverständlichkeit besorgen zu dürfen, und werden daher unsere einzuflechtenden Erläuterungen nur besonders auf Andeutungen jenes Zusammenhanges zu beschränken haben. Hierbei wird denn hoffentlich die bereits vorangeschickte allgemeine Inhaltsangabe ihre Dienste leisten.

A. Auf die Gotteslehre sich beziehende Reflexionen.

a) Persönliche Existenz und Wesen Gottes.

Da, dem Verfasser zufolge, alles Leben verschiedentlich

modificirte und potenzirte Wirkung des Lichts ist, das seinen Urquell in der Gottheit hat, so ist diese selbst das reinste, feinste, doch substantielle Licht. An eine bloß symbolische Deutung dieser Bezeichnung soll nicht gedacht werden. Mit dem schon erwähnten Ausspruche des königlichen Sehers Israel werden die der Apostel Johannes und Paulus in Vergleichung gestellt, und zugleich auch verwandte Stellen aus den heiligen Schriften der Indier und Parsen beigebracht. Unser Verfasser kommt mehrmals auf diesen Gegenstand zurück (S. 90. 92. 188. 197. 219 f.). Er verwirft jedoch jede pantheistische Ansicht und bemerkt, daß das Geistige nicht bloß verklärte und gesteigerte oder hinaufgeläuterte Naturpotenz sey, sondern daß es zum Wesen des Geistes gehöre, das Materielle, welches als verfinstertes oder geronnenes Licht zu betrachten ist, zu durchdringen und zu beherrschen, ohne daß es dadurch in sich eine Veränderung erleide oder sein eigenes freies Selbst verliere. Homogenität ist nicht Identität. — So gern man nun zugibt, daß diese Lichtwesenheit auf die Weltseele, als das Organon und Sensorium Gottes, auch als nächste Ursache des Lebens der Welt (Weltlebenskraft) ihre Anwendung finde, ebenso auch auf die menschliche Psyche (den früher sogenannten innern Aetherleib), weil auf diese der menschliche Geist ohne eine gewisse Verwandtschaft nicht so harmonisch wirken könnte, so muß doch jene Behauptung: „auch der Geist ist Licht und Gott selbst ist Licht," der angeblichen Schriftauctorität ungeachtet, nach des Ref. Ermessen, bildlich oder symbolisch aufgefaßt werden. Daher heißt es 1 Tim. 6, 16, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohne; auch nach der Lehre des A. Ts. ist bei Gott Licht, von ihm aus geht Glanz des Lichts, sein Odem und seine Glorie, wie seine Wohnung und sein

Kleid ist Licht a). Was aber die wesentliche Substanz (οὐσία, auch εἶδος αὐτοῦ, Joh. 5, 37) betrifft, so wird darüber nirgends etwas ausgesagt, sie wird von dem Urstoffe des Lichts deutlich unterschieden und wird für etwas erklärt, das Niemand sehen kann, ohne der von Gott ist (Joh. 6, 46). — Gott ist nicht das All, die Substanz, sondern er ist die absolute, substantielle und selbstbewußte Persönlichkeit, welche nur als eine schöpferische, also in Beziehung auf ein Anderes (durch ihn ins Daseyn gerufenes) gedacht werden kann. Gott ist das von diesem Anderen sich individualisirende Princip, und somit darf der Ausdruck, daß er Licht (also Urstoff, Weltstoff) sey, nur als symbolisch aufgefaßt werden. — Die wissenschaftlichen Gründe der Existenz des absoluten Einen Geistes, welcher das All durchdringt und beherrscht, separat zu behandeln, war im Buche keine Veranlassung. Sie wird überall als das Urgewisse betrachtet. Auch die göttlichen Eigenschaften, insofern sie doch nur ver-

a) Schon Zeno und Plato unterscheiden die Weltseele von dem Weltgeiste, ἡγεμονικόν; ersterer hielt seine πρώτη ὕλη, Urmaterie, für die Hülle, darin das göttliche Urwesen wohne. Als dieser Grundstoff der Welt galt aber auch ihm so wie dem Heraklit von Ephesus und Andern das Licht oder der Aether, aus welchem die nachherigen Elemente (jedoch mittelst der eigentlichen dynamischen Mächte, die auf die beiden obengenannten Grundkräfte reducirt werden müssen) sich ausgebildet haben rc. — Bei solcher Uebereinstimmung griechischer und orientalischer Philosophie ist es wahrscheinlich, daß diese ursprünglich altindische und persisch-chaldäische Lehre, vielleicht mittelst der jüdischen Cabbala, zunächst auf Orpheus und durch diesen zu den andern occidentalischen Weisen gelangt sey, insofern nicht diese selbst den Zutritt zur ursprünglichen Lehrquelle sich zu verschaffen wußten. — Daß aber dieser Weltengeist erst in den subjectiven Geistern zum Selbstbewußtseyn gelange und mit dem Complexus derselben identisch sey, ist wohl nur neuer Pantheismus.

schiedene Auffassungsweisen des einfachen göttlichen Wesens ausdrücken, kommen nicht besonders in Betrachtung, sondern dieses wird überall als ens absolutum, absolute bonum bezeichnet, aber als bewußte, lebendige, selbständige Persönlichkeit aufgefaßt, nicht bloß als Idee und Begriff des speculativen Denkens, auch nicht als Complex der gesammten, ihn erkennenden und im höchsten Selbstbewußtseyn fühlenden Wesen; vgl. S. 220 und 261. — Hierbei könnte es nun auffallend seyn, daß (auch ohne specielle Erwägung der Einheit Gottes, der Weltschöpfungstheorie, des zu einem Ganzen vereinigenden Systems der göttlichen Zwecke ꝛc. a) doch gerade die schwierige Trinitätlehre nicht unerwogen geblieben ist, wo man fragen dürfte, was diese mit dem Thema des ekstatischen Hellsehens zu thun habe. Die Rede ist aber zunächst von dem eigenthümlichen Zahlenmaße der Hellsehenden, welches von dem gewöhnlichen sehr abweicht, dagegen dem uralten Zahlensysteme, besonders dem der sogenannten heiligen Zahlen (3. 7. 40), wo nicht durchaus adäquat, doch sehr analog ist. Die Dreizahl findet überall in der Natur und im Menschenleben ihren Ausdruck, bald als die beiden Gegensätze oder Pole mit ihrer Indifferenz, bald als These, Antithese und Synthese, oder als Gedanke, Wort und Sinn. Sie ist die Zahl der Grundkräfte der Natur, so auch der Grundtöne des Accords, indem selbst die Octave nur die potenzirte Wiederholung des ersten Grundtons ist ꝛc. Die Vierzahl dagegen ist die Grundzahl der Elemente und der Himmelsgegenden; sie ist die pythagoreische Eins, welche nebst der drei, sieben und zehn in den alten Natursystemen die Hauptrolle

a) Die Welt wird zwar vom Verf. als Organismus dargestellt (wie weiter unten bemerkt werden wird), aber nur in Beziehung auf menschliche Entwicklung, Eingliederung und Fortdauer.

spielen (3+4=7 und 1.2.3.4 addirt = 10). Unser Verfasser will einen Hauptgrund von der Wichtigkeit der Siebenzahl auch in der Erscheinungswelt darin finden, daß sie ein Viertheil der Zahl des Mondlaufs ist, bei welcher Gelegenheit davon gehandelt wird, wie dieselbe in der ganzen Entwicklungsgeschichte der organisirten Körper, so auch der Krankheiten, eine große Bedeutung habe. Willkürlich und bloß subjectiv, behauptet er, könne diese Eintheilung der Zeit weder bei den Propheten, noch bei andern Hellsehenden seyn, sondern sie müsse vielmehr als ein *objectives Innewerden* betrachtet werden, welches durch den Rhythmus, in dem jedes Zeitwesen lebt und sein Daseyn offenbart, bedingt sey; „die Zeitgesetze eines Jeglichen sind so geordnet und bestimmt wie seine Raumgesetze, d. h. das Eigenthümliche eines jeden Wesens wird ebenso sehr durch seinen *Zeitrhythmus*, als durch seine *Bildungsform im Raume* bedingt." Die tiefere Bedeutung also auch der heiligen Zahlen liegt darin, daß sie Symbole von Verhältnissen sind, die ihren Grund in dem Leben der Natur, des Menschen und vielleicht der Menschheit selbst finden. Schon die sogenannten *stöchiometrischen* Proportionen, nach welchen sich verschiedene Körper nur in ganz bestimmten Zahlenverhältnissen miteinander verbinden, weisen unleugbar auf eine zwar verborgene, aber doch im Hellsehen erkennbare objective Bedeutung hin. Was nun aber, um hier wieder einzulenken, die *Dreizahl* und den höchsten und letzten Grund ihrer hohen Bedeutung betrifft, welche sie wie in den Gesetzen des Geistes, so in den physiologischen Systemen des Körpers, ja in der gesammten Natur hat (insofern dieselbe das Abbild und Sinnbild des absoluten Wesens ist), so liegt dieser Grund darin, daß der absolute Geist selbst begriffsmäßig nur als der *dreieinige* erkannt werden kann. Seiner Tendenz gemäß hat der Verfasser nur auf analoge und propädeutische Weise die *naturphiloso-*

physische oder biologisch-psychologische Seite des Dogma der Dreieinigkeit aufgefaßt, um die innere Nothwendigkeit desselben darzuthun. Die höchst einfache und zugleich praktische Seite der biblischen Darstellung läßt er unberücksichtigt, ebenso die kosmologisch-physische und die rein speculative oder metaphysische. Auffallend war es jedoch dem Referenten, daß es dem Verfasser entgangen zu seyn scheint, wie gerade in der von ihm citirten Stelle des Plotinus (Enn. VI. 8, 18 oder 9, 7) eine Ueberweltlichkeit Gottes (gerade wie in der kosmologischen Ansicht) mit der in der Welt wirksamen Urkraft in Verbindung gebracht wird. Es heißt nämlich daselbst: „suche nichts außer Gott (ἔξω αὐτοῦ), sondern in ihm Alles, was er nicht selbst ist (ἔσω πάντα τὰ μετ' αὐτόν). Er selbst ist der Umfang (περίληψις) aller Dinge und ihr Maß" (nach cabbalistischer Lehre der Vater). Bald darauf wird ferner gesagt: „er ist drinnen (nämlich in der Welt) oder in der Tiefe (ἐν βάθει, in centro). Alles aber (nämlich τὰ μετ' αὐτόν) ist der λόγος und der Verstand, πᾶν ὁ λόγος καὶ νοῦς" a). Er scheint also unter λόγος, im Gegensatze von αὐτός, nicht Theilung, sondern Offenbarung des einen und gleichen, entzweiten, aber doch wesentlich verbundenen Grundwesens verstanden zu haben, womit dann zugleich das dritte in der Einheit (hier νοῦς genannt) ausgesprochen wird. Es war folglich schon Ansicht dieser Philosophie, daß die Gottheit die Welt einschließe, trage und durchdringe, keinesweges aber mit der Welt einerlei sey, oder als summa der einzelnen Dinge und wechselnden Erscheinungen zu be-

a) Nach Plato gehen von der göttlichen Urkraft zwei Grundkräfte aus, der göttliche Verstand und der göttliche Geist. Ausführlicher handelt über diese Gegensätze des absoluten Geistes, so wie über den Unterschied von Weltseele und Weltgeist G. E. Schulze, dissertatio de cohaerentia mundi partium. Vitemb. 1785.

trachten sey, oder auch erst innerhalb der denkenden Wesen zur Existenz und zum Bewußtseyn komme. Pantheistisch kann man diese plotinische Ansicht nicht nennen, so wenig als die andern zwar oben genannten, aber nicht weiter beschriebenen Auffassungsweisen. Dieß würden sie nur dann seyn, wenn etwa unter der Zeugung des Sohnes die Entstehung der Welt oder unter Geist das erst in der Individualität der Menschen erwachte Selbstbewußtseyn Gottes verstanden würde. Man muß solchen Theoremen wenigstens den Werth zugestehen, daß sie den Einwurf einer völligen Undenkbarkeit des besagten Dogma zur Genüge aus dem Wege räumen.

b) Verhältniß Gottes zur Welt (als dem Endlichen überhaupt oder als Kosmos, dem zur Einheit verbundenen Ganzen) und zur Natur (als dem Inbegriffe von Kräften und Gesetzen), wodurch die Formen und Erscheinungen der Welt ins Daseyn treten. In ersterer Hinsicht weisen wir nur auf die wichtige Zeitfrage hin, ob die göttliche Immanenz als eine durchaus stets gleichförmige zu denken sey? Die Beantwortung geht sehr richtig dahin, daß zwar die Einwirkung Gottes vermöge seines absoluten Wesens als permanent und ungetheilt betrachtet werden müsse, daß also Gott in Hinsicht seiner Macht überall gleich nahe und wirksam sey, daß aber (selbst allen Naturanalogien gemäß) diese Immanenz, als wohlgefälliges Naheseyn oder als Gnadenwirkung betrachtet, sich nach der Homogenität, Reinheit und Würdigkeit des menschlichen Geistes richte, dessen Bestimmung es sey, zum Organe des absoluten Geistes ausgebildet zu werden a). Wenn nun so in den

a) Solche Analogien finden z. B. beim Lichte statt, welches nach der Qualität der Körper sehr ungleiche Anziehung erleidet; jedoch ist hier der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, daß, was hier auf dynamisch-mechanische Weise vor sich geht, im geistigen Gebiete durch moralische Freiheit bedingt ist, Gott

Gott zugewandten und nach seiner Gemeinschaft sich sehnenden Geistern eine größere Fülle des Göttlichen angenommen wird, so ist dieß nicht bloß subjectiv zu verstehen, als ob nur eine größere Aneignung oder Abspiegelung des überall Gleichen stattfinde, davon jedes Individuum nach den Gesetzen der Assimilation oder Intussusception seinen Antheil herausnehme, sondern man darf annehmen, daß auch objectiv oder auf active Weise eine größere Intensität dieser gnädigen Wirksamkeit zu denken sey. Man darf also sich dahin erklären, daß diese Immanenz zwar in einer Hinsicht sich stets gleich, in anderer aber nach Grad und Modification sehr verschieden sey; daher kann die heilige Schrift lehren: „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch"; so redet Paulus Ephes. 2, 13 von Solchen, die weiland fern waren, nun aber nahegekommen sind, deßgleichen vom Tempel Gottes in der Menschheit. Auch Christus selbst Joh. 14, 23 redet vom Kommen Gottes und Wohnungnehmen in den Seinen. Wollte man von dieser Unterscheidung abstrahiren, so würde das Absolute zur bewußtlosen Kraft herabgewürdigt und die unleugbare Unwandelbarkeit Gottes mit Gefühllosigkeit verwechselt.

Was nun aber das lebendige Verhältniß des Göttlichen und Natürlichen anbelangt, so kommt hier besonders die Lehre vom concursus in Betracht. Es ist unleugbar, daß der Verfasser überall (ohne daß es hier der Citate bedarf) das endliche Seyn und die ihm zum Grunde liegende Naturkraft zwar als ein wahres und permanent-wirksames, aber doch zugleich als ein schlechthin bedingtes, d. h. von Gott geordnetes und geleitetes betrachtet. Die Natur ist Gottes Werk und Organ, aber sie steht in ununterbrochener Abhängigkeit von ihm, so

---

aber, als das allerfreieste Wesen, wird überall durch seine eigene Weisheit und seine mit Heiligkeit waltende Liebe bestimmt.

daß auch gewiß der Verfasser sich hier ein ähnliches Verhältniß denkt zwischen dem absoluten Geiste und der Weltseele (oder der Natur im obigen Sinne), als solches zwischen dem menschlichen Geiste und seiner psychischen Naturpotenz stattfindet. Was also selbst die Wunderthaten Gottes betrifft, so erhellt zur Genüge, daß der Verfasser sich darunter keine völlige Aufhebung der Naturwirkung denke, aber sie doch als Manifestation göttlicher Kraft und Causalität, in, mit und durch die Natur betrachte, kurz als das Hervortreten einer höheren Natur oder einer uns zwar unbekannten, aber doch schon bestehenden Ordnung der Dinge. Das Wunder, heißt es z. B. Seite 348, ist nur das Durchscheinen eines höheren Daseyns in die niedere zeitliche, aber eben darum vergängliche Weltordnung; für diese ist es eine übernatürliche That, aber für eine höhere Ordnung, wo der Geist die Natur völlig beherrscht, eine natürliche und normale. Das höchste Wunder, heißt es am andern Orte, ist eigentlich die freieste That, es ist der nicht mehr beschränkte Act des freien Willens auf die gewöhnlichen Naturkräfte. Endlich aber sind doch alle Kräfte der Natur wie des Geistes die That und das Product eines absoluten freien Willens. Besonders spricht sich der Verfasser hierüber da aus, wo er von der höhern Divinationsgabe und zugleich von dem Gegensatze der Zeit und der Ewigkeit redet. Das zeitliche Erkennen der Dinge bezieht sich auf ihre successive Folge oder ihr Auseinanderseyn, dagegen das freie Schauen der Zukunft ist das Erkennen der Dinge in ihrer Totalität oder ihrem Zugleichseyn. Dabei wird zugleich bemerkt, daß der Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit doch nothwendig als ein irgendwie auszugleichender gedacht werden müsse, weil ohne solche Ausgleichung ein Verhältniß zwischen Gott und der Welt und somit auch die Schöpfung und Erhaltung derselben selbst nicht denkbar sey.

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß auch unsere berühmten neueren Kirchenhistoriker und Dogmatiker, also selbst Männer wie Neander, Gieseler, Hase, Twesten, Ullmann die geistige Verwandtschaft des Verfassers gern anerkennen werden, wiewohl sie auf ganz anderem Wege zu fast gleicher Auffassungsweise dieser wichtigen Gegenstände gekommen sind. Man vergleiche über die zuletzt genannten Lehrpunkte z. B. Dr. Twesten im 2. Bde. 1. Abth. seiner Vorlesungen über die Dogmatik, besonders S. 98 f. und 162 f.; deßgl. Dr. Ullmann in seinem Antwortschreiben an Dr. Strauß (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1838 2. Heft S. 340 f.).

B. Zur Bestätigung und Erläuterung der christlichen Anthropologie Gehörendes.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, daß das anthropologische Fach hier vorzüglich ausgestattet erscheint, aber eben dieser Reichhaltigkeit wegen können wir den Inhalt nur als Skizze oder rubricirend angeben und müssen uns dabei auf die christliche Anthropologie beschränken. a) Die menschliche Natur überhaupt betreffend wird bemerkt, daß die biblische und indische Bezeichnung der Eintheilung des Menschen als Geist, Seele, Leib noch immer die zutreffendste sey. 1) Der denkende Geist als Abbild des göttlichen Geistes — lumen substantiale et intellectuale — ist immaterieller Natur, S. 57. 158. 189. 219. 258. — Verborgene Anlagen des menschlichen Geistes, die sich zuweilen schon in gewissen Zuständen, z. B. der höheren Ekstase, auf Momente kund geben. Ueberhaupt ist der menschliche Geist reicher ausgestattet, als man glaubt; auch der Beschränkteste und Dümmste ist ein latentes Genie (wobei man freilich wohl annehmen darf, daß die Latenz oft sehr tief ist). — Thatsachen, die beweisen, daß die Seele, der Seelgeist, einer innern Thätigkeit fähig sey, die nicht zum Bewußtseyn und äußern

Ausdrucke kommt. Erfahrung an Geisteskranken und selbst an Wahnsinnigen, daß sie, wenn sie genasen, auf einer höheren Stufe geistiger und sittlicher Entwicklung standen, als vor ihrer Krankheit. Analoge Anwendung davon auf manche Zustände des natürlichen Blödsinns, so daß selbst diese für eine geistige innerliche Entwicklung nicht für ganz verloren zu erachten sind. 2) die Psyche (Lichtleib, Nervenagens) als das unmittelbare Organ des Geistes, der nicht ohne alle Leiblichkeit existiren und wirken kann. Unter der gröberen, sichtbaren Hülle des äußern Leibes verborgen, hat der innere und wahre Leib gewissermaßen die Form des äußern, doch ist er besonders als Licht im Gehirne concentrirt (Gemeinsinn, Gemeingefühl), von da es ausstrahlen kann, wohin der Wille es sendet, um auch mit entfernten Gegenständen einen Rapport zu vermitteln, S. 98. 117. a). — Merkwürdige Aussagen Hellsehender über das Ausstrahlen des innern Lichts, über ein Schauen im Lichte, durch die Seele, das noch unterschieden ist von einem mehr unmittelbaren Schauen im Geiste, deßgleichen über die sie und den Magnetiseur umgebenden Lichtsphären, über das Erkennen der Gedanken Anderer mittelst eines schlängelnden Lichtes, das von dem Hirne des Einen zu dem des Andern überstrahlt, und über das gegenseitige Durchdringen der Nervensphären u. s. w. — Erklärung des zweiten Gesichts und der Erscheinung bei Abwesenden, besonders in der Nähe des Todes. [Eine solche Erklärung, wie sie der Verf. nach Art der schon er-

a) Das Nähere hierüber findet sich unter dem Artikel vom Durchschauen der Körper, Fernsehen und Fernwirken, deßgl. bei Angabe analoger Lichtausströmung bei verschiedenen Thierclassen. — Auf der höchsten Stufe des ekstatischen Hellsehens soll aber (wie oben erwähnt ist) das ausstrahlende Nervenagens mehr unmittelbar vom Geiste selbst seine Richtung empfangen. —

wähnten Diastase des psychisch-ätherischen inneren Leibes gibt und auf namhafte Geschichten anwendet, dürfte vielleicht auch auf andere hier nicht erzählte Beispiele der Art, wie z. B. das in Wieland's Euthanasia Mitgetheilte Anwendung leiden. — Indem bei Gelegenheit des prophetischen Hellsehens, des von Mosis Antlitze ausstrahlenden Lichtes gedacht wird, hätte vielleicht auch die Verklärung Christi auf ähnliche Weise aufgefaßt werden mögen, eine Erklärung, die wenigstens der von einem von außenher auffallenden Lichte oder von einer bloßen Täuschung der Jünger weit vorzuziehn seyn dürfte.] 3) Der sichtbare Leib als das dem irdischen Zeitleben angemessene Werkzeug des Seelgeistes, welches dieser sich für die gegenwärtige Stufe des Daseyns nach einem unsichtbaren Urbilde (platonische Idee) angebildet hat. Nicht dieser sichtbare Körper, auch nicht das Gehirn und die Nervensubstanz, ist das wahre und bleibende Organ des Geistes, dieß ist vielmehr der Nervenäther, das individuelle Lebensprincip, dem jenes nur zum temporellen Gehäuse dient. — Geschichtliche Fälle, wo bald diese, bald jene Theile des Gehirns beschädigt waren oder gänzlich fehlten, ohne daß die Denkkraft des Geistes dadurch unwirksam geworden wäre, deßgleichen wo das in Krankheit fast ganz erloschene Gedächtniß doch hinterher oder auch schon während des kranken Zustandes in Intervallen (wenigstens im Schlafwachen) sich als völlig vorhanden erwiesen hat. Folgerung hieraus, daß die geistige Wirksamkeit nicht von äußern Werkzeugen abhänge, indem eine Verletzung oder Zerstörung derselben nur die Aeußerung des geistigen Vermögens in die Welt der Erscheinung aufheben, über das Vermögen selbst aber nicht schalten könne. b) Im Urzustande des Menschengeschlechts stattfindende Harmonie des Geistes mit der äußern Natur. Das intuitive, unmittelbare, mit der Natur geeinte Wissen war das ursprüngliche, da die Seelenkräfte erst späterhin

sich allmählich mehr gesondert zeigten und das reflectirende Erkennen mehr Raum gewann. Jedoch gab sich jenes rein contemplative noch in allen Zeitaltern und unter verschiedenen Himmelsstrichen, aber nur bei besondern Naturanlagen und vorzüglich im ekstatischen Zustande des Hellsehens, kund. S. 119. 142. 185 f. 192. 344. — Auch das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und das des freien Willens war ursprünglich ungetrennt und wurde erst durch Reflexion geschieden a). In den höchsten Dingen also besaßen die ersten Menschen durch jene engere Verbindung mit der Natur tiefes und helles, aber freilich nicht durchgebildetes, entwickeltes, umfassendes und gelehrtes Wissen, denn (wie Joh. v. Müller sagt) in bürgerlichen Dingen und in Sachen der Erfahrung waren sie Kinder. — Möglichkeit einer normalen Entwicklung der Menschheit ohne Sünde, da letztere nicht in Gott oder der von ihr geordneten Sinnlichkeit, sondern im Mißbrauche der Freiheit ihren Grund hat. c) Fortdauer individueller Persönlichkeit und Herstellung oder Entwicklung des innern Lichtleibes. — Entwicklungsgesetz der Welt als Organismus oder höheres Ganze, dazu auch der menschliche Geist als Glied gehört und mit andern in lebendiger Wechselwirkung steht. Aus dieser Ordnung kann er nicht her-

---

a) Ueber die moralische Freiheit handelt der Verf. sehr ausführlich, wie er denn auch eine besondere Schrift „von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen" diesem Gegenstande gewidmet hat. In Beziehung auf den magnetischen Rapport wird S. 119 und 122 bemerkt, daß derselbe durch einen sündhaften und unlauteren Einfluß freilich sehr schaden könne, daß aber die moralische Freiheit dadurch nicht aufgeopfert werde. So lange der Mensch frei seyn will, ist er frei, er sey somnambul oder wachend. Im höheren Bewußtseyn gerade findet sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig frei, von Gott bestimmt sich selbst bestimmend.

aus, aber wohl aus einem Systeme derselben in ein anderes gelangen. Der Mensch ist Bürger zweier Welten, hat Organe für beide, nur sind die für die künftige noch gebunden im sinnlichen Leben. In diesem treten nur einzelne Phasen des ganzen Daseyns hervor, nie Gesammtheit aller Seelenkräfte, nie der Mensch in seiner Totalität. — Allgemeines Naturgesetz, daß jeder künftige Zustand schon im gegenwärtigen als Keim präformirt enthalten sey; der höhere Inhalt der nächsten Entwicklungsstufe offenbart sich schon häufig auf der vorhergehenden, wenn auch nur momentan und auf unvollkommene Weise; besonders tritt er in der Nähe der vollen Entwicklung oder des Uebergangs hervor. — Momente der Art kommen vor in der höheren Ekstase und in der Nähe des Todes, erklärbar durch innigere Concentration der Seele und durch Anticipation des künftigen Zustandes (S. 58. 90. 99. 125. 140. 169). — Lichtblicke des Menschen als Organ des absoluten Geistes in der reinsten Form des Hellsehens, der Prophetie, darin (wie schon bemerkt ist) die Dinge nicht sowohl in ihrer Succession und Getrenntheit, als in ihrem Zusammenhange und Zugleichseyn erkannt werden. — Unvollständige und unvollendete Weise dieses Erkennens im Zeitleben, weil die Selbständigkeit nicht aufgehoben wird und die Grenzen, wo Göttliches und Menschliches sich scheiden, nicht bestimmt angegeben werden können, die Möglichkeit des Irrthums also nie gänzlich cessirt. Auch im vollendeten Zustande ist an keine eigentliche Allwissenheit zu denken, indem der geschaffene Geist nur in der Totalität das klar erkennt, wohin gerade die volle Intention und Intuition seines Wesens gerichtet ist. d) Einige andere sich anschließende Bemerkungen intellectueller Art, als über Herstellung und Ausbildung des Lichtleibes durch die Fähigkeit, neue homogene Elemente an sich heranzuzie-

hen; über Erneuerung und Erhöhung des Gedächtnisses bei dem Untergange des jetzigen materiellen Organs; über Möglichkeit des Wiedererkennens ohne sichtbare Leiblichkeit; über gegenseitige geistige Mittheilung auch ohne Sprache, gleichsam durch ein Lesen der Gedanken Anderer; über verschieden modificirte geistige Anlagen des Mannes und des Weibes (productive und receptive geistige Richtung) und Vereinigung beider Richtungen in der höchsten geistigen Entwicklung. — Auch praktische Winke werden eingestreut über die große Wichtigkeit der rechten Benutzung gegenwärtiger Lebenszeit, in welcher der Geist gerade in der Sinnlichkeit eine Stütze der Ausbildung hat, die ihm einst abgehen wird, und über die Wichtigkeit einer hier zu erstrebenden Herzensreinheit, welche allein die Seligkeit des Geistes durch Einigung mit Gott bedingt und zur Herrschaft über die Natur befähigt.

C. Das Christenthum und die Christologie betreffende Bemerkungen. Wir fassen diese betreffenden, zwar nicht so zahlreichen, aber doch nicht unwichtigen Reflexionen des Verfassers wieder aus ihrem organischen Zusammenhange, worin sie aber für unsern Zweck nur als disiecta membra erscheinen, unter einzelne gemeinsame Gesichtspunkte zusammen. a) Vorbereitung auf das Christenthum. Es ist so wie der Wendepunkt der Individuen auch der Schlußstein der ganzen Weltgeschichte. Alle Naturreligionen haben Wahres und Treffliches in sich, aber das Wahre in jenen ist nur als Theil und Stufe der vollen Wahrheit, der absoluten Religion, zu betrachten und das Irrige und Verderbliche jener nur als Entstellung der Ueberreste der Urreligion und ihrer Ueberlieferung zu betrachten. — Die Weisen der Vorzeit, in deren Gemüthe das wahrhaft Ewige und Göttliche Wurzel gefaßt, gelten als Diener des ewigen Worts und als Vorschüler Christi. — Es gab eine merk-

würdige Ahnung der vorchristlichen Welt von einer künftigen Zeit, in der der Menschheit ein höheres Licht aufgehen würde. Betrifft das gewöhnliche ekstatische Hellsehen nur gemeiniglich unerhebliche und kleinliche Dinge, so bezogen sich dagegen alle Gesichte der Propheten dem Wesentlichen nach auf die Erscheinung Christi zur Regeneration der Menschheit, Seite 186. 215. Naturanalogien als Vorbereitungen und Andeutungen des Zukünftigen. — Das Licht der Morgenröthe ist das Licht der Sonne, welches durch refractirende Medien verschiedene Färbungen bekommt. — Jeder neuen Epoche im Leben der Völker und der Menschheit geht der Untergang früherer Formen und Stufen voraus; wie das politische Daseyn der einzelnen Völker, so hatten sich meist auch die religiösen Formen bei denselben überlebt; nur auf der Schädelstätte der alten Welt konnte die neue erbauet werden. — In jeder Religion gibt sich ein Gefühl der Schwäche und Zerrüttung, also eine Sehnsucht nach Hülfe und Erlösung kund. Das ganze Opferwesen gilt als Ausdruck dieses Gefühls der Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit und war zugleich Vorbild der völligsten Hingebung. Der Cultus aller Völker bezieht sich auf diese Befreiung von allem Selbstischen und Endlichen auf symbolische Weise. Das ganze Schicksal Israels aber (namentlich der einzelnen ausgezeichneten Personen desselben) ist Symbol der Menschheit und seiner Erlösung, Hindeutung und Wegbahnung für das, was durch Christum seine Vollendung erhielt (S. 186. 191. 198. 200. 215). b) Der Hauptzweck des Christenthums wie jeder Religion ist Vereinigung mit Gott, aber in jenem trat erst die absolute und ewige Religion in ihrer ganzen Kraft und völligen Reinheit in die Erscheinung. Es bezweckte einerseits die Entwicklung und Vollendung aller noch vorhandenen guten Kräfte im Menschen, und andererseits (da die normale Entwicklung von

einer ursprünglichen Reinheit zu höherer Vollendung gestört war) die Befreiung vom eingedrungenen Bösen, als Erlösung. Diese also schließt die natürliche Entwicklung nicht aus, sondern befördert und leitet sie durch einzelne vermittelte Offenbarung, dagegen die Mittheilung Gottes an die Menschheit ursprünglich eine ununterbrochene und natürliche war. S. 341 f. c) In der Person Christi fand eine Einigung mit der Gottheit auf eine absolute Weise statt, indem die reine, von jeder Sünde freie menschliche Natur Christi von dem göttlichen Wesen, dem λόγος, völlig durchdrungen und erfüllt war. Daher war er der Gottmensch, das absolute Organ göttlicher Macht und Intelligenz, das Centrum der ihrer ewigen Bestimmung entgegengeführten Menschheit.— Mit dieser ihm eigenthümlichen Persönlichkeit, welche ihn als Abbild des Urbildes darstellt, hängt seine Wunderthätigkeit aufs engste zusammen. Die Herrschaft des Menschen über die Natur war ursprünglich in der innigeren Beziehung zur Gottheit begründet und ging nur durch das eingedrungene positive Böse verloren. Je größer die Annäherung an die Gottheit, desto mehr ist der menschliche Geist als Organ der Gottheit mit göttlicher Macht und Einsicht ausgerüstet zu werden geeignet, was bei Christo auf die vollkommenste Weise stattfand a). Er selbst verheißt, daß seine Jünger und Nachfolger dieselben Werke wie er thun werden. Alles, was von ihm, in dem die Fülle der Gottheit wohnte, auf eine absolute Weise gilt, das gilt von seinen echten Jüngern auf eine relative und bedingte. Sie sind die Glieder des Leibes, er das Haupt desselben. — „Der vollendete

a) Will man diese Auffassung der Wunderthätigkeit Christi eine bloß naturgemäße nennen, so unterscheidet sie sich doch sehr von der gewöhnlich sogenannten natürlichen, bei welcher die Facta alterirt erscheinen, der Auslegung Gewalt geschieht und die Würde Christi geschmälert wird.

künftige Zustand muß wohl als Potenz eines reinen Urstandes gedacht werden, das Ende gleich dem Anfange, wie der entfaltete Organismus dem Keime." Vergleiche S. 32. 57. 63. 92. 185. 189. 345.

d) Endliche, durch Christum herbeigeführte Vollendung der ganzen Menschheit.

Das Endziel des Individuums ist die hergestellte und erhöhete Ebenbildlichkeit mit Gott, so daß der geschaffene Geist, unter Mitwirkung seiner Freiheit illabil, durch freie Selbstbestimmung sich von Gott bestimmen lasse. „Nur von, durch und in der absoluten Persönlichkeit hat die menschliche ihre Wahrheit und findet ihre Vollendung," Seite 123. Indem nun aber das Christenthum so den Menschen als Individuum in seiner höchsten und ewigen Beziehung auffaßt, setzt es zugleich eine organische Einheit des ganzen Geschlechts, zunächst freilich seiner reintegrirten Theile voraus. Es sieht alle Glieder der christlichen Kirche (diese soll aber stete Dauer und allgemeine Ausbreitung erlangen) als einen Leib, einen Organismus, an. Alle Individuen der gesammten geheilten (geheiligten) Menschheit sind ergänzende Organe dieses geistigen Leibes, der von einem Lebensprincipe beherrscht und durchdrungen wird (1 Kor. 12, 12. 27). Durch diese organische Vereinigung ist auch das Räumlichgetrennte sich nahe, sobald es in geistiger Verwandtschaft steht, wie denn auch entferntere Glieder desselben Leibes ein enges sympathetisches Verhältniß verbinden kann. Der Geist aber, der eigentlich da ist, wo er mit aller Intention seines Wesens hinstrebt und seyn und wirken will, kann auch aus entfernten Weltkreisen Homogenes an sich ziehen. — Diese Idee einer geistigen Gemeinschaft, die freilich desto enger sich knüpft, je reiner und höher die geistigen Stufen sind, auf denen die Menschen stehen, spricht sich nicht nur im Dogma von einer Gemeinschaft der Heiligen aus, sondern zeigt auch zugleich auf

einen höheren Zustand der Menschheit hin, in welchem diese als das Himmelreich oder als vollendeter Organismus ihr Ziel findet (Seite 121). Auch hierin jedoch wird stets ein Stufenunterschied sowohl der Gemeinschaft, als der Seligkeit (nach dem Grade der angeeigneten Erlösung und der mittels derselben errungenen Reinheit) stattfinden, so daß also keine unterschiedlose Masse von Seligen, ohne sittlichen Gegensatz, angenommen werden darf. So gibt es ja in jedem Organismus edlere und unedlere Glieder, deren aber keines fehlen darf, weil sie ein zusammengehörendes Ganze bilden. Man darf daher wohl annehmen, daß auch im geistigen Gebiete eine restitutio in integrum der ganzen Menschheit, also auch eine ἀποκατάστασις (im rechten Sinne des Worts) und eine endliche Vernichtung des Bösen in abstracto (als materia peccans) zugegeben werden könne, wobei nichts Persönliches verloren geht, wie denn auch nach der Schrift durch Christum Alle den Vater erkennen sollen, auf daß Gott sey Alles in Allem (1 Kor. 15, 28). [Es ist zwar diese Lehre in einem sehr gediegenen und trefflichen Aufsatze des Lic. H. Erbkam (Stud. u. Krit. 1838. 2. Heft: „über die Lehre von der ewigen Verdammniß" rc.) bestritten worden, allein es ist doch eine sehr mißliche Behauptung, daß durchaus bei Einzelnen ein stets fortgesetztes bewußtes Zurückstoßen der vergebenden Gnade bleiben werde. Es stimmt dieß nicht mit der eigenen Angabe des Verfassers, daß des Organismus wegen keine gänzliche Geschiedenheit sämmtlicher Glieder eintreten könne, wie es denn auch Seite 437 eingeräumt wird, daß jedes einzelne Glied auf irgend eine Weise an beiden erlösenden Thätigkeiten Gottes (der Strafe und der Vergebung) Theil haben werde. Seite 455 aber wird selbst diesen Verdammten eine geduldige Resignation und eine Ergebung in den heiligen Willen Gottes zugeschrieben, bei gänzlicher Tilgung aller Sünde in ihnen. Da nun die

Strafe in das Bewußtseyn der Schuld gesetzt wird, von der Keiner gänzlich frei ist, so ist auch nicht abzusehen (sobald nur das angenommene bewußte Zurückstoßen der Gnade cessirt), warum nicht auch die Vergebung, mithin die Mittheilung eines neuen beseligenden Lebensprincips zuletzt als allgemein wirksam statuirt werden sollte, ohne daß das ganze persönliche Daseyn (wie der Verfasser sich ausdrückt) im Gefühle des Schmerzes aufzugehen braucht. Es können ja auch völlig vernarbte Wunden wieder etwas Lebensgeist in sich aufnehmen und einen gewissen, obgleich geringeren Theil der Kraft von sich ausgehen lassen. Jedoch darf völlig genügen, was derselbe Seite 460 hinzusetzt, daß einst das ganze Geschlecht der Menschen auf vollständige Weise von der Kraft der Erlösung durchdrungen seyn werde. Alsdann wird aber auch (nach des Referenten Bedünken) in der Wahrheit, obgleich unter sehr beifallswerthen Modificationen, eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* vom Verfasser eingeräumt. Vielleicht kann der Zustand der Vollendung, wie Herr E. ihn sich denkt, mit der Schilderung vom tausendjährigen Reiche (im 20. Kap. der Offenbarung) als des vollendeten Gottesreichs auf Erden, verglichen werden, dagegen das letzte Endgericht oder die völlige Apokatastasis, als himmlische Vollendung, in der kein Verdammtes mehr seyn wird, erst unter dem himmlischen Jerusalem Kap. 21 u. 22 dargestellt wird. Es ergibt sich leicht, daß alsdann das Kap. 21, 8 Genannte nur als das Böse in abstracto, das gänzliche Vertilgung leidet, gelten könne.] —

* * *

Blicken wir noch einmal auf das Ganze zurück, so ergeben sich die immaterielle Natur des Geistes, die moralische Freiheit und die individuelle Fortdauer auf einer höheren Stufe des Daseyns als vorherrschende Grundgedanken. Damit stehen dann andere Hauptlehren

in enger Verbindung, z. B. daß der Geist (als das Wesen) einige und nur die Materie trenne; daß der Mensch als geistiges Wesen auf der höchsten Stufe der Geschöpfe auf Erden stehe, und daß das Hellsehen wieder als der Höhepunkt aller Erscheinungen des Menschenlebens und selbst als Anticipation eines künftigen Daseyns betrachtet werden könne, wobei gleichsam ein Hineinleuchten des Ewigen in das Zeitliche stattfinde. Zwar kann es, wie der Verf. so ausführlich dargethan, auch ekstatisches Hellsehen niederer Art und ohne moralischen Werth geben, doch ist auch dieses nicht unwichtig zur Bestätigung jener höheren Stufe, auf welcher sich der Mensch wieder zur Ebenbildlichkeit mit Gott erhebt oder vielmehr durch die Erlösung erhoben wird. — Ferner ist es ein überall hervordringender Hauptgedanke, daß die uns umgebende Natur sich jetzt in einem durch eigene Gesetze gebundenen, aber doch einer höheren und freieren Natur unterworfenen Zustande befinde, auch selbst bestimmt sey, dem Geiste bei dessen erlangter voller Freiheit wieder dienstbar zu werden, so daß der Mensch (wie der Verf. sich auszudrücken liebt) von Gott bestimmt sich selbst bestimme, und von Gott beherrscht die Natur beherrsche. —

Die religiöse Weltansicht des Verfassers ist allerdings eine gläubige oder supernaturale und, wenn man will, eine mystische (im edelsten Sinne des Worts, also frei von allen phantastischen Elementen 2c.) zu nennen, aber sie ist doch zugleich eine durchaus wissenschaftliche, vom Standpunkte der Naturoffenbarung aus aufgefaßte. Der Verfasser hebt den hohen Werth der Contemplation hervor und verkennt durchaus auch den der Reflexion nicht, welche er jederzeit, wiewohl mit Bescheidenheit, angewendet wissen will, daher man ihm eine falsche Mystik durchaus nicht zur Last legen kann. — Wollte man sagen, daß durch die Annahme eines ekstatischen Hellsehens der Propheten und Apostel das Ansehen

der Schriftoffenbarung leide, so darf man doch nicht verkennen, daß unter den neutestamentlichen Verfassern ein Johannes und Paulus ganz unleugbar besondere Anlagen zu diesem Zustande hatten, wiewohl allerdings die Abfassung ihrer Schriften, so wie auch der des A. Ts., dem Zustande der Reflexion zugeschrieben werden müssen. — Es gibt eine durch die Geistestaufe gebildete (reflectirende) Glaubensanalogie, welche für uns als höchste Norm immer bei Beurtheilung selbst des geschriebenen Offenbarungsworts gelten muß, aber auch die gehörig geordnete (wissenschaftlich reflectirende) Kritik überhaupt hat zur Beurtheilung und Feststellung geschichtlicher Facta einen hohen Werth. Da auch die edelsten und heiligsten Menschen stets ihre Individualität behalten, bleiben sie auch immer der Gefahr ausgesetzt, daß in ihre Darstellung unwesentlichere Dinge, mitunter auch Menschliches und Unlauteres mit eindringe. Die Vorsehung läßt dieß zu, damit uns durch gelingende Wahrnehnung, Sonderung und Ausscheidung desselben, als der Schale vom Kerne, das Bleibende und Wesentliche desto theurer werde. — Wollte man ferner behaupten, daß die Anleitung unsers Verfassers in ein Revier führe, darin uns unheimlich zu Muthe wird, oder auf eine Höhe, wo leicht der Schwindel sich einstellt oder das freie Athmen erschwert wird, so darf man doch auch nicht übersehen, daß er alle seine transcendenten Lehrsätze auf selbstgemachte oder geprüfte Erfahrung gründe und durch Ereignisse des wirklichen Lebens, so wie durch mannichfache Naturanalogien veranschauliche. — Der Einwurf freilich, daß doch auch viel Hypothetisches mit unterlaufe (namentlich die Annahme eines innern ätherischen Lichtleibes, Nervenagens, Lichtsphären, ausströmender, den geistigen Rapport bewirkender Lichtstrahlen), so muß man dieß freilich zugeben, doch darf man nicht verkennen, daß diese Hypothesen auf wirkliche Facta sich stützen, eine

große Menge schwieriger Erscheinungen umfassen, nichts in sich Widersprechendes enthalten, also einen so hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen, daß sie wohl nie durch befriedigendere verdrängt werden möchten.

Bei der Wichtigkeit, die Referent diesem Werke auch für Theologen beilegen zu müssen glaubt, darf er Entschuldigung der Leser für seine zwar ausführliche, aber doch noch nicht erschöpfende recensirende Abhandlung hoffen. Es ist schon von Andern gesagt, daß der thierische Magnetismus, — der freilich so alt ist, als die Welt, — doch erst mit seinen höheren Erscheinungen des Hellsehens durch gelehrte Benutzung und Anwendung der jetzt so weit vorgeschrittenen Disciplinen der Naturkunde in das rechte Licht gestellt sey. Auch hat man bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß in der Hand der göttlichen Vorsehung gerade dieser Magnetismus ein Mittel habe werden müssen, um den vorherrschenden ungläubigen und materiellen Ansichten Grenzen zu setzen. — Da das Christenthum sich selbst als Heilsanstalt für Geistigkranke ausgibt und in seinem Stifter Christo den verehrt, der als das wahrhafte Licht in die Welt gekommen ist und als das wahre Leben erschienen, durch welches alle Geistigtodten wieder lebendig werden sollen, so muß auch der wissenschaftlich-ärztliche Standpunkt, auf dem sich unser Verfasser (der überall mit durch Erfahrung geübten und durch Offenbarung erleuchteten Augen in die Natur und in die Menschenwelt hineinblickt) befindet, als ein sehr schätzbarer gelten a). Doch völlig abgesehen vom thierischen Magnetismus und der auf ihn bezüglichen sehr weitläuftigen Litteratur, ist doch gewiß neben dem Studium

a) Diese Erhebung auf einen solchen Standpunkt würde ihm aber sicher nicht gelungen seyn, wenn er nicht auch mit dem Inhalte der Schriftoffenbarung sich so innig vertraut gemacht und dadurch seine Naturansichten geläutert und zur Auffassung des Höheren geweiht hätte.

der Physik und Psychologie (dem sich ohnehin Keiner, der auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen will, entziehen kann) das der Biologie und Physiologie jungen Theologen sehr zu empfehlen, die in der gegenwärtigen, dem Anscheine nach ihrer Entscheidung sich nähernden Krisis· diese glückliche Entscheidung (d. h. die Versöhnung der Miraculosität und Rationalität, des Dogmatismus und Kriticismus, des Realismus und Idealismus, kurz des Glaubens und Wissens) gern mit befördern möchten. Für sehr schwierig aber kann das Studium der beiden letztgenannten Zweige der Naturkunde nicht erachtet werden, indem schon die betreffenden Meisterwerke eines Treviranus und Burdach dazu sehr schätzbare Anleitung geben.

Dr. th. G. Meyer,
Superint. zu Sarstedt.

Uebersichten.

Uebersicht

der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von

Dr. K. H. Sack.

(Vgl. Studien ꝛc. 1832. 2. Heft.)

A. Schriften über die Principien und das Ganze.

1. **Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie.** Von **Alexander Schweizer**, a. Prof. in Zürich. Leipzig. Weidmann'sche Buchhandlung. 1836. S. 60.

Diese kleine Schrift hat schon dadurch ein wirkliches Verdienst, daß sie den bisher so vernachlässigten Begriff der praktischen Theologie als eine wissenschaftliche Einheit zu fassen und demnach zu gliedern bemüht ist; und da dieß mit gewecktem Sinne für das Daseyn der Kirche und die Bedeutung der Wissenschaft geschieht, so wird sie anregend wirken können, gesetzt auch, man könnte sich durch die wichtigsten Aufstellungen des Verfassers nicht befriedigt fühlen.

Nach einer kurzen Erwähnung dessen, was in den neueren theologischen Encyklopädien über die praktische Theologie vorkommt, nimmt der Verf. mit Recht ausführliche Rücksicht auf das treffliche Progamm von Nitzsch Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam,

1831 (vgl. Studien a. a. O.). Wenn er hier die oberste Eintheilung der kirchlichen Thätigkeiten in actiones fundamentales und actiones conservatrices eben als eine oberste aus sechs Gründen verwirft, so muß Ref. ihm besonders wegen des ersten dieser Gründe beistimmen, daß nämlich Stiften und Erhalten in der kirchlichen Thätigkeit unmöglich so auseinandergehalten werden könne, daß danach alle hier erforderlichen Disciplinen sich sondern lassen; denn eben weil die Kirche ein lebendiges Ganzes ist, welches seinem inneren Wesen nach gar nicht erst gestiftet werden kann, scheint es auch, daß, abgesehen von dem Gründen neuer Gemeinen, alle kirchliche Thätigkeiten in gleichem Maße erhaltend und gründend zugleich seyen, wie man doch gewiß der homiletischen Thätigkeit das Gründende nicht in einem höheren Maße als das Glaubenerhaltende wird beilegen; die kirchenregimentliche Thätigkeit, durch welche neue Gemeinen gegründet werden, aber doch nicht vorzugsweise, wie der Verf. des Programms, unter die erhaltenden Thätigkeiten wird rechnen können. — Der Verf. versucht nun den Begriff der praktischen Theologie aus dem der Theologie abzuleiten, aber hier scheint er zu irren, wenn er die übrigen Theile der Theologie der praktischen so gegenüberstellt, daß in jenen das Wissen über den Glauben, in diesen der Glaube über das Wissen dominire (S. 19 u. 20). Denn wie sollte der Verf. dieß wohl festhalten, was er in der That nur mit wenigen Zeilen hinstellt? Oder sollte in einer dogmatischen Untersuchung, in welcher die Lehre von der Versöhnung mit der ganzen Intensität des religiösen Bewußtseyns, durch welches sie ihren Bestreitungen gegenüber allein auch begrifflich festgehalten werden kann, dargestellt wird, das Wissen über die Glaubensinteressen mehr dominiren, als in einer homiletischen Behandlung der wahren Gesetze der Disposition? Wo wirkliche, organisch verbundene Theologie ist, ist dieses Ueberwiegen von Glauben oder Wissen nach Discipli-

nen immer nur Schein, und es ist nicht einzusehen, warum der Verf. den Begriff des Praktischen nicht, nach Schleiermacher's vortrefflichem Vorgange, einfach aus dem von innen aus auf Selbstverständigung der Kirche ausgehenden Wesen der Theologie abgeleitet hat, woraus sich, da die Kirche auch auf sich selbst handeln muß, von selbst eine praktische Theologie ergibt, die weder weniger wissenschaftlich, noch mehr religiös seyn kann, als irgend ein anderer Zweig der Theologie. — Mit Recht bestreitet der Verf. zwar eine Gründung der praktischen Theologie auf das selbst noch nicht begriffene Daseyn des geistlichen Standes, für den allein sie gleichsam da sey, während sie für den Theologen als solchen da ist; allein er scheint doch zu übersehen, daß die gesammte Theologie nur auf dem Daseyn von wissenschaftlich-religiösen Bedürfnissen innerhalb der Kirche beruht, und daß der hieraus entstehende Gegensatz wenigstens nahe verwandt ist mit dem zwischen Klerus und Laien.

Eigen verfährt unser Verf. in der Anwendung des von Nitzsch aufgestellten Gegensatzes von clerus naturalis und clerus positivus, und wir möchten zweifeln, daß er darin seinen Vorgänger wahrhaft fortgesetzt habe. Denn theils nimmt er clerus naturalis als gleichbedeutend mit dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen, allein dieses kann gar nicht Klerus seyn, da es keinen λαός gegenüber hat, theils spricht er aus, daß der clerus naturalis noch vorsittlich, noch gar nicht ethisirt sey. Wie dieß Letzte aber von den Gliedern der christlichen Kirche, die durch den Glauben an den Heiland und die Gemeinschaft des Geistes auf die höchste ethische Stufe erhoben worden sind, behauptet werden könne, und wie die mehr gesetzliche Constituirung des Klerus, deren Werth auch wir sehr hoch schätzen, erst ein Ethischmachen des Klerus seyn könne, ja wie dadurch erst die Kirche sich zur Kirche erheben solle (S. 26), bekennt Ref. nicht einzusehen, da vielmehr das

Daseyn der Kirche es ist, worauf sich die Einsetzung von Aemtern durch Darreichung von Geistesgaben vom Herrn der Kirche (Eph. 4, 11) zum Nutzen und Frommen derselben bezieht. Die Nichtberücksichtigung dieser göttlichen Stiftung von Aemtern vermittelst Gaben und Kräfte von Seiten des Verf. wirkt überhaupt nachtheilig auf seine ganze Behandlung des Begriffs des Klerus und gibt den Schein, als wenn das Daseyn von diesem lediglich ein Werk der Kirche sey.

In der Haupteintheilung der praktischen Theologie kommt der Verf. sehr mit Recht, wie Ref. überzeugt ist, auf die schleiermacherische Eintheilung in Lehre vom Kirchenregiment und vom Kirchendienste zurück, allein er faßt den Gegensatz nicht, wie Schleiermacher, als den der Wirksamkeit auf das Ganze der Kirche und den der Wirksamkeit auf das räumlich sichtbare Zusammenseyn der Kirche in der Gemeine, sondern nur als den der constituirenden und Constitution erhaltenden und den der nach der Constitution verfahrenden Thätigkeit der Kirche und des Klerus. Ref. ist überzeugt, daß dieß keine Verbesserung, sondern eine Abschwächung des schleiermacherischen Theilungsprincips ist; denn einestheils wird das Kirchenregiment dadurch irrig als eine bloß constituirende oder Constitution erhaltende Thätigkeit angesehen, da doch noch ein großes Gebiet anderer und andersartiger Thätigkeiten hierhin gehört (man denke nur an den Unterschied der Lehre de constituenda und der de administranda republica in der so verwandten Politik), andererseits entbehrt man für den Begriff des Kirchendienstes gerade das ihm ganz charakteristische Merkmal der Beziehung auf die Gemeine. Dieß holt der Verf. zwar S. 37 nach, aber zu spät, da er den Begriff des Kirchendienens schon vorher bestimmt hat. Es scheint, als wenn die Bemerkung Schleiermacher's in der Encyklopädie §. 274, welche der Verf. S. 28 anführt, ihn gegen das Theilungsprincip, als ein von

Schl. selbst gering geachtetes, mißtrauisch gemacht habe. Allerdings wird hier von Schl. behauptet, diese Eintheilung sey nicht nothwendig die höchste, allein der Ref. möchte es wohl unternehmen, Schl. gegen Schl. zu vertheidigen, besonders da der Selbsteinwurf Schleiermacher's mit seiner Neigung zusammenhängt, die Theorie durch die Nachweisung ihres Zusammenhanges mit der Praxis zu rechtfertigen. Sonst wenn man auf §. 271 zurücksieht und die sich immer wieder erweisende Macht des Gegensatzes zwischen der Kirche, die die Gemeinschaft der Gläubigen, und der Gemeine, die die locale, Kirchendienst verlangende Erscheinung der Kirche ist, beachtet, kann man jenen Gegensatz nicht anders, als als den die oberste Eintheilung darreichenden ansehen. Die Beschränkung durch Nationalkirchen, Landeskirchen und Parteien ist eigentlich immer nur die Beschränkung und Modification durch das wirkliche Leben; die Theorie bleibt, genau genommen, dieselbe, sey sie nachher anzuwenden auf das Kirchenwesen einer Hansestadt oder auf das einer Nationalkirche, und der Blick auf das wirkliche volle Ganze der christlichen Kirche, auf das Zusammenhalten der nicht räumlich zusammentretenden Gemeinen, ist in beiden Fällen wesentlich.

Die Theorie des Kirchenregiments organisirt der Verfasser gar nicht weiter, und es ist dieß um so auffallender, da sein ganzes, in Bezug auf die Form der praktischen Theologie encyklopädisches Verfahren keinen Grund zu dieser Bevorzugung der Lehre vom Kirchendienste entdecken läßt; wir können den Grund nur in der schon berührten Enge des Begriffs vom Kirchenregimente suchen, welches ihm fast nur auf die Constituirung des Klerus hinausläuft.

Sorgfältig behandelt Herr Schweizer die Gliederung der Theorie des Kirchendienstes; aber obwohl es hier an einzelnen treffenden Bemerkungen nicht fehlt, so hat er es in der That dem Leser schwer gemacht, sich in dem eigentlichen Principe seiner Organisation zurechtzufinden. Denn

S. 36 erregt er offenbar die Erwartung, das Ganze solle in den mehr freien und den mehr gebundenen Kirchendienst eingetheilt werden, und S. 38 scheint er auch den ganzen ersten Theil, die Thätigkeit des Klerikers im Cultus, als das am meisten Gebundene anzusehen. In der Ausführung hält er aber dieses Princip nicht fest und sagt nachher zur Rechtfertigung dieses Verfahrens (S. 45): „Aus Rücksicht auf die Verhältnisse im Leben der Kirche selbst ordneten wir den durch Alles gehenden Gegensatz des mehr Freien und des mehr Gebundenen, welcher sonst die Obereintheilung seyn könnte, den Theilungsgründen (wohl richtiger: dem Theilungsgrunde) unter, die sich im Begriffe der Gemeine und ihres Lebens finden." So entsteht ihm folgendes Schema: 1) Wirkung auf die Gemeine als Totalität, Thätigkeit im Cultus, Liturgik und Homiletik; 2) Wirkung auf die Gemeine als aus Einzelnen bestehend: Pastoraltheologie, pfarramtliche und freie; 3) Wirkung auf die Gemeine, insofern das Sterben der Mitglieder durch das Gewinnen neuer ersetzt werden muß: Halieutik, d. i. Katechetik und Theorie des Missionswesens. Achten wir zuerst auf diese Dreitheiligkeit für sich, so können wir nicht zugeben, daß sie aus dem Begriffe der Gemeine und ihres Lebens genommen sey. Denn die klerikalische Wirkung auf die Einzelnen muß immer in Bezug auf das Ganze der Gemeine geschehen, sie kann also ihr Eigenthümliches nicht haben in der Entgegensetzung gegen diese Wirkung auf das Ganze. Im Cultus wird auch nicht auf die Gemeine als ein Ganzes schlechthin gewirkt, sondern als ein gottesdienstlich versammeltes Ganzes, und schon daraus ergibt sich, daß die Eintheilung Schleiermacher's, Wirkung auf die Gemeine im Cultus und Wirkung auf die Gemeine im christlichen Zusammenleben, so daß in beiden Gebieten die Gemeine als ein Ganzes festgehalten wird, eine lebendigere Wahrheit in sich trägt. Was das Dritte betrifft, die Ergänzung der zum Theil absterbenden Ge-

meine durch neue Mitglieder, so möchte dieß durch die allgemein menschlichen Naturverhältnisse der Kirche Gegebene, was bei der Heranbildung der Jugend zum Staatsdienste durch die Schule gerade eben so stattfindet, wohl nicht mit Recht als einen Haupttheil begründend anzusehen seyn, um so weniger, da das im allgemeinsten Sinne Seelsorgerische und Pädagogische, was die Katechetik in sich trägt, hierdurch nicht berücksichtigt ist, und das Missionswesen gar nicht auf Ersetzung der Gestorbenen, sondern auf Hinüberbringung unerleuchteter Menschenseelen zum Heil in Christus ausgeht. Fragen wir nun, ob die untergeordnete Theilung nach dem mehr Gebundenen und dem mehr Freien in den sechs Unterabtheilungen vom Gebundensten zum Freiesten stufenweise fortschreite (wie dieß doch seyn müßte, wenn es einen Werth haben sollte, daß beim Gebundensten angefangen ist und bei dem Freiesten geendet wird), so müssen wir auch dieß in Abrede stellen. Denn ist die Homiletik gebundener, als die Katechetik? Ist die sogenannte pfarramtliche Seelsorge freier, als die Liturgik? Wir dürfen also sagen, auch dieses untergeordnete Theilungsprincip sey vom Verfasser mehr künstlich seinen drei Haupttheilen angepaßt, als wahrhaft in der Natur der Sache gefunden worden. Denn wenn es im Cultus allerdings seine Richtigkeit hat (und es ist schön, daß der Verfasser den Werth des kirchlich festgestellten Liturgischen bestimmt ins Auge faßt), so ist es in den übrigen Thätigkeiten des Kirchendienstes nur so schwach vorhanden, daß es zu einer Gliederung der Disciplinen ganz unbrauchbar ist.

Eben dieß wird sich noch mehr herausstellen, wenn wir das Recht zweier der vom Verf. aufgestellten Disciplinen, als besondere zu gelten, etwas näher prüfen: nämlich pfarramtliche Seelsorge und Theorie des Missionswesens. Unter der ersten versteht der Verfasser das amtliche Wirken des Klerikers bei Ehescheidungsprocessen, An-

zeigen bei Behörden u. s. w., oder die „Thätigkeiten, die der Kleriker als Beamteter (des Staats) verrichtet." Aber hierin liegt schon, wie es scheint, die Nichtberechtigung, hieraus eine eigene Disciplin zu machen. Diese Berührungen des Kirchenbeamten fallen auch ganz unter die Principien des Kirchenrechtes, oder, wenn dieß nicht der Fall ist, sind sie von so untergeordneter Art, daß es eben so unmöglich als unnöthig ist, sie zum Gegenstande einer eigenen Disciplin in der Lehre vom Kirchendienste zu machen. Bedeutender werden die meisten dieser Verhältnisse als Anordnungen oder Beziehungen des Kirchenregiments, deßhalb kann ihre theologische Behandlung aber auch nur in der Lehre von diesem vorkommen.

Was die Theorie des Missionswesens betrifft (der Verf. schlägt den Namen Apostolik vor), so ist es zwar eine sehr schöne, ursprünglich Schleiermachern angehörende Idee, dasselbe auch zum Gegenstande einer theologischen Disciplin zu machen; allein würde diese Theorie in den Kirchendienst gehören? Der Verf. sagt zwar: „es wird dem Kleriker irgendwie aufgetragen, eine Gemeine in Hinsicht auf die Theilnahme am Missionswesen zu leiten," aber diese Leitung sollte Gegenstand einer Theorie des Missionswesens werden müssen? Ist nicht Leitung der Gemeine in dieser Beziehung und Leitung des Missionswesens selbst sehr verschieden? Diese letztere ist nie Sache des einzelnen Klerikers, der den Kirchendienst an einer Gemeine ausübt, als solchen, sondern sie ist Sache der Kirche als des Complexus aller oder mehrerer Gemeinen, Sache der Nationalkirche, der Landeskirche, der Kirchenpartei, und dieß führt sehr bestimmt darauf, daß die Theorie davon auch als Theil der Lehre vom Kirchenregimente zu behandeln sey. Denn was der Einzelne, der selbst Missionar ist, also noch nicht Pastor einer Gemeine, dabei zu thun hat, was kann es anders sein, als Predigt des Evangeliums und Beispiel der Liebe? und insofern jene

nicht in der Homiletik schon mit behandelt seyn kann, duldet sie gar keine Theorie. Wenn der Verf. aber S. 50 die Wirkung des Klerikers auf Convertenden oder Convertiten hierher ziehen will, so fällt er gewiß in ein fremdes Gebiet, denn sobald diese sich im Kreise des pfarramtlichen Wirkens rein und von selbst darbietet, fällt sie entweder in das Gebiet der Katechetik oder das der Seelsorge, ist aber von der Wirkung auf Heiden vermittelst der hierzu gehörigen Anstalten wesentlich verschieden. Die Behandlung der sich nach dem Christenthume sehnenden Juden könnte allenfalls als in der Mitte stehend zwischen der Thätigkeit des Missionars und des Katecheten angesehen werden. Allein wenigstens in Betreff der unter uns wohnenden israelitischen Individuen nimmt sie durch die Verhältnisse und selbst durch die alttestamentliche Vorbildung weit überwiegend den Charakter einer katechetischen Thätigkeit an.

Haben wir uns nun genöthigt gesehen, zwei Disciplinen als Theile der Lehre vom Kirchendienste, die der Verf. aufstellt, nicht zuzulassen, so möchten wir uns einer von ihm gar geringschätzig abgewiesenen in gewissem Maße annehmen. Wenigstens ist es nicht so sicher, als der Verf. S. 21 vorauszusetzen scheint, daß jede Theorie davon, wie der Kleriker sein Verhalten in seinen allgemeinen Lebensverhältnissen in Uebereinstimmung mit seinem großen Berufe einzurichten habe, unnütz oder zweideutig sey; und daß Rosenkranz sie sogar pfäffisch nennt, dürfte am wenigsten abhalten, die Sache neu zu untersuchen. Schleiermacher in der Encyklopädie §. 308 weiset mit Bestimmtheit auf eine Behandlung der hierher gehörigen Hauptfragen hin und bezeichnet nur das bisher Behandelte als das Untergeordnete. Der geistliche Stand ist einmal von der einen Seite etwas so eigenthümlich durch die kirchliche Gemeinschaft Bedingtes, und von der andern Seite etwas so mächtig und zart zugleich sich mit

allem sittlichen Leben Berührendes, daß es hier mehr als anderswo Bedürfniß zu seyn scheint, die Grundsätze der allgemeinen und der christlichen Moral mit den Aufgaben des klerikalischen Amtes in nähere Verbindung zu setzen. Ein Mißbrauch liegt nahe, aber der vielfache Mißbrauch im Leben könnte auch durch die Theorie heilsam aufgedeckt werden.

Wir haben dem Verf. in den meisten Sätzen seines eigentlich formal encyklopädischen Verfahrens entgegentreten zu müssen geglaubt, allein wir verkennen nicht, wie nicht nur die ganze Schrift von einem schönen Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche ausgeht, sondern auch an mehreren Punkten Bemerkungen eingestreut sind, die, auch abgesehen von ihrer größeren oder geringeren Brauchbarkeit für den Hauptzweck des Verf., eine anregende und bildende Wirkung ausüben können.

B. Schriften über einzelne Haupttheile der praktischen Theologie.

I. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.

2. Ueber Presbyterien und Ephoralsynoden. Ein Bedenken, offen und unbefangen ausgestellt von Dr. August Ludwig Gottlob Krehl. Dresden und Leipzig, Arnoldische Buchhandlung. 1832. VIII. 32.

3. Votum über eine neuerlich geforderte repräsentative Verfassung der evangelischen Kirche, besonders in den „Wünschen der evangelischen Geistlichkeit Sachsens," abgegeben von Dr. Karl Gottlieb Bretschneider, Oberconsistorialrath und Generalsuperintendenten zu Gotha. Leipzig 1832, bei Vogel. VIII. 52.

4. **Vierzehn Thesen über die vorgeschlagene Errichtung von Presbyterien und Synoden im Königreiche Sachsen. Ein theologisches Bedenken von Dr. Andreas Gottlob Rudelbach, Superintendenten, Consistorialrathe, Pastor prim. in Glaucha.** Leipzig, Verlag von Berger. 1832. V. 24.

Diese drei kleinen Schriften verdanken gleichermaßen ihren Ursprung gewissen kirchlichen Vorschlägen, die in den Jahren 1830 bis 1832 im Königreiche Sachsen hervortraten. Im Jahre 1830 nämlich ging von der Ephorie Leipzig eine Vorstellung an die hohe Staatsbehörde aus, welche Anträge auf Entwickelung des kirchlichen Lebens durch Presbyterien und Synoden enthielt. Alle Ephorien unter dem Oberconsistorium in Dresden traten derselben bei. Eine zweite Vorstellung, an der jedoch nicht ebenso viele Geistliche Theil nahmen, erfolgte im Jahre 1831. In demselben Jahre erschien die Schrift: „Wünsche der evangelischen Geistlichkeit Sachsens, die Verbesserung der Kirchenverfassung betreffend", worin die vorerwähnten Anträge veröffentlicht und commentirt waren. Ein gewisser Erfolg dieser Schritte zeigte sich alsbald darin, daß das kön. sächs. Cultusministerium im Februar 1832 eine öffentliche Aufforderung an die sächsische Geistlichkeit ergehen ließ, über die angeregten kirchlichen Fragen, besonders die Errichtung von Presbyterien und Synoden, gründlich und unbefangen sich zu äußern. Dieser Aufforderung entsprechen nun die Verfasser der drei obengenannten Schriften, obwohl nur der der ersten ein Mitglied der Geistlichkeit des Königreichs Sachsen ist. Offenes Votum stand einem Jeden frei, hätte er auch nicht, wie die beiden anderen Verfasser, Sachsen im weiteren Sinne angehört.

Das Gemeinschaftliche dieser drei Schriften besteht darin, daß sie sich sämmtlich gegen die Einführung von Presbyterien und Synoden erklären; und da dieß nicht

bloß in Bezug auf particulare und zeitige Verhältnisse geschieht, sondern zum Theile mit Zurückbeziehung auf allgemeine Grundsätze der Kirchenregierung, so ist es hier an der Stelle, die von den Verfassern aufgestellten Grundsätze kurz anzugeben und zu prüfen.

Da wir die volle Beziehung dieser Schriften zu den sächsischen Anträgen und Wünschen nicht darzustellen haben, so begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß ohne Zweifel das Zusammentreffen der kirchlichen Verfassungsvorschläge mit der raschen Entstehung einer bürgerlichen Verfassung für Viele etwas Besorgniß Erregendes haben und den Verdacht begünstigen mußte, ein gewisses Gleichsetzen des Kirchlichen mit dem Bürgerlichen, eine Ueberschätzung des Constitutionellen, verpflanzt auf das kirchliche Gebiet, möge wohl den größten Antheil an den Wünschen der sächsischen Geistlichkeit haben. Und daraus erklärt und rechtfertigt sich zum Theile der Einspruch, den die Verfasser einlegen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß keiner von ihnen tiefer auf die Sache selbst eingegangen ist, daß alle, obwohl mit dem Anspruche, über den Werth des Repräsentativen in der Kirche überhaupt zu urtheilen, dennoch die Frage nach der eigentlich kirchlichen Bedeutung dieses presbyterialischen Elements zum Theil umgehen, zum Theil unglücklich und ganz unkirchlich beantworten. Den Verfasser von Nr. 4. trifft dieser Tadel weniger, aber auch er kann ihm nicht ganz entgehen.

Der Hauptfehler aller drei Schriften scheint dem Rec. darin zu liegen, daß sie nicht den Begriff der Kirche nach ihrem realen, sich immer gleichbleibenden Wesen, wie sie die in der Welt erscheinende Gemeinschaft der Gläubigen ist, zum Grunde legen, um nach ihm zu prüfen, ob Presbyterien und Synoden, in dieser oder jener Form, unter gewissen Umständen und auf gewissen Entwickelungsstufen, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgehen. Nun aber fassen sie die Kirche nur eben in ganz äußerer und unbe-

stimmter Weise als die gerade jetzt und dort vorhandene Vereinigung von Glaubenden und Nichtglaubenden, von Wohlgesinnten und Uebelgesinnten, von Zufriedenen und Unzufriedenen mit dem gegenwärtigen Zustande des Religionswesens, und es ist allerdings leicht zu zeigen, daß dieser äußeren Gesellschaft oder Masse ein ebenso äußerlich zusammengesetztes, von außen ihr beigelegtes Presbyterialwesen nicht nur nichts helfen, sondern ohne Zweifel ihr noch mehr schaden würde, da eine abstracte äußere Form in einem aus inneren heterogenen Elementen bestehenden Ganzen die Verwirrung nur größer machen oder Alles auf einen leeren Formalismus zurückführen müßte. Aber jene Ansicht von der Kirche ist selbst eine unwahre. Die Kirche ist auch in den schlimmsten Zeiten die Kirche Christi, sie ist wesentlich immer die Gemeinschaft der Gläubigen, welche Eins wird im Geiste Christi; es fehlt auch in den herabgekommensten Gemeinen niemals an einem Kerne der Gemeinschaft in ihnen, welcher das wesentliche Glaubensleben, in welchem auch die Liebe ist, in sich trägt, und es läßt sich zeigen, daß das Herunterkommen der Gemeinen, nächst dem Verschwinden der wahren evangelischen Predigt, mit dadurch bedingt ist, daß den Gemeinen nicht einmal zugetraut wurde, sich als Gemeinen Christi zu äußern, zu bewegen, gemeinsam zu handeln. Hieraus folgt denn, daß die Entwickelung des Presbyterialwesens als in einer Wechselwirkung stehend mit dem eigentlichen Wesen und wirklichen Leben der Gemeinen müsse angesehen werden, so daß es, wie es durch dieses hervorgerufen worden, auch auf dasselbe wohlthätig zurückwirken kann. Und nur dieß kann die Meinung wahrer Freunde der Kirche seyn, welche unter Umständen die Hervorrufung des Presbyterialwesens empfehlen, noch bestimmter aber die Erhaltung desselben da, wo es besteht, fordern, nicht aber die Constituirung eines äußeren Gerüstes für die kirchlichen Zustände, von welchem sich freilich kein Nutzen erwarten läßt. Alles

kommt darauf an, ob die Entwickelung eines größeren kirchlichen Ganzen zu dem Punkte gediehen ist, wo es die Hervorrufung presbyterialischer Formen aus reiner Bewegung des Inneren verlangt, oder ob man vor der Hand nur bei dem belebteren Gebrauche der allgemeinsten und höchsten Mittel des kirchlichen Wohlseyns und bei allmählicher Erziehung der Gemeinen zu einem christlichen Gemeinleben stehen bleiben müsse. Die Verfasser hatten vielleicht sehr Recht, in Bezug auf Sachsen diese Frage auf die zuletzt angegebene Weise zu beantworten. Wenn sie aber über dieses Recht hinaus das Presbyterial- und Synodalwesen an sich eigentlich als etwas Eitles und Schädliches darzustellen versuchen, so möchten sie weder die Geschichte, noch die Theorie des Kirchenregiments auf ihrer Seite haben.

Diese Bemerkungen werden sich durch das Besondere, was wir über jede der drei Schriften hinzuzufügen haben, bestätigen.

Nr. 2. Die Schrift von Dr. Krehl ist gewiß von warmen Eifer für das, was ihm als beßte Verfassung der Kirche erscheint, eingegeben, und er findet die bestehende sächsische sehr unvollkommen. Das, was er wünscht, besteht jedoch fast nur in der Aufnahme einer Anzahl frei gewählter Vertreter des evangelischen Klerus in die zweite Kammer der Volksvertreter (S. 32) und in der gleichen Stimmberechtigung aller Mitglieder der kirchlichen Oberbehörde (S. 31). Auch verlangt er eine Generalsynode aus den berühmtesten Geistlichen und einer gleichen Anzahl von Vertretern des weltlichen Standes (S. 32), ohne anzugeben, wie jene als eine wahre Vertretung der Kirche zu Stande kommen solle. Vor dem Namen und der Idee eines Presbyteriums, eines citirenden vollends, hat der Verfasser eine Art Schauder und versichert, er würde als Laie dagegen protestiren, so lange noch ein Odem in ihm wäre (S. 20). Und er thut es ja als Kleriker lebhaft genug! Immer aber schlägt er sich eigentlich mit dem Ge-

spenst eines Presbyteriums herum; denn das ist eines, von dem er fragt, ob es die Leute bekehren solle, von dem er voraussetzt, daß es auch die Ungläubigen und Unkirchlichen mit äußerer Gewalt werde zurechtbringen wollen, während jeder echte Begriff eines Presbyteriums darauf gebaut ist, daß die Kirchlichen, die, welche es seyn wollen, sich in ihm selbst vertreten sehen, und daß dasselbe mit denen, die sich selbst aus der Kirche ausschließen, sich nicht befaßt. Darum erwartet er auch von dem Presbyterium nur Schmach und Beschämung für den geistlichen Stand, ohne auch nur einen Blick auf die Länder zu werfen, in welchen, wie z. B. am Niederrhein, seit Jahrhunderten die Presbyterien sich im Ansehen erhalten haben. Der Verfasser sagt sogar, er getraue sich, vollständig zu beweisen, daß eine ähnliche Einrichtung in dem apostolischen Zeitalter gar nicht stattgefunden habe (S. 29); er hat aber wohlweislich diesen Beweis nicht unternommen. 1 Kor. 5, 9. 10 wählt er höchst unglücklich (S. 27), um das Unnöthige einer kirchlichen Zucht durch das Presbyterium zu erweisen, da ausdrücklich im Zusammenhange jener Stelle auf die Reinerhaltung der Gemeine gedrungen wird. Ein redlicher Eifer gegen unpassend neue Formen spricht sich aus; ein achtungswerther Sinn für die reine und gründliche Predigt des Worts: aber gar kein Vertrauen darauf, kein Verständniß davon, daß die Kirche als ein den Klerus nur in sich tragendes, nicht im Klerus aufgehendes, Ganzes da sey, welches sich lebendig äußern ebenso wollen müsse, als es dazu berechtigt sey.

Der Verfasser von Nr. 3., Dr. Bretschneider, findet es seltsam, daß man eine Entwickelung des kirchlichen Lebens zu presbyterialischen Formen anrathen könne, da ja ein Consistorium das beste und ganz genügende Oberpresbyterium sey, und da die Nationalrepräsentation ja an sich die trefflichste Vertretung der kirchlichen Interessen sey. Es sey gar nicht denkbar, daß der Staat jemals ein Interesse

gegen die Kirche haben könne, da er ja kein Individuum, ſondern eben das Ganze ſey (S. 26), dagegen eine Repräſentation der Kirche doch im Grunde nur darauf ausgehe, „die Geiſtlichkeit vom Staate mehr unabhängig zu machen und ihre Repräſentanten und Beamten (?) in eine von der politiſchen Repräſentation unabhängige Verbindung mit dem Staatsoberhaupte zu bringen" (S. 28). Auch ſey das allgemeine Petitionsrecht im ſächſiſchen Staate vorhanden, und „wenn nur einige der vornehmſten Geiſtlichen vermöge ihrer Aemter ſtets mit zur Nationalrepräſentation gehören, und dann allen Geiſtlichen nicht nur das Wahlrecht, ſondern auch die Wählbarkeit gegeben wird," ſo ſeyen „Kirche und Geiſtlichkeit in evangeliſchen Ländern hinlänglich vertreten." Aber wie ſteht, fragen wir, die Sache nun, nach des Verfaſſers Anſicht, in denjenigen evangeliſchen Ländern, wo keine Nationalrepräſentation vorhanden iſt? Soll die Kirche, ehe ſie in einen würdigen, organiſirteren Zuſtand kommt, darauf warten, daß eine ſolche hervortrete? Oder ſoll ſie vielleicht ſelbſt, ganz wider ihre Natur und Beſtimmung, auf die Entwickelung bürgerlicher Verfaſſungsformen hinwirken? Da dieß der Verfaſſer ſchwerlich wollen wird, ſo hat er doch mit dieſer Lehre von dem Aufgehen aller kirchlichen Vertretung in der Nationalrepräſentation die Kirche nur ſehr dürftig berathen. Und dann, welche Bürgſchaft iſt denn vorhanden, daß alle tüchtigen Nationalrepräſentanten die Intereſſen der Kirche wahrhaft im Herzen tragen, und lehrt nicht die Erfahrung, daß Männer, denen man jene Eigenſchaft nicht abſprechen kann, oft auf das Weiteſte davon entfernt ſind, die inneren Angelegenheiten der auf das Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens zu gegenſeitiger Erbauung im Geiſte verbundenen Gemeinen zu verſtehen? Der Verf. denkt ſich eine jede Synodalverfaſſung als eine Repräſentation der Kirche, namentlich der Geiſtlichkeit, dem Staatsoberhaupte gegenüber. Mit Unrecht. Dieſe Coordination mit einer bürger-

lichen Repräsentation soll gar nicht seyn, vielmehr will die Kirche als ein Ganzes einer völlig verschiedenen Sphäre sich ihrer selbst bewußt werden durch Vertreter, nicht dem Staate oder seinem Oberhaupte gegenüber, sondern gegenüber der Welt, insofern sie das christliche Leben bestreitet, ignorirt oder verderbt.

Gleich im ersten Abschnitte der Schrift bemüht sich der Verf., die Behauptung, daß die jetzt beabsichtigte Presbyterialverfassung die eigentlich ursprünglich christliche der apostolischen Zeit, also die der Kirche eigentlich gebührende und darum wiederherzustellende sey (dieß war in den Wünschen der evangelischen Geistlichkeit Sachsens behauptet worden) als falsch darzustellen (S. 7). Aber dabei verfährt er auf eine Weise, wodurch er mit biblischen und geschichtlichen Zeugnissen in nicht geringen Conflict kommt. Die Presbyter seyen nicht von den Gemeinen gewählt worden, noch viel weniger hätten sie die Gemeinen repräsentirt (ebend.). Apg. 14, 23 (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*) wird dabei so gefaßt, als wenn von einer Einsetzung der Presbyter bloß durch Paulus (soll heißen: Paulus und Barnabas) die Rede sey, während theils die Bedeutung des Wortes *χειροτονεῖν* (durch Handaufhebung seine Stimme abgeben), theils das Beispiel der Diakonenwahl, bei welcher die Apostel das Wahlrecht der Gemeine durchaus respectirten, theils das Vorbild der die jüdischen Synagogen wirklich vertretenden זְקֵנִים das Gegentheil, die Wahl der Presbyter durch die Gemeine, fast gewiß macht (vergl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 148 f.). Ebenso unhaltbar ist die Vermuthung, die 1 Tim. 5, 7 erwähnten *πρεσβύτεροι* seyen „Bejahrte, die ihrem Hause wohl vorstehen, besonders die, welche sich (ohne Kirchenamt) mit dem Unterrichte Anderer befassen." Auch legt der Verf. darauf ein Gewicht zur Bestreitung des apostolischen Ursprungs des Presbyterialwesens, daß die apostolischen

Presbyterien ja doch nicht aus Geistlichen und Laien bestanden haben, da dieser Unterschied in der apostolischen Zeit ja noch gar nicht stattgefunden habe. Aber auch wenn man es unentschieden läßt, ob nicht 1 Tim. 5, 17 (μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ) doch für einen frühen Unterschied zweier Arten von Presbytern geltend gemacht werden könnte, bemerken wir, wie ja gerade das anerkannte Verhältniß der apostolischen Zeit, daß kein scharfer Unterschied von Lehrern und Laien war, für den apostolischen Charakter der Presbyterien, nicht gegen denselben spricht. Denn diese sollen ja eben den in der Entwickelung der Kirche nur allzu scharf ausgeprägten Unterschied mildern und vermitteln. Wie es solche Mitglieder derselben wird geben können, die von Zeit zu Zeit lehren, ja predigen, ohne angestellte Prediger zu seyn, z. B. ordinirte Lehrer der Theologie, so sollen auch die, welche die eigentliche Lehrgabe nicht haben, als kirchliche Beamten, Hirten im weiteren Sinne des Worts, die das Recht der Privatermahnung durch das Wort haben, anerkannt werden.

Die Thesen von Dr. Rudelbach (N. 4.) gehen, außer dem Historischen, was der erste Theil derselben mittheilt, ganz von der Voraussetzung aus, die Vorschläge zur Einführung von Presbyterien und Synoden seyen aus einer Abneigung gegen das wahre Mittel, die Kirche zu beleben, die reine Predigt des Wortes Gottes, hervorgegangen, es spreche sich darin das eitle Bestreben aus, durch äußere Formen zu helfen. Von dieser Voraussetzung aus sagen sie vieles Wahre, obwohl dem christlichen Leser Bekannte, und zeugen von einem höchst achtungswerthen Eifer für Belebung des christlichen Glaubens. Aber daß jene Voraussetzung in dem besonderen Falle der sächsischen Anträge richtig sey, ist nicht nachgewiesen; daß sie für jedes Gebiet und jede Zeit der Kirche gelte, erscheint dem Rec. entschieden falsch. Der Schluß: Weil Presbyterien und Synoden an sich kein Leben schaffen können, so ist das leb-

hafte Beantragen von Presbyterien und Synoden ein Zeichen von Unbekanntschaft mit der Quelle des Lebens, ist logisch falsch und scheint zum Theil aus Mißtrauen in edlere christliche Antriebe zu kommen. Daß die Reformatoren (die sächsischen) die Verfassung als indifferent bei Seite liegen ließen, darf ihnen vielleicht nicht zum großen Vorwurfe, aber es sollte ihnen wenigstens nie zur Gerechtigkeit angerechnet werden. Daß Kurfürst August II. im Jahre 1580 die Synoden als unzweckmäßig aufgehoben hat, soll nach dem Verf. ein Beweis seyn, daß das Synodalwesen keinen Anknüpfungspunkt im sächsischen Volke habe. Aber um diesen Beweis zu führen, ist jene Thatsache zu schwach; denn es müßte zuvor gezeigt werden, 1) daß jene Aufhebung selbst im Sinne des sächsischen Volks- und Kirchenlebens gewesen sey, und 2) daß jene aufgehobenen Synoden nicht durch jetzt zu vermeidende Fehler ihr Schicksal selbst verschuldet hatten. Auch dieser Verfasser, so wie die beiden vorigen, nimmt von der Geschichte des Synodalwesens im nordwestlichen Deutschland (unter zum Theile lutherischen Gemeinen) gar keine Notiz und stärkt also auch seine Beweisthümer nicht einmal durch einen Versuch, zu zeigen, die Verhältnisse der Kirchen im Rheinland und Westphalen seyen so ganz absonderliche, daß die übrige evangelische Kirche Deutschlands gar nichts von ihnen anzunehmen im Stande sey.

5. Einige Bemerkungen über Synodalverfassung mit Bezug auf die Aeußerungen der evangelischen Kirchenzeitung über diesen Gegenstand, von Dr. K. H. Sack, ord. Prof. der Theologie in Bonn. Bonn, bei Weber, 1832. S. 22.

Diese Bemerkungen, vom Recensenten verfaßt, sind gegen den in Nro, 1—3 des Jahrgangs 1832 der evangelischen Kirchenzeitung enthaltenen Angriff auf alle Vorschläge zur Einführung einer Presbyterialverfassung ge-

richtet. Sie suchen die Idee derselben im Wesentlichen mit denselben Gründen, welche wir soeben in Beurtheilung der drei vorher genannten Schriften entwickelt haben, zu vertheidigen. Sie verwahren sich ausdrücklich gegen die Behandlung des kirchlichen Verfassungswesens auf politisch-constitutionelle Weise und erklären sich ausführlicher über die Bedeutung der Bekenntnißschriften, indem sie unter Unterscheidung ihrer eigentlich bekennenden rein kirchlichen Substanz von ihrer theologischen Form ihre kirchliche Geltung festhalten. Hier finde denn auch die Bemerkung Platz, daß die rheinländisch-westphälische Synodalverfassung, deren Schicksal im Jahre 1832 noch nicht entschieden war, seitdem durch die vom Könige von Preußen erlassene „Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz (5. März 1835)" erneuert worden ist.

6. Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangelischen Kirche des Großherzogthums Hessen. Ein Sendschreiben an des großherz. hessisch. dir. Staatsministers Hn. Freih. du Thil Exc. von Dr. Johann Christian Wilhelm Augusti, kön. preuß. Consistorial-Director, Professor u. s. w. Bonn, bei A. Marcus 1833. S. 47.

Der größte Theil dieser kleinen Schrift besteht in einer beifälligen Kritik derjenigen Modification der Consistorialverfassung, welche durch das großherzoglich hessische Edict, die Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend, vom 15. Juni 1832, eingeführt worden ist. Im Anfange findet sich eine lehrreiche Skizze der Geschichte der Entstehung des weimarischen Oberconsistoriums im Jahre 1561. Beide Gegenstände gehören überwiegend der Kirchengeschichte und kirchlichen Statistik an. Was aber für unseren Zweck bemerkenswerther ist, besteht darin, daß der Verf. sich als einen

entschiedenen Gegner der Presbyterial- und Synodalverfassung erklärt (S. 11), freilich „in der Form und Art, wie sie jetzt von so vielen Wortführern in der theologischen und politischen Welt gefodert wird.“ Schon durch diese Bezeichnung einer in jenen Jahren herrschenden allzu constitutionsartigen Weise, sich die Kirchenverfassung zu denken, werden die Bemerkungen des Verfassers einigermaßen gemildert. Auch erklärt er (S. 40), daß er mit der Errichtung von Kirchenvorständen, wodurch die Idee Ernst des Frommen von Disciplinar-Inspectoren neu aufgefaßt werde, ganz einverstanden sey, und so kommt er denn selbst zu der Erklärung (S. 41): „Eine zweckmäßig eingerichtete und in ihren Schranken sich haltende Presbyterial- und Synodalverfassung ist eine für Kirche und Staat heilsame Anstalt und am beßten dazu geeignet, das religiös-kirchliche Leben zu fördern.“ Da nun eine weise erneuerte Kirchendisciplin innerhalb der Gemeinen das ist, worauf die Freunde der Presbyterialverfassung ganz vorzüglich den Werth dieser kirchlichen Form zu gründen pflegen, und Herr Dr. Augusti die Anfänge von dieser in Hessen billigt, so wird man zu der Frage versucht, ob wohl der ganze starke Ausdruck von entschiedener Feindschaft gegen die Presbyterialverfassung (vgl. S. 11 u. 12) nöthig gewesen sey, um den Sinn des Verfassers auszudrücken. Allein so ganz friedlich stehen die Sachen zwischen diesem Verfasser und den Vertheidigern der Idee der Presbyterialverfassung doch nicht, als es hiernach scheinen könnte. Denn der Verf. erklärt (S. 42), daß das Consistorium überall die permanente Generalsynode seyn, und daß die Kreis- und Provinzialsynoden demselben untergeordnet seyn müssen. Nimmt man dieß in dem strengen Sinne, in welchem es ohne Zweifel gemeint ist, daß auch alle interna des Kirchenwesens in letzter Instanz einem landesherrlichen Consistorium oder geistlichen Departement (dieß ist gleich) unterworfen seyn sollen, so bildet dieß gewiß den eigent-

lich entſcheidenden Punkt, wo die Gegner und die Freunde der Presbyterialverfaſſung auseinandergehen. Denn es iſt leicht einzuſehen, daß diejenige vom Ganzen ausgehende, gegliederte, durch Repräſentanten im Wechſelverkehre bleibende Lebendigkeit des kirchlichen Gemeingeiſtes, welche eigentlich der innerſte Geiſt der Synodalverfaſſung iſt, ſich nicht entwickeln könne, ſolange eine kirchliche Staatsbehörde Alles, auch Lehre, Cultus und Disciplin, in letzter Inſtanz entſcheidet. Hiermit iſt nicht behauptet, daß nicht für gewiſſe Zuſtände und Stufen des evangeliſchen Kirchenweſens eine Conſiſtorialverfaſſung, wie der Verfaſſer ſie will, vor der Hand das Beſſere ſey, aber es wird behauptet, daß dieß nicht an ſich und nicht allgemein gelte; es wird behauptet, daß diejenigen Gründe, welche, wie dieß auch in dieſer Schrift (S. 14) faſt die einzigen ſind, von der Undenkbarkeit hergenommen ſind, „daß ſich der Liberalismus unſerer Tage, welcher alle Schranken der richterlichen Gewalt und der bürgerlichen Polizeigeſetze zu durchbrechen droht, mit dem kirchlichen Rigorismus vertragen werde", die Hauptſache gar nicht treffen. Denn (es kann nicht oft und nachdrücklich genug geſagt werden) die Idee der Presbyterialverfaſſung, wie ſie allein der Auffaſſung zu unſerer Zeit würdig ſeyn kann, iſt unzertrennlich von der Idee einer ruhigen Scheidung der entſchieden weltlichen Elemente von den entſchieden kirchlichen in dem bisherigen Kirchenweſen, einer freien Entlaſſung der entſchieden dem Chriſtenthume Abgeneigten aus der Kirche, eines ruhigen Geſchehenlaſſens von Seiten des Staats, daß die Kirche als wirkliche Kirche, d. h. als Gemeinſchaft der Glaubenden und dem Glauben gemäß Lebenden, ſich geſtalte, obwohl nie im feindlichen Gegenſatze, vielmehr in Bezug auf ihre allgemeinen Grundlagen in innerer Befreundung mit der Idee ſeiner. Diejenigen, welche glauben, daß dieß ſchon deßhalb geſchehen werde, weil es nothwendig im Gange der Welt- und Kir-

chengeschichte liege, haben ohne Zweifel Recht, die Idee der Presbyterialverfassung auszubilden, denn dieser würde, wie auch versetzt mit reineren bischöflichen Formen, die Kirche dann unfehlbar entgegengehen. Der strenge Consistoriale also, derjenige, welchem das landesherrliche Consistorium die schlechthin höchste und beßte Form kirchlicher Entscheidung ist (und ein solcher muß auch glauben, die bischöfliche Verfassung Englands und Schwedens müsse sich eigentlich in diese Form hineinbilden), würde nur Recht behalten, wenn Theorie und Geschichte jenen Gedanken von einer klareren Scheidung der Kirche von der Welt, und zu diesem Ende einer relativen von dem Staate, gleichmäßig widerlegen sollten. Der Rec. glaubt, diese Widerlegung sey weder bis jetzt geliefert worden, noch sey sie je von der Zukunft zu erwarten.

(Fortsetzung folgt.)

Druckfehler

in den theolog. Stud. und Kritik. Jahrg. 1839. Heft 1.

S. 265. Z. 10. v. o. statt kirchlich dogmatischen lies kirchlich dogmischen.
— — Z. 21. — statt Kirche l. Theologie.
— 273. Z. 12. — — wiewohl l. einmal.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1839.
Zwölfter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 drittes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1839.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Begriff der Apologetik.

Ein historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft.

Vom

Repet. G. V. Lechler in Tübingen.

Die Apologetik befindet sich gegenwärtig in einer zweifelhaften Lage. Man kann ebenso gut sagen, sie werde derzeit sehr stark, als, sie werde sehr wenig bearbeitet. Ein Theil der Theologen will ihr einen eigenen Platz unter den theologischen Wissenschaften gar nicht einräumen, während Andere einen solchen für sie fordern. Die Selbständigkeit der Apologetik als theologischer Disciplin vorausgesetzt, sprechen sich über ihre Stellung Manche schwankend aus, und über ihre Aufgabe und Methode ist man bei Weitem nicht einig. Kurz: daß sie sich derzeit in einer Krisis befindet, ist ausgemacht. Um so eher wird es am Platze seyn, die bisherige Apologetik einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen.

Da man über die Definition der Apologetik so wenig einverstanden ist, so versuchen wir zuerst, ob etwa auf dem etymologischen Wege eine Verständigung möglich ist.

Apologetik bedeutet eigentlich: Wissenschaft der Apologie, wie z. B. Dogmatik Wissenschaft des Dogma's ist. Und Apologie ist nach dem von dem zweiten Jahrhundert an bis auf unsere Tage in der Kirche gangbaren Sprachgebrauche: Vertheidigung von Christlichem. Näher läßt sich vorerst das zu Vertheidigende nicht bezeichnen, eben weil über den bestimmten Gegenstand der christlichen Apologie die Ansichten ziemlich auseinandergehen. Daß die Apologetik „Wissenschaft der Apologie" ist, kann zunächst nur den Sinn haben, sie sey „die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze, nach welchen vertheidigt werden soll" a). Also die Apologetik wäre nichts Anderes, als die Methodenlehre der Apologie, und sie würde demnach, da die Apologie etwas Praktisches ist, wie z. B. die Predigt, der theologischen Technik, d. h. der praktischen Theologie zufallen. Das liegt freilich etymologisch am nächsten, aber historisch genommen ist die Sache nicht so gemeint, insofern man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bei Apologetik nicht sowohl an eine bloße Anweisung zur Vertheidigung, sondern an die Vertheidigung selbst denkt, soweit sie eine wissenschaftliche ist. Man denke nur z. B. an die sehr gewöhnliche Zusammenstellung von Apologetik und Dogmatik. Sonach verhält sich die Apologetik zur Apologie wie das Wissenschaftliche zum Populären. Eine dritte Bedeutung scheint dem Worte gegeben zu werden, wenn man, wie Tzschirner, unter Geschichte der Apologetik versteht „die historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum — vertheidigt ward." Dabei liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Apologetik zur Apologie sich verhalte, wie die lebendige, stetige Thätigkeit zu dem fertigen Producte derselben.

a) Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften S. 265. Entsprechend sind die Definitionen bei Sack, christliche Apologetik S. 1, und bei Steudel, Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum S. 1.

Doch das Gewöhnlichste ist, daß man, wie gesagt, unter Apologetik die wissenschaftliche Vertheidigung von Christlichem versteht, also Vertheidigung — natürlich gegen feindliche Angriffe. Daß man auf Vertheidigung gegen Angriffe, auf Rettung aus Gefahren den Nachdruck legt, begreift sich einfach daraus, daß die Apologetik sich erst aus den Vertheidigungen der christlichen Sache gegen die jedesmaligen Gegner, d. h. aus den Apologien herausgebildet hat, woraus übrigens natürlich nicht folgt, daß sie auch fort und fort das Kennzeichen dieser Herkunft in ihrer Form beizubehalten verpflichtet sey. Es versteht sich von selbst, daß auf wissenschaftlichem Boden keine Vertheidigung möglich ist, die bloß vertheidigend wäre, ohne zugleich angreifend zu werden und namentlich ohne zugleich positiv zu begründen. Und ebenso versteht es sich andererseits in einer Zeit, welche zu einer richtigeren Einsicht in die Methode überhaupt gelangt ist, von selbst, daß wissenschaftlich auch keine Thesis möglich ist ohne Antithesis, d. h. daß eine wahre positive Entwicklung eben damit auch die Vertheidigung und Rettung, wenigstens mittelbar enthalte. Somit wird in dem Begriffe: „wissenschaftliche Vertheidigung" durch das Merkmal der Wissenschaftlichkeit das andere der ausschließlichen Vertheidigung oder auch nur der vorzugsweise vertheidigenden Form, wenn man es streng nimmt, aufgehoben. Es bedarf innerhalb des lebendigen Gemeinwesens, das die theologischen Wissenschaften bilden, keines abgesonderten Wehrstandes, wie die Apologetik nach jener Ansicht seyn soll; und zwar deßwegen nicht, weil jede christliche Wahrheit, die sich positiv begründet und setzt, sich eben damit auch zur Wehr setzt. Also wenn die Apologetik eine ausschließlich vertheidigende Wissenschaft seyn soll, so hat sie kein begründetes Recht auf selbständige Existenz. Aus diesen Gründen stellen ihr Andere die Aufgabe, positiv zu begründen, we-

nigstens neben der Aufgabe, Einwürfe zu widerlegen a). Nur ist diese Nebeneinanderstellung selbst noch etwas Schwankendes und Ungenügendes; der Sache angemessener ist es, wenn man die positive Begründung als die Hauptsache betrachtet, welcher dann das Geschäft des Vertheidigens, Abweisens, Berichtigens untergeordnet ist. Allein so bleibt in der Form nichts Charakteristisches mehr, sofern jede Wissenschaft ihren Inhalt sowohl zu begründen, als auch theils mittelbar, theils unmittelbar zu vertheidigen hat. Es muß folglich das Eigenthümliche der Apologetik in ihrem Gegenstande gesucht werden. Sind wir vorhin, bei der Form, auf die Apologien geführt worden, so wird es auch hier, beim Gegenstande der Apologetik, passend seyn, auf die historisch vorliegenden Versuche der Apologetik nicht nur, sondern auch Apologien, als die Wurzeln der Apologetik, einen Blick zu werfen.

Ganz allgemein und unbestimmt gefaßt, ist der Gegenstand der Apologetik, wie gesagt, Christliches oder das Christliche. Die ältesten Apologien nun, die des zweiten Jahrhunderts, stellen sich die Aufgabe: die Christen zu vertheidigen; das sprechen schon die Titel dieser Schriften aus: *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν* (z. B. Justin d. M.) oder: *πρεσβεία* (d. h. Bitte, Bittschrift) *περὶ Χριστιανῶν* (so Athenagoras). Es handelte sich nämlich damals um die Existenz der Christen als solcher, und in dieser Beziehung fassen die Apologeten den Gegenstand der Vertheidigung ganz persönlich. Es kommt zwar dabei die Lehre des Christenthums, es kommt die Person und das Leben Jesu zur Sprache, aber Alles der Art ist nicht unmittelbar Gegenstand der Vertheidigung, sondern nur untergeordnetes Moment und Mittel zur persönlichen Ehrenrettung der Christen. Es heißt z. B.: wir sind keine *ἄθεοι*, wie ihr uns vorwerfet, denn — nur den Scheingöttern verweigern wir

---

a) Niemeyer, theol. Encyklopädie und Methodologie §. 104.

die Verehrung, dagegen verehren wir den Einen wahren Gott. Daran schließt sich nun die Entwicklung des christlichen Gottesglaubens und der christlichen Frömmigkeit an und der Schluß ist: „so sind wir, so ist unser Lebenswandel — und man glaubt nicht, daß wir fromm sind?“ Man vergleiche die Apologie des Athenagoras.

Eine andere Richtung nahmen die Apologien von Origenes an; diese findet sich z. B. bei Theodoret. Hier ist Gegenstand der Vertheidigung und des Erweises die christliche Wahrheit, wie sich schon aus dem Titel der apologetischen Schrift des Theodoret ergibt: Heilung hellenischer Gebrechen oder Erweis evangelischer Wahrheit aus hellenischer Philosophie. Man machte es sich zur Aufgabe, unmittelbar die evangelische Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung, mit allen einzelnen Dogmen zu vertheidigen. So spricht Theodoret nach der ersten Rede, welche das Ganze einleitet, von den Uranfängen, von der Materie und der Welt (zweite bis vierte Rede), von der Natur des Menschen (V), von der göttlichen Vorsehung (VI), wobei die Menschwerdung Christi und die Erlösung zur Sprache kommt, vom höchsten Gute und von der Tugend im Handeln (XI u. XII). Diese Inhaltsangabe von einigen unter den zwölf Reden zeigt schon für sich, daß die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre vertheidigend abgehandelt wurde. Gleicher Weise hat das apologetische Werk des Thomas von Aquino, summa contra gentiles, die Aufgabe: „die Wahrheit, zu welcher der katholische Glaube sich bekennt, darzulegen“ (s. I, 2), und es wird I. Gott, II. die Welt und der Mensch, III. Gutes und Böses, endlich im IV. Buche das specifisch Christliche, z. B. Trinität, Menschwerdung, Sacramente, Auferstehung, besprochen. So verhält es sich denn auch mit den Apologeten des 15. und 16. Jahrhunderts; sie geben, z. B. Marsilius Ficinus, Ludwig Vives, eine begründende Darstellung des gesammten christlichen Glaubens. — Wäre

dieß die obligate Gestalt der Apologetik, so wäre ihr schon das Urtheil gesprochen. Daß Apologien auf den Gehalt des christlichen Religionssystems im Einzelnen eingehen dürfen, ja nach Umständen müssen, das ist nicht zu bestreiten. Aber Apologie und Apologetik ist zweierlei; letztere will jedenfalls einen, mehr oder minder selbständigen, Theil der theologischen Wissenschaft bilden, und eben deßhalb darf sie sich nicht darauf einlassen, das Ganze des christlichen Glaubens oder die christliche Wahrheit in ihrer völligen Ausbreitung zu begründen, denn das ist die Sache anderer Wissenschaften, in deren Gebiet sie sich nicht einzumischen hat.

Hatte man im zweiten Jahrhunderte sich gegen persönliche Verdächtigungen vertheidigen müssen, wobei übrigens die christlichen Lehren als untergeordnetes Moment zur Sprache kamen; hatte man später den Inbegriff der ἀλήθεια εὐαγγελικὴ, der fides christiana vertheidigen zu müssen geglaubt, wobei das Persönliche in den Hintergrund zurücktrat, aber die Vertheidigung der evangelischen Geschichtschreiber als untergeordnetes Geschäft hier und da nöthig wurde (vgl. Arnobius, adv. gentes gegen das Ende des I. Buchs; Eusebius, demonstratio evang. III, 4), so kam bei der Ausbildung des englischen Deismus die Schrift auf eine solche Weise ins Spiel, daß Einige diese als den Hauptgegenstand der Vertheidigung ansahen und daß für die hier zu bekämpfenden Gegner der Name Antiscriptuarier a) aufkam, den man noch bey Francke b) und Niemeyer (Encykl. §. 106) nachklingen hört. So nimmt denn auch in Deutschland seit den antifragmentistischen Schriften die Apologie der Bibel oder die Nachweisung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Litteratur einen bedeutenden Raum in der Litteratur der Apologie,

a) Stackhouse, defense of the christian religion from the several objections of modern antiscripturists. 1703.

b) Entwurf einer Apologetik. 1817. S. 88.

aber auch einen Hauptrang in der Apologetik ein. Es fragt sich, ob diese Rechtfertigung der Bibel der Hauptgegenstand oder wenigstens ein Hauptgegenstand der Apologetik seyn kann, denn von der Apologie versteht sich die Bejahung der Frage von selbst. Wir werfen einen Blick auf die Stellung, welche den Verhandlungen über die heilige Schrift in einigen Apologetiken gegeben wird. Francke zeigt in seinem Entwurfe der Apologetik zuerst, daß das Christenthum ein göttlicher, allumfassender Weltplan sey, daß seine Glaubens- und Tugendlehre dem Begriff eines solchen Weltplans vollkommen entspreche (dieß nennt er §. 13 die „Vertheidigung des Christianismus gegen den Deismus"), prüft die Einwendungen gegen die gewöhnlichen Beweise für das Christenthum und kommt im vierten Abschnitte darauf, das zu geben, was man neuerdings unter Einleitung in das A. und N. T. versteht; die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher, welche doch „zum Zwecke, um die christliche Religion nach ihrem wahren Inhalte —— aus den Urkunden mit Sicherheit schöpfen zu können", S. 255 eine Hauptsache zu seyn scheint, wird ganz übergangen. Stein a) entwickelt nach einer Kritik aller Offenbarung und einer Kritik der merkwürdigsten außerbiblischen Offenbarungen im dritten Abschnitte die Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums insbesondere, wobei er mit einer „allgemeinen Vertheidigung des Christenthums ohne Rücksicht auf die biblischen Urkunden" beginnt und erst nach dieser eine Apologetik des Christenthums mit Rücksicht auf die schriftlichen Urkunden desselben folgen läßt, und hier wird im ersten Abschnitte die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte §. 51 — 58 abgehandelt. Während Francke den Beweis für die Glaubwürdigkeit völlig wegläßt, der doch für seinen Zweck erforderlich war, über-

a) Die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. 1824.

sieht Stein die Nothwendigkeit, ehe von der Glaubwürdigkeit die Rede seyn kann, die Echtheit der Evangelien zu beweisen, welche die Voraussetzung von jener ist. Beide sind also in der Unvollständigkeit, jedoch auf verschiedene Weise, sich gleich; es ist, als scheuten sie sich, die Untersuchung in ihrem ganzen Umfange hereinzuziehen, weil sie denn doch fühlten, daß dieser Gegenstand nicht der Apologetik eignet, sondern als Kritik der heiligen Litteratur seine eigene Stelle im Umkreise der theologischen Wissenschaften hat. Gesetzt auch, die Apologetik hätte sich auf den historischen oder dogmatischen Inhalt des N. Ts. speciell einzulassen, so hätte sie doch mit der Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Quelle ebenso wenig sich zu befassen, als die Dogmatik mit dogmenhistorischen und kritischen Forschungen. Das principlose, unbefugte Hereinziehen solcher Untersuchungen aus anderen theologischen Disciplinen in die Apologetik bringt es freilich mit sich, daß man am Ende das Urtheil fällt, die Apologetik sey nur ein „zweckmäßiger Inbegriff des Bedeutendsten aus allen christlichen Disciplinen," sofern die integrirenden Theile der Apologetik — eigentlich alle in anderen Disciplinen ihren Ort haben" a). Und ich möchte nicht mit Drey b) behaupten, daß dieses Urtheil bloß aus der Verwechslung von Apologetik und Apologie hervorgehe, die der Verfasser sich habe zu Schulden kommen lassen. Ich möchte zwar die angeführte Abhandlung „über Apologetik und ihre Litteratur" von jenem Fehler nicht ganz freisprechen, aber jedenfalls beruft sie sich mit Recht auf „die Apologetik, wie sie gewöhnlich vor uns liegt," und die Schuld jenes Vorwurfs bleibt doch zuletzt an unsern Apologetikern selbst hängen. Man braucht nur ei-

a) Tholuck, litterarischer Anzeiger für christliche Theologie 2c. Jahrgang 1831. Nr. 68. S. 541 f.

b) Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. 1. 1838. S. 19.

nen Blick in die Darstellungen der Apologetik, die wir besitzen, zu werfen (nur das Werk von Drey macht eine rühmliche Ausnahme), um sich zu überzeugen, daß diesen so Vielerlei und so Heterogenes zusammenarbeitenden Werken ein klarer und bestimmter Begriff dieser Wissenschaft, durch den sie sich zugleich als selbständig rechtfertigen würde, nicht zu Grunde liegt. Nur hat Tholuck Unrecht, wenn er aus diesem Mangel der gegenwärtig vorliegenden Versuche der Apologetik sofort folgert, die Apologetik an sich habe keinen eigenthümlichen, selbstständig abgrenzbaren Stoff, und endlich den Schluß zieht, also könne sie auf keinen eigenen Platz unter den theologischen Disciplinen Anspruch machen, statt daß er untersuchte, ob nicht die Apologetik deßungeachtet auf eine Weise aufgefaßt und durchgeführt werden könne, daß sie eine organische Einheit von wirklich zusammengehörigen Elementen bilde und eine eigenthümliche Stelle im Kreise der theologischen Wissenschaften einnehme; und dieß eben ist der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung.

Wenn weder die Christen, als Personen, noch die christlichen Wahrheiten, Lehren, noch die h. Schrift als Gegenstand derjenigen Rechtfertigung und Begründung betrachtet werden können, welche die Apologetik zu Stande bringen soll, so bleibt nichts Anderes übrig, als das Christenthum, die christliche Religion; und dieß ist auch wirklich der eigentliche Gegenstand der Apologetik. Wir können die ganze Apologetik, sofern sie Begründung seyn soll, als den wissenschaftlichen Proceß betrachten, durch welchen ein bestimmtes Urtheil, das Resultat, herbeigeführt werden soll. Das Subject dieses Urtheils hätten wir jetzt: die christliche Religion. Aber was ist das Prädicat dazu? Dieses ist die unbestimmte Größe, das x, welches wir suchen müssen.

Man ist theils aus Enthaltsamkeit, theils aus Begehrlichkeit schon an verschiedene Prädicate gekommen; es

handelt sich darum, dasjenige zu finden, welches den Forderungen der unbefangen und streng richtenden Wissenschaft entspreche; und es ist voraus zu hoffen, daß dieses, weil die wahre Wissenschaft dem Leben nothwendig harmonisch ist, auch die Ansprüche des praktischen und gemüthlichen Bedürfnisses befriedigen werde. Es wird zur allmählichen näheren Bestimmung des Begriffs der Apologetik dienen, wenn wir auch hier wieder auf das geschichtlich Vorliegende achten, wobei wir, dem natürlichen Zusammenhange zwischen Apologetik und Apologie zufolge, auf die Behandlungsart der Apologie mit reflectiren.

Das geringste Prädicat, das dem Christenthume mit Recht gegeben werden kann, das ihm aber jedenfalls ertheilt werden muß, indem es auch im höchsten mit gesetzt ist, ist der Begriff der Religion:

Das Christenthum ist wirklich Religion. Man sollte nicht glauben, daß dieser Satz je einer Vertheidigung von Seiten der Apologeten bedurft hätte, und doch ist im zweiten Jahrhunderte dieß wenigstens eines von den Hauptthemen der Apologie. Was hieß das ἔγκλημα ἀθεότητος Anderes, als, das Christenthum sey das Gegentheil von Religion? Daß die Apologeten, während sie diesen Vorwurf widerlegen und sagen: „wir Christen sind nichts Anderes als Verehrer des höchsten Herrn und Königs nach dem Vorgange Christi (Arnobius I, p. 14)"; „wir sind nicht gottlos, wenn wir den Einen Ewigen, Unsichtbaren — als Gott ansehen" (Athenagoras πρεσβ. p. 10) — daß sie während dessen zugleich einen Schritt weiter gehen und den Vorwurf sofort zurückgeben, das ist der nothwendige Gang der Sache. Denn der dem Christenthum aufgebürdete Vorwurf des Atheismus, der Irreligiosität ist in letzter Beziehung deßwegen nichtig, weil, was die Heiden göttlich verehren, „seelenlos und todt ist und die Gestalt (die wesentliche Eigenschaft) eines Gottes nicht hat (Justin d. M. größere Apologie Köln 1686. S. 57). Nun

läßt sich denken, daß diejenigen der Wahrheit die Ehre geben, welche der Lüge die Ehre nicht geben." Tertullian a).

Und so geht denn der Satz: „das Christenthum ist Religion" in den inhaltsvolleren über: die christliche Religion ist die wahre. Nun haben allerdings viele Apologeten gerade die Wahrheit der christlichen Religion sich zum Gegenstande genommen, z. B. Vives, Grotius, Abbadie, deren apologetische Werke schon mit dem Titel: de veritate religionis (fidei) christianae das andeuten. Dieß ist aber nicht eben ganz dasselbe mit unserem Satze; denn es ist dabei, wie man aus der Ausführung, wenigstens bey Vives, Mornay ersieht, von Wahrheit der Religionslehre die Rede, d. h. das Subject des Satzes ist bei ihnen nicht die Religion, sondern die Religionslehre. Es liegt die Betrachtung der Religion als eines Wissens zu Grunde, eine Ansicht, welche die neuere deutsche Theologie seit Schleiermacher mit Recht verlassen hat. Wenn dagegen wirklich von Wahrheit der christlichen Religion, nicht ihrer Lehre, die Rede ist, so ist die Meinung dieselbe, wie wenn man von einem Staate sagen würde: das ist der wahre Staat, oder von einer Entwicklung der Kunst: das ist die wahre Kunst; so daß Wahrheit nicht die Angemessenheit eines Begriffs zu seinem Gegenstande, sondern eines Gegenstandes zu seinem Begriff ausdrückt. Wenn behauptet wird, nicht: das Christenthum sey eine wahre Religion, sondern: es sey die wahre Religion, also die ihrem Begriff allein angemessene Religion, so ist vorausgesetzt, daß sie mit anderen Religionen verglichen wird. Mit jenem Satze ist aber nicht etwa schon so viel gesagt, daß die übrigen Religionen falsch, d. h. reine Gebilde des Wahns und aller Wahrheit baar seyen. Es ist das auch

---

a) Apologeticus, ed. Havercamp. 1718. p. 155, c. 15; cf. c. 24: si non sunt Dei pro certo, nec religio pro certo est.

gar nicht nothwendig in maiorem gloriam religionis christianae, vielmehr ist der Superlativ des Grotius richtiger: religionem christianam verissimam esse ac certissimam (de verit. rel. chr. II, 1), nur darf damit nicht ein unendlicher Proceß gesetzt seyn, und es muß zugestanden werden, daß der graduelle Unterschied möglicher Weise in einen specifischen, der quantitative in einen qualitativen umschlagen könne.

Als ein höheres Prädicat wird häufig der Begriff der Offenbarung angesehen, so daß der Hauptsatz der Apologetik wäre: die christliche Religion ist Offenbarung, oder: ist geoffenbart. Dieß ist z. B. nach Francke das Thema der Apologetik. Allein es ist nicht zu leugnen, daß „der Offenbarungsbegriff ein mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlicher und deßhalb unbestimmter ist" a), so wie, daß „das Christenthum selbst die Offenbarung als sich durch alle Zeiten herabziehende Thatsache, die Idee derselben als eine immer bekannte anerkennt b)." Aus diesem Grunde, weil der Begriff der Offenbarung ein Gattungsbegriff ist, der ein weites Gebiet hat und nichts für die christliche Religion Charakteristisches und Specifisches aussagt, war man genöthigt, dem Begriffe durch Attribute eine Wendung zu geben, welche der christlichen Religion einen Vorzug ertheilte. Man bezeichnete die christliche Religion als revelatio singularis oder immediata oder supernaturalis. Ohne diese Ausdrücke darauf anzusehen, ob sie auch wirklich etwas Bestimmtes und Denkbares bedeuten, können wir uns damit begnügen, daß jedenfalls die Meinung, die man aussprechen wollte, war: die christliche Religion sey eine Offenbarung κατ' ἐξοχὴν, im höchsten Sinne des Worts.

---

a) Schleiermacher, zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre gegen das Ende; vgl. Ullmann, Sendschreiben an Strauß, Studien und Krit. 1838, 2. S. 336.

b) Drey, Apologetik S. 7.

Mit dem Begriffe der Offenbarung ist, wenn von Religion gesprochen wird, der Begriff der Göttlichkeit gegeben, und dieß ist eines der gewöhnlichsten Prädicate, welche dem Christenthume gegeben werden: die christliche Religion ist göttlich. So Heubner a) und Tholuck, während Stein und Rösselt, wie viele Andere, die Prädicate der Wahrheit und Göttlichkeit verbinden.

Man versteht übrigens den Begriff der Göttlichkeit auf verschiedene Weise, indem man entweder bloß den göttlichen Ursprung, oder bloß den göttlichen Inhalt des Christenthums beweisen will; daß beides einseitig ist, und daß Ursprung und Inhalt zusammengenommen werden müssen, darin hat Sack vollkommen Recht. Allein mit dem Begriffe der Göttlichkeit selbst ist nichts Unzweideutiges und Specifisches gesagt, so wenig als mit dem Begriffe der Offenbarung, der damit zusammenhängt. Deßhalb muß immer hinzugesetzt werden, im eminenten Sinne sey das Prädicat göttlich zu nehmen.

Sehen wir zurück auf das, was wir bisher über den dem Christenthume beizulegenden Eigenschaftsbegriff gehabt haben, so ist es dieses: das Christenthum ist Religion, ja es ist Religion im alleinwahren Sinne oder die wahre Religion; ferner: die christliche Religion ist Offenbarung im höchsten Sinne des Worts, sie ist göttlich in ausgezeichneter Weise. Das Gemeinschaftliche dieser verschiedenen Formeln ist nichts Anderes, als daß das Christenthum, was es ist, im eminenten Sinne sey, also daß es die absolut vollkommene, die absolute Religion sey (religio omnibus numeris absoluta). Hagenbach (Encykl. §. 81) nennt dieß „den hohen Vorzug des Christenthums vor jeder anderen wirklichen oder denkbaren Religion.” Mit dem Worte „denkbar” bezweckt er nichts Anderes, als die

a) Artikel: Apologetik in der Encyklopädie von Ersch und Gruber IV. Bd. 1820.

Vorstellung von einem möglichen Uebertroffenwerden des Christenthums durch eine künftige Religion abzuweisen, also den Vorzug des Christenthums von einem relativen zum absoluten zu steigern. Dann ist es aber gerathener, den schwankenden Ausdruck „hoher Vorzug" gegen den bestimmteren zu vertauschen, den Hagenbach selbst S. 268 braucht: absolute religiöse Dignität des Christenthums.

Wir hätten somit die Glieder des Satzes, den die Apologetik aussprechen soll. Das Subject ist: die christliche Religion, das Prädicat: die absolute Religion, und die Copula ist die Apologetik selbst, denn sie ist eben der wissenschaftliche Proceß, der die christliche Religion als die absolute erweisen soll. Der Begriff der Apologetik hat sich uns also von seiner anfänglichen Unbestimmtheit aus, als wissenschaftliche (Vertheidigung) Begründung der christlichen Sache, dahin bestimmt, daß sie sey wissenschaftlicher Erweis der christlichen Religion als der absoluten Religion.

Die Aufgabe der Apologetik ist uns jetzt gegeben; das Thema lautet: das Christenthum ist die absolute Religion.

Die Hauptfrage ist nun: wie läßt sich dieser Satz beweisen? Es handelt sich um die Ausführung oder um den Gang, die Methode. Daß die Sache nicht gerade auf der Hand liegt, können wir schon aus dem Umstand abnehmen, daß Kleuker in seiner theologischen Encyklopädie so weit geht, als den ersten der drei Haupttheile der Apologetik die Wissenschaft des Beweises, d. h. die Methodenlehre der Apologetik, aufzustellen, worauf der Beweis selbst und endlich die Rechtfertigung des Beweises folgen soll. Es ist klar, daß nur der zweite Theil in die Apologetik selbst fallen kann, während der erste jenseits, der letzte diesseits derselben fällt; aber hier haben wir es allerdings mit der Theorie des Beweises zu thun. Reflectiren wir einmal auf das Thema, ob sich nicht analytisch aus demselben der Weg finden läßt, auf welchem zu

demselben zu gelangen ist; wir haben am Thema nur eine Forderung, vielleicht aber läßt sich daraus die Art und Weise entwickeln, wie sie erfüllt werden kann. Das Christenthum ist die absolute Religion. Wenn wir den Begriff des Christenthums und den der absoluten Religion hätten und wir würden beim Zusammenhalten beider finden, daß sie sich decken, so hätten wir mathematisch bewiesen, was zu beweisen war.

Nun der Begriff des Christenthums muß sich finden lassen, denn es ist ja etwas historisch Gegebenes; von Religion läßt sich endlich auch eine Definition geben, denn Religionen gibt es viele, und da kann, wie man sagt, durch Abstraction und Reflexion der Gattungsbegriff ermittelt werden. Aber absolute Religionen kann es nun einmal nicht mehrere geben, also kann man auch nicht durch Abstraction einen Gattungsbegriff der absoluten Religion finden. Es fehlt uns somit der Hauptbegriff, und es läßt sich schon vermuthen, daß eine bequeme mathematisch-dogmatische Beweisführung für unser Thema nicht thunlich ist.

Sehen wir zu, wie die Apologetiker und Apologeten es gewöhnlich angreifen! Stein und Heubner, die sowohl in Beziehung auf die Gliederung der Apologetik im Ganzen (Kritik aller Offenbarung, Kritik der außerbiblischen Offenbarungen, Beweisführung für die Göttlichkeit des Christenthums), als in Betreff der Anordnung des dritten Theils im Besonderen so ziemlich harmoniren, nehmen folgenden Gang: sie stellen, nach einer Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der Urkunden christlicher Offenbarung, zuerst die Erklärungen Jesu über seine Person als außerordentlichen Gesandten Gottes, über seine Lehre als eine göttliche zusammen und suchen sodann die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen Jesu zu beweisen aus dem, was Jesus an und für sich war und that (Charakter, Plan, Lehre), und aus dem, was Gott für ihn und seine Sache that.

Es fällt in die Augen: wir haben die storrische Schule vor uns; denn dieser Gang der Apologetik ist im Ganzen derselbe, den die storrische, in der That sinnreich angelegte und consequent durchgeführte Einleitung zur Dogmatik §. 1—15 nimmt, nur daß Storr ausgesprochener Weise zuletzt darauf ausgeht, die göttliche Auctorität und normative Dignität der Bibel (und zwar der ganzen) zu erweisen, während Jene nicht die Göttlichkeit der Bibel, sondern die der christlichen Religion zuletzt im Auge haben, was immerhin zweierlei ist. Ferner fehlen bei Storr die philosophischen Erörterungen über Offenbarung überhaupt und die Kritik der außerbiblischen Offenbarungen, Partien, deren Nothwendigkeit in dieser ihrer Voranstellung bei Stein und Heubner nicht gehörig motivirt sind.

Der ganze Plan der Apologetik ist hier offenbar nicht aus Einem Gusse, nicht von Einem Hauptgedanken beherrscht. Es handelt sich um verschiedene Beweisgründe, welche die Göttlichkeit des Christenthums darthun sollen. Hier ergibt sich sogleich, wenn wir von mehreren Beweisgründen reden hören, ein Bedenken gegen diese Mehrheit. Wozu sollen denn mehrere Beweisgründe nöthig seyn? An Einem haben wir genug, wenn er die rechte Art hat. Oder sollen mehrere Beweise, von denen keiner, für sich genommen, Stich hält, in ihrer Gesammtheit etwas gelten? Und abgesehen davon, ist es denn überhaupt möglich, eine Wahrheit auf mehrfache Art so zu beweisen, daß die Wahrheit doch nur eine und dieselbe bleibt? (Mathematische Sätze ausgenommen.) Es ist eine Einsicht, welche die neuere Wissenschaft mit Recht festhält, daß die Wahrheit nicht unabhängig ist von der Art, wie man zu ihr gelangt, daß der Inhalt mit der Methode Eins ist, daß jeder Gegenstand nur Eine ihm angemessene Methode hat.

Sagt doch auch Nitzsch, System der christlichen Lehre §. 32: „der Beweis dafür, daß die Grundwahrheit, von

welcher alle Lehren ihre christliche Eigenthümlichkeit erhalten, göttliche Wahrheit sey, ist — entweder gar nicht vorhanden, oder nur Einer." Und doch ist in der Apologetik von mehreren argumenta, Kriterien, oder wie man will, die Rede, und zwar ist man seit langer Zeit allgemein darüber einverstanden, daß sie in zwei Classen zerfallen, nämlich in „innere und äußere" Beweisgründe. Schon Hugo Grotius macht diesen Unterschied; er will (de verit. rel. chr. II, 1) beweisen, daß die christliche Religion „die wahrste und gewisseste sey," und sagt, nachdem er Einiges aus dem Leben Jesu angeführt hat (c. 8): et haec quidem ex factis ipsis veniunt argumenta, veniamus ad ea, quae veniunt ex natura dogmatis.

Die inneren Gründe (quae religioni sunt intrinseca, wie Grotius ebenfalls sagt, im Gegensatze gegen factorum testimonia) sind diejenigen, welche sich aus dem Wesen der christlichen Religion an und für sich ergeben. Sie bestehen bei Grotius in der Vortrefflichkeit der verheißenen Belohnung (II, 9 u. 10), in der Heiligkeit der Gebote (11—17) und in der bewundernswürdigen Art ihrer Ausbreitung (18—22). Hier ist das Christenthum vorzugsweise als etwas Ethisches gefaßt, es muß aber auch als etwas Theoretisches betrachtet werden, und dann lautet der innere Grund etwa so: „die hellenische Wahrheit unterscheidet sich von der unsrigen, wenn sie auch an demselben Namen Theil hat, in Beziehung auf die Tiefe der Einsicht, auf die Gültigkeit des Beweises und auf die göttliche Kraft." Clemens Alex. Strom. I, 20. Wenn Stein §. 69 behauptet, daß „in älteren Zeiten die äußeren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums ausschließentlich für die einzigen gegolten haben", so ist dieß wenigstens insofern nicht ganz gegründet, als selbst die ältesten Apologeten sich, wo nicht für die Göttlichkeit des Christenthums, so doch für die ausschließliche Wahrheit desselben auf innere Gründe zu berufen pflegen.

Tertullian z. B., in seinem Apologeticus, beginnt die positive Beweisführung für die christliche Religion c. 17 damit, daß er zeigt, die Christen verehren nur den wahren Gott, dem die Seele Zeugniß gebe. Und hieran schließt sich seine Schrift de testimonio animae an, wo er auf das Zeugniß der unbefangenen und unverdorbenen Seele insofern sich beruft, als er zu zeigen versucht, daß eine solche Seele unbewußt eine Christin sey, d. h. die Grundgedanken des Christenthums in sich enthalte [a]). Wenn Clemens von Alex. die Fortentwicklung der πίστις zur γνῶσις behauptet, so ist dieß zugleich der Gedanke eines innern Beweises für die christliche Wahrheit.

Doch um uns nicht in Erörterungen zu verlieren, die nicht sowohl hierher, als in eine förmliche Geschichte der Apologie gehören möchten, sey nur noch dessen gedacht, daß der bei den platonisch gebildeten Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts gewöhnlichen Voranstellung des Begriffs von Logos nichts Anderes zu Grunde liegt, als der Versuch eines Beweises aus der innern Vernunft und Wahrheit der Sache.

Wenden wir uns von diesen Apologeten zu den älteren

---

a) Aehnlich äußert sich Arnobius (adv. gentes II. Anfang): An ulla est religio verior, officiosior, potentior, iustior, quam Deum principem nosse, scire Deo principi supplicare etc.? Dieß ist doch wohl wenigstens ein Anlauf zu einem Beweise für den christlichen Monotheismus aus seiner innern Beschaffenheit. Ebenso wenn er fortfährt: Da verum iudicium, et haec omnia circumspiciens, quae videmus, magis an sint Dii caeteri dubitabit, quam in Deo cunctabitur, quem esse omnes naturaliter scimus. Eine offenbare Berufung auf die innere Wahrheit der christlichen Lehre findet sich z. B. auch in den Worten Theodoret's (dritte Rede S. 524): παράθετε τὰ παρ' ὑμῖν περὶ τῶν ἀσωμάτων μὲν, γεννητῶν δὲ, φύσεων μυθολογούμενα τοῖς παρ' ἡμῖν περὶ τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων λεγομένοις — καὶ λογισμῷ τῷ σώφρονι διακρίνατε, πότερα τούτοιν ταῖς ἀοράτοις οὐσίαις ἁρμοδιώτερα.

Theologen unserer protestantischen Kirche, so vertritt bei ihnen die Stelle der innern Beweise das testimonium spiritus s. internum. Dieses wurde als Zeugniß für die Göttlichkeit der Schrift aufgefaßt, während es später für die Göttlichkeit der christlichen Lehre in Anspruch genommen wurde. Wesentlich war jedenfalls, daß dieses Zeugniß des h. Geistes eine zweifellosen Glauben und Ueberzeugung wirkende, rein subjective, unmittelbare Erfahrung seyn sollte; vgl. Francke §. 40: „Unter den innern Beweisen hat man die Beweise verstanden, die theils von der Wahrheit der Lehre selbst, theils von den seligen Erfahrungen hergenommen wurden, die man von jeher über ihre Vortrefflichkeit gemacht hat, und das besondere Gefühl derselben ein inneres Zeugniß des göttlichen Geistes von der Wahrheit derselben genannt." Allein es ist wohl zu erwägen, ob eine Berufung auf innere Erfahrungen in dieser Form in der Wissenschaft statthaben kann. So wenig es in einer Rede, welche überzeugen soll, angeht, den Mangel an klarer Entwicklung der Sache durch salbungsvollen Ton zu ersetzen, oder bei einer Disputation, die Hand aufs Herz zu legen, statt die Gründe des Gegners gründlich zu widerlegen, ebenso wenig haben „selige Erfahrungen" in der Apologetik etwas zu bedeuten. In einer Apologie ist eine Appellation dieser Art am Platze, aber die Apologetik ist wissenschaftlich oder soll es wenigstens seyn, und was in ihr eine Stelle einnehmen soll, muß ein Wissen seyn und nicht ein Empfinden und Fühlen. Darum ist aber jenes Zeugniß des Geistes, jene innere Erfahrung nicht ganz ohne Bedeutung für die Apologetik. Das ist schon aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil die innere Erfahrung der einzige Weg ist, auf welchem die christliche Ueberzeugung und der Glaube ursprünglich entstehen kann. Das Gefühl ist allerdings der Boden der Religion und zwar so, daß es nicht dem Wissen geopfert werden und in ihm je aufgehen soll; das kann es auch

nicht. Wohl aber soll sich der Geist über sein Gefühl klar werden, er soll es ergründen. Diese Thätigkeit gehört der Wissenschaft an. Und so soll und muß auch die innere Erfahrung von der Vortrefflichkeit des Christenthums, der Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 4) wissenschaftlich begriffen werden, und dieß geschieht durch die wissenschaftliche Erforschung des Wesens der christlichen Religion. Nur haben dann solche Erörterungen ihren Platz nicht in der Apologetik, sondern in der Dogmatik und Ethik; denn die Darlegung der christlichen Wahrheit in ihrer ganzen Ausbreitung, nach Grund und Zusammenhang, ist zugleich der Beweis seiner Vortrefflichkeit, Göttlichkeit, oder wie man sich ausdrücken mag. Also das testimonium spiritus s. gehört nicht in die Apologetik, weil es nicht Wissen ist; wird es wissenschaftlich begriffen, so gehört diese begriffliche Verständigung darüber wieder nicht in die Apologetik, weil und sofern dieselbe in das Einzelne des Systems christlicher Lehre eingeht, was schon über die Apologetik hinausliegt. Bloß insofern fällt diese wissenschaftliche Verständigung in die Apologetik selbst, als sie bei dem allgemeinen Begriffe der christlichen Religion stehen bleiben kann.

Und so verhält es sich denn mit allen innern Beweisen. Sie sind theils von dem Inhalte der christlichen Religion genommen, theils von ihrer Form, soweit man beides in der Betrachtung trennen kann. Sie können nur insofern in die Apologetik aufgenommen werden, als sie zu der allgemeinsten Charakteristik der christlichen Religion, zum Begriffe der christlichen Religion wesentlich gehören, und dieß ist mit den von der Form (Einheit von Lehre und Geschichte, Popularität u. dgl.) ausgehenden Momenten eher der Fall, als mit dem vom Inhalte ausgehenden, denn diese greifen sogleich ins Einzelne der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ein. Jedenfalls aber muß sich erst noch im Folgenden ergeben, an welcher Stelle und

in welcher Weise jene Momente der Apologetik anheimfallen.

Wir kommen sofort an die „äußeren Gründe", factorum testimonia, wie Grotius sie nennt; man hat sie auch schon, gegenüber dem innern Zeugnisse des h. Geistes, das testimonium spiritus s. externum genannt a).

Stein unterscheidet §. 69 äußere Beweise im engern und im weitern Sinne, indem er unter den ersteren Wunder und Weißagungen versteht, unter den letzteren alles das, „was Gott in verschiedenen Zeiten und unter ganz besonderen Umständen zur Empfehlung des Christenthums thun wollte."

Nach Heubner bestehen die äußeren Beweise (für die göttliche Sendung Jesu) in demjenigen, was Gott für Jesus that (sichtliche göttliche Auszeichnung dieses Einen vor allen Menschen) theils vor seiner Erscheinung auf der Erde, theils während seiner irdischen Lebensthätigkeit, theils nach seinem Tode.

Unter die äußeren Beweise im weiteren Sinne gehört, nach Stein, der von Planck so benannte historische Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, welcher nachweisen soll, daß der Plan zur Stiftung der christlichen Religion, vermöge der historischen Umstände, sich ohne göttliche Erleuchtung nicht hätte bilden können. Vollkommen entsprechend ist diesem Gedanken die Berufung auf die Erhaltung und Verbreitung des Christenthums trotz aller Hindernisse und Kämpfe, sofern diese nur durch außerordentlichen Beistand Gottes erklärbar seyn soll. Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Geschichte der Apologie und Apologetik hindurch, wie denn Justin, Tertullian, Origenes, Eusebius so gut als Marsilius Ficinus und Hugo Grotius ihn ausführen. Namentlich Eusebius führt praepar. evang. I, 4 unter den „Kennzeichen der gött-

a) Francke, Entwurf der Apol. S. 183.

lichen (eigentlich gottesvollen, ἐνθέου) und unaussprechlichen Macht unseres Heilandes" das siegreiche Platzgreifen des Christenthums in der Welt an. Und bei Grotius lautet der Beweis so: „Da die lange Fortdauer und die weit ausgedehnte Fortpflanzung der christlichen Religion von keiner menschlichen Wirksamkeit abgeleitet werden kann, so folgt, daß sie den Wundern zuzuschreiben ist; oder wenn Jemand leugnet, daß es durch Wunder geschehen sey, so ist eben der Umstand, daß eine solche Erscheinung ohne Wunder solche Kraft erhalten hat, für größer anzusehen, als jedes Wunder." De verit. rel. chr. II, 22. Diesen Gegenstand betreffend, so ist bekannt, daß die neuere Behandlung der Geschichte jenes Wunder natürlich zu erklären sucht, wozu namentlich Gibbon den Anstoß gegeben hat. Jedenfalls wäre es einseitig, wenn man bloß die siegreiche Ausbreitung in den ersten Jahrhunderten als Beweis göttlicher Kraft und göttlichen Ursprungs der christlichen Religion behandeln wollte. Ebenso gut muß auch die Umwandlung des antiken Cultus in einen christlichen, die wissenschaftliche Ausbildung eines christlichen Lehrbegriffs gegenüber der nichtchristlichen Wissenschaft u. dergl. als Beweis außerordentlichen göttlichen Eingreifens betrachtet werden, kurz die ganze Kirchengeschichte. Und es ist auch wirklich so: die Apologie darf und soll die ganze Kirchengeschichte oder, wenn man will, die Weltgeschichte seit dem Auftreten des Christenthums als Zeugniß, nur nicht gerade für außerordentliches Eingreifen Gottes, wohl aber für die einzige Würde und Kraft der christlichen Religion geltend machen, und zwar ist dieß ein sehr reichhaltiger Stoff für sie. Vergl. z. B. Stirm's Apologie im 8. u. 9. Briefe. Aber wenn Stein §. 86 und Sack im Abschnitte von den Wirkungen des Christenthums S. 375—424 die ganze Kirchengeschichte ausbeuten, um „die Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu" (Stein) oder „die göttliche Kraft des Christenthums" (Sack) dadurch zu

zeigen, so ist dagegen Einsprache zu thun. Denn etwas Anderes ist Apologie und etwas Anderes Apologetik. Letztere will eine Wissenschaft seyn im Kreise der Theologie; sie darf also nicht in das Gebiet einer andern theologischen Wissenschaft übergreifen und muß namentlich der Kirchengeschichte lassen, was ihr angehört. Uebrigens ist in Beziehung auf die Ausbreitung der christlichen Religion und ihren Sieg über die nichtchristliche Welt zu bemerken: wenn sie, was die neuere Wissenschaft der Geschichte postulirt, erklärbar ist, so ist sie es durch die Wahrheit, daß die nichtchristliche Welt für das Christenthum prädisponirt war. Somit liegt die letzte Erklärung jener Thatsache nicht sowohl (um mit Heubner zu reden) in demjenigen, was Gott für Jesus that nach seinem Tode, als in demjenigen, was Gott vor seiner Erscheinung auf der Erde für ihn that. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen.

Momente, welche die Person Jesu unmittelbar angehen, sind die Wunder und Weißagungen Jesu. Die letztern haben zu ihren Gegenständen theils den Tod und die Auferstehung Jesu, theils seine Apostel, theils sein Volk, theils das ganze menschliche Geschlecht. So verschiedenartig diese Gegenstände zu seyn scheinen, so ist doch ihre Einheit nicht zu verkennen: sie liegt darin, daß alle sich auf das Reich Gottes beziehen und bloß vermöge dieser Beziehung in den weißagenden Reden vorkommen. Denn der Tod Jesu z. B. ist nur insofern Gegenstand der Weißagung, als das Samenkorn in die Erde fallen muß und sterben, wenn es viele Frucht bringen soll (Joh. 12, 24), und von den Völkern ist nur insofern die Rede, als einst Eine Heerde und Ein Hirte seyn wird (Joh. 10, 16). Dieß führt auf das Resultat, daß Jesus, sofern er Stifter der christlichen Religion ist, auch Prophet sey; es ist derselbe Gedanke, den Drey §. 29, besonders S. 242 ff. gut ausführt: „Der Stifter einer weit zu verbreitenden, und noch mehr einer zur Allgemeinheit bestimmten, der

Stifter einer Religionsgemeinschaft, die auf Jahrtausende, ja auf ungemessene Zeiten dauern soll, darf die die Gemeinschaft vermittelnde Lehre nicht auf Gerathewohl aussprechen, und wenn er sie ausgesprochen, sie nicht in einem auf keiner bestimmten Anschauung ruhenden, also blinden, Vertrauen auf Gott ihrem günstigen Geschick überlassen; er muß zum Behufe sowohl ihrer Dauer, als ihrer Wirksamkeit Anstalten begründen und des Erfolges derselben, wie ihres Sieges über jeden Widerstand gewiß seyn; er muß also in die Ferne, wie in die Nähe, und in die Zukunft, wie in die Gegenwart, sehen, er muß Prophet seyn." Somit fällt der Beweis aus den Weißagungen Jesu zusammen mit dem Gedanken, daß Jesus der Stifter der absoluten Religion ist.

Bei den Wundern unterscheidet man gewöhnlich das an Jesu und das durch Jesum Geschehene, namentlich Auferstehung und Himmelfahrt als Thaten Gottes für Jesus nach seinem Tode, und Wunder Jesu als Thaten Gottes während der irdischen Lebensthätigkeit Jesu (Heubner). Allein es hat keine wesentliche Bedeutung, die Wunder Jesu von denen an Jesus so zu trennen; denn jene heißen ebenso gut „Kräfte und Zeichen, welche Gott durch ihn gethan hat", als andererseits Jesus in Beziehung auf die Auferstehung von sich sagt, er habe Macht, das Leben zu lassen, und Macht, es wieder zu nehmen. Joh. 10, 18. Also in Beziehung auf das wirkende Subject verschwindet der Unterschied, und Verschiedenheit der Zeit ist ohne Bedeutung; somit fallen jene zwei Classen der Wunder in Eine zusammen.

Wie nun Jesus selbst zum Beweise, daß er derjenige sey, der da kommen solle, sich auf seine Wunderthaten berief (Matth. 11); wie den Aposteln die Auferstehung ihres Herrn der Grundstein ihres Glaubens, seine δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα die göttliche Beglaubigung Jesu als des Messias waren, so gelten durch die ganze Geschichte der Apologie hindurch die Wunder als Hauptbeweise für das

Christenthum. Origenes z. B. nennt als den eigenthümlichen Beweis für das Christenthum den Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2), wobei er unter Kraft eben nur Wunderkräfte und Thaten versteht (c. Celsum I, 2) a).

Die weitläufigen Acten über die Wunder sind noch lange nicht geschlossen, und es kann keine Frage seyn: die Apologetik darf hier nicht dogmatisirend verfahren, sie muß der Kritik ihren Spielraum lassen. Den Begriff des Wunders betreffend, so wird das Merkmal einer Suspension der Naturgesetze neuerdings allgemein verabschiedet, und das Wunder als zum Ganzen der Naturordnung gehörig betrachtet. Ob aber das Wunder deßhalb ein bloß relatives sey, d. h. ob es aus Naturkräften und Naturgesetzen bloß einstweilen, oder ewig und schlechthin unerklärbar sey, das ist die obschwebende Frage. Angenommen aber, der Begriff des Wunders, als einer aus den Gesetzen der Natur und Geschichte schlechthin unerklärlichen Wirkung göttlicher Thätigkeit, sey ein wahrer und realer, so bleibt die Beweiskraft immer noch problematisch, sofern beweisende Wunder von nichtbeweisenden nicht durch ein inneres Merkmal zu unterscheiden sind b). Als Unterscheidungszeichen wird nur etwas dem Wunder selbst Aeußerliches, sein Erfolg und Zweck, geltend gemacht, z. B. „die Zeichen und Wunder Christi hatten zur Frucht nicht die

a) Nach Arnob. adv. gentes I. p. 24 ist für den Satz, daß Christus Gott sey, nulla maior comprobatio, quam gestarum ab eo fides rerum, quam virtutum novitas etc. Ebenso Eusebius demonstr. ev. III, 4: ὅσων καὶ οἵων, σὺν ἀνθρώποις τὰς διατριβὰς πεποιημένος, παραδόξων γέγονε ποιητὴς ἔργων, ταῦτα τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος τὰ τεκμήρια. Grotius V, 2: neque enim potest Deus dogmati per hominem promulgato auctoritatem efficacius conciliare, quam miraculis editis.

b) Dieß ist gemeint, wenn Arnobius als Einwendung der Heiden anführt: magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit (p. 25), und ebenso Origenes: πῶς οὐ σχέτλιον, ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔργων τὸν μὲν θεὸν, τοὺς δὲ γόητας ἡγεῖσθαι; c. Cels. II, 50.

Verführung, sondern das Heil der Seelen." Origenes gegen Celsus II. 51 f. Dieß fällt zusammen mit der Regel, welche schon im Pentateuch dem israelitischen Volke in Beziehung auf Wunderthaten von Irrlehrern, Verführern gegeben ist: Wenn ein Prophet oder Träumer in deiner Mitte auftritt und dir ein Zeichen gibt, das in Erfüllung geht (ein Mann, der dir sagt: wir wollen andern Göttern nachgehen und sie verehren), so sollst du auf die Worte dieses Propheten oder Träumers nicht hören — denn Jehovah, euer Gott, will euch nur auf die Probe stellen, um zu erfahren, ob ihr ihn liebet mit ganzer Seele. V. Mos. 13, 2—4. Somit ist das Wunder nicht an und für sich, sondern nur vermöge seines Zusammenhanges mit einer Lehre oder sittlichen Richtung, welche schon zum Voraus für wahr und recht anerkannt ist, als beweisend zu erkennen. Wenn die Wunder mittelst der Lehre, aber zuvor die Lehre mittelst der Wunder beurtheilt werden soll, so ist das einfach ein Kreis im Beweise a). Unbestreitbar ist, daß, wie im Leben das Wunder nicht mehr den Glauben bewirkt, so auch in der apologetischen Wissenschaft das Wunder nicht als ein selbständiges Beweismittel auftreten kann. Steht es doch anerkanntermaßen gegenwärtig so, daß, wer das Christenthum als die Offenbarung κατ' ἐξοχὴν anerkennt, entweder mit Rousseau ungeachtet der Wunder glaubt (also quoique, nicht parceque), oder wenigstens um der eigenthümlichen geistigen Würde und Stellung Christi willen auch noch eigenthümliche Kräfte in ihm in Beziehung auf die Natur voraussetzt. Die Wunder sind also vielleicht auch mit ein Moment, das zum

a) Pascal, Pensées sur religion, XXVII: Il faut juger de la doctrine par les miracles: il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles: et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vrai, mais cela ne se contredit pas. Ein Widerspruch ist es freilich nicht, wohl aber ein Cirkel.

Christenthum als der absoluten Religion gehört und aus dem insofern theilweise auch eine Anerkennung desselben als solcher sich ergeben kann, aber sie können kein Hauptbeweismittel abgeben.

Doch damit sind wir der Sache noch nicht ganz auf den Grund gekommen: es ist eine unleugbare Thatsache, daß in der Periode der Stiftung des Christenthums, auf dem ursprünglichen Boden desselben, das Wunder eine ganz ausgezeichnete Ueberzeugungskraft gehabt hat. Was Nikodemus zu Jesu sagt: wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sey denn Gott mit ihm (Joh. 3, 2), das ist der Ausdruck der allgemeinen Meinung gewesen. Woher das? Gewiß konnte nur ein Israelite diese Sprache führen, und diese Bemerkung erklärt uns die Erscheinung. Der Israelite war zum Glauben an Jesus wegen seiner Wunder geneigt, weil man von dem Messias zum Voraus erwartete, daß er, wie durch prophetischen Lehrgeist, so durch ausgezeichnete Wunderkraft sich beglaubigen werde. Somit führt uns der Wunderbeweis in letzter Beziehung auf die Vorbereitung des Christenthums oder, wie Heubner und Stein sagen, auf das, „was Gott für Jesus that vor seiner Erscheinung auf Erden."

Wir haben bisher noch nichts gefunden, was den wissenschaftlichen Beweis, welchen die Apologetik führen soll, selbständig zu führen geeignet wäre, indem die herkömmlichen Beweise theils jenseits der Apologetik fielen, theils nur als begleitende Momente, nicht aber als selbständige Mächte auftreten konnten. Da wir nun bei dem letzten Punkte angekommen sind, der gewöhnlich noch als Inhalt der Apologetik gilt, so stellt sich das Dilemma: entweder liegt in diesem Punkte der wahre Gehalt der Apologetik, oder es ist dieser nirgends zu finden, d. h. die Apologetik ist keine Wissenschaft.

Es ist also die Vorbereitung des Christen-

thums, von der es sich fragt, ob sie nicht das Hauptbeweismittel enthalte, das wir suchen. Schon der Umstand erregt ein gutes Vorurtheil, daß das N. T. selbst auf seine Vorbereitung, nämlich durch das A. T., wo nicht das Hauptgewicht, so doch ein bedeutendes Gewicht legt; selbst das Wunder beweist ja, wie wir gesehen haben, auf neutestamentlichem Standpunkte nur, sofern es ein wesentlicher Zug in dem auf Weissagung beruhenden Bilde des Messias ist. Es bedarf hier keiner nähern Nachweisung, wie wesentlich dem Bewußtseyn Jesu und seiner ersten Jünger der Beweis aus der Weissagung war. Ebenso bedeutend ist die Rolle, welche die messianische Weissagung bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte spielt.

„Durch die ältesten Urkunden der Juden ist diese Secte (die christliche Gemeinde) unterstützt." Tertull. Apol. 21. Origenes nennt I, 49 gegen Celsus die Thatsache, daß Jesus „geweissagt worden von den Propheten der Juden, Moses und denen nach seiner Zeit oder auch vor Moses," die beste Bestätigung seiner Sache. Allein wenn wir die Art etwas näher ins Auge fassen, wie man diesen Beweis ausführte, wie man messianische Weissagungen anerkannte, so müssen wir wieder bedenklich werden und besorgen, es möchte am Ende auch diese Basis der Apologetik wieder entschwinden; denn in der That wird die Kritik hier stark gereizt.

Wenn z. B. Eusebius in seiner demonstratio evangelica, besonders im 6. bis 10. Buche nachzuweisen sucht, wie das Leben Jesu mit allen seinen Einzelheiten, selbst das Gehen auf dem See und dergl. nicht ausgenommen, im A. T. aufs genaueste geweissagt sey, wenn Staudenmaier (Encykl. §. 463) behauptet, „beinahe jedes Wort, jede That, jede Handlung Jesu, jedes Schicksal, jede Begebenheit sey eine Erfüllung alter Weissagungen gewesen" (wobei dem A. T. nothwendig Gewalt angethan werden

muß), so ist eine Reaction natürlich und nothwendig, welche dann auf das entgegengesetzte Extrem führt und die messianische Weissagung schlechthin leugnet.

Doch beides ist gleich falsch, und wir können uns, was sehr anzuerkennen ist, auf die in unserer Zeit bereits zu einer Macht gewordene vernünftige Behandlung alttestamentlicher Weissagungen stützen. Eine Hauptfrage nämlich, welche hier zur Sprache kommt, inwiefern der Exegete durch die Anwendung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. gebunden sey, wird neuerdings so ziemlich allgemein auf eine Weise beantwortet, bei welcher die wissenschaftliche Forschung freien Raum gewinnt. Es wird allgemein anerkannt, daß die Schriftsteller des N. T. Worte des alten in der Regel nach dem Gedächtnisse, ferner meistens nach der recipirten griechischen Uebersetzung anführen, endlich daß sie hier und da von exegetischen Traditionen sich leiten lassen, so daß (was freilich noch nicht allgemein Zustimmung hat) hin und wieder eine unrichtige Auslegung des A. T. im neuen vorkommt, indem gewisse Stellen des A. Ts. auf den Messias bezogen werden, welche nach der historisch-pragmatischen Erklärung eine messianische Beziehung ursprünglich nicht haben. Man unterscheidet deßhalb ziemlich allgemein zwischen Aussprüchen, welche im engeren, und solchen, welche im weiteren Sinne messianisch seyen, mag man nun die letzteren indirecte, typische Weissagungen und ihre messianische Deutung im N. T. eine Anlehnung, Anwendung nennen, oder wie man will. Die Regel für die Exegese ist jedenfalls, die Worte psychologisch-geschichtlich aufzufassen, um den klaren, bewußten und gewollten Sinn derselben zu entdecken. „Die Pflichten," sagt de Wette mit Recht, „können einander nicht widerstreiten, und es kann keine Pflicht gegen die h. Schrift geben, welche uns nöthigte, gegen unser besseres (exegetisches) Wissen und Gewissen zu erklären." Ist exegetisch ausgemacht, daß ein als messianisch angeführ-

tes Wort vom Verfasser nicht in unmittelbarer Beziehung auf den Messias gesprochen seyn kann, so kann es, wie de Wette schön gezeigt hat, immerhin seyn, daß das Unbewußte, welches dem klaren und beabsichtigten Gedanken entweder zu Grunde liegt, oder seine Folge ist, messianischen Gehalt hat. Aber das eben ist dabei festzuhalten, daß die messianische Beziehung eine unbewußte, unbestimmte, nur ganz allgemeine ist a). Dadurch unterscheidet sich diese Erklärungsart, welche auch pneumatische genannt worden ist (Beck, Tholuck), von der allegorischen, welche außer dem historischen Sinne noch einen andern als bewußten und beabsichtigten finden will, wodurch die Gesetze des geistigen Lebens suspendirt werden und das historisch-richtige Verständniß unmöglich wird (vgl. auch Vatke, die Religion des A. T. 1, 161).

Uebrigens mit den nur indirect oder mittelbar messianischen und vollends mit den nur angeblich messianischen Stellen zurechtzukommen, ist Sache der Bibelforschung. Hier haben wir es nach diesen Vorbemerkungen nur mit den direct messianischen Aussprüchen zu thun und über den Gehalt eben dieser Stellen bahnt sich ebenfalls sichtbar eine allgemeine Verständigung an.

Statt daß man nämlich früher die bestimmten Einzelheiten des Lebens, der Person, des Werkes Christi im A. T. geweissagt fand, ist in der neueren Theologie die Richtung die überwiegende geworden, nur die allgemein-

a) Man vergleiche die Abhandlungen von Umbreit, Vorwort zu christologischen Beiträgen in theol. Studien u. Krit. 1830, 3. Beck, über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung. Tüb. Zeitschrift 1831, 3. S. 74 ff. Bleek, über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im N. T. Theol. Stud. u. Kr. 1835, 2. S. 441 ff. de Wette, über die erbauliche Erklärung der Psalmen 1836. Tholuck, das A. T. im N. Beilage zum Commentar über den Hebr. Brief. 1836. Erste Abhandlung.



sten Züge des Messiasbildes in der bewußten messianischen Weissagung anzuerkennen. So kann denn auch der messianischen Erwartung der Ehrenname einer Weissagung mit Recht beigelegt werden, den sie sonst gegen den Namen Wahrsagerei vertauschen müßte, wenn sie nämlich in der That Einzelheiten und Zufälligkeiten der Zukunft enthielte. Und zwar ist jener allgemeine Inhalt der messianischen Weissagung von der Art, daß er dem Bestreben der Wissenschaft, Gegebenes zu begreifen, entgegenkommt; er ist nämlich nichts Anderes, als die idealisch gedachte Vollendung der israelitischen Theokratie oder „die vollendende Höhenstufe derselben." Es ist also nicht ausschließlich, ja nicht einmal vorzugsweise nur der Messias, als einzelne Person, was Gegenstand der messianischen Weissagung ist, vielmehr ist der Grundgedanke des Messianismus die Theokratie als ideale, zu welcher sich dann die Erscheinung Jehovah's Jes. 40, 3. 5. 10; die Ausgießung des Geistes Joel 3, 1; Zachar. 12, 10; die allgemeine Verehrung des Einen wahren Gottes Micha 4, 2; Zach. 8, 22; 14, 9; die Herrlichkeit des letzten Tempels Hagg. 2, 8; Micha 4, 1; der neue, zugleich ewige, Bund Jerem. 31, 31 ff. 32, 40; Jesaias 55, 3; die Blüthezeit Jerusalems Jes. 65, 19; der große König aus David's Stamme Jes. 11, 1 f.; Micha 5, 1; Zach. 9, 9 u. s. w. nur als Momente verhalten, indem jedes Merkmal der bestehenden Theokratie als in der messianischen Zeit vollendet gedacht wurde, wobei bald dieses, bald jenes im Bewußtseyn des Propheten hervortrat. Die messianische Zeit ist eine ideale Zukunft, aber im jüdischen Nationalgeiste vorgestellt, d. h. mit theokratischen Farben ausgemalt; die einzelnen messianischen Vorstellungen sind „Steigerungen und Verklärungen theokratischer Ideen" a). Das Bewußtseyn des

a) Vergleiche Nitzsch, System der christl. Lehre §. 35 Anm. S. 82, 3. Ausg.: „Prophetie — ist — Darstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche — auf die Vollendung der göttli-

echten Israeliten mußte zusammenfallen mit dem theokratischen Bewußtseyn, denn die Nationalität war eben das theokratische Volk; nun das Volk ideal gedacht, das ideale Israel als Einheit einer Person vorgestellt, ist eben der Messias, oder der Messias ist die ideale Personification des israelitischen Volkes. Wird die messianische Weissagung so aufgefaßt, so wird sie eben damit auch als natürliche und nothwendige Erscheinung vernünftig begriffen. Denn sie ergibt sich als nothwendiges Product aus den zwei Kräften: dem specifisch-israelitischen Nationalbewußtseyn als monotheistisch-theokratischem einerseits, und dem Triebe, die Zukunft ideal anzuschauen, als allgemein menschlichem, andererseits. Wenn übrigens die messianische Weissagung als nothwendiges Erzeugniß, gleichsam als natürliches Gewächs eines gewissen Bodens, bezeichnet wird, so darf dieß keinen Anstoß geben, denn die göttliche Weltregierung und die Offenbarung wird dadurch nicht verkannt und geleugnet, daß man ihre geschichtlich-menschliche Vermittlung zu begreifen, d. h. ihre Vernünftigkeit einzusehen sich bestrebt.

Drey unterscheidet (Apologetik I, §. 45. S. 349 f.) im A. T. zweierlei Weissagungen, „solche, welche sich auf die eigenthümliche Entwicklung der alten Offenbarung und ihren Abschluß in sich selbst, und solche, welche sich auf die Einleitung und Vorbereitung der neuen Offenbarung beziehen." Die ersteren nennt er die jüdisch-nationalen, weil die alte Offenbarung auf ein einziges Volk beschränkt geblieben sey; die anderen, weil alles Vorbereitende sich in der Idee des Messias concentrire, die messianischen Weissagungen; auf letztere beschränke sich der apologetische

---

chen Haushaltung hinweist;" Bretschneider, in der allgem. K. Zeitung 1836. Nr. 5, S. 44: „prophetische Ahnung einer vollkommneren und umfassenden Theokratie"; de Wette, über erbaul. Erklärung der Ps. 1, 15 f.; Beck, in der angef. Abhandlung.

Weissagungsbeweis. — Diese Unterscheidung ist eine unhaltbare, denn Entwicklung des Vorhandenen und Vorbereitung eines Neuen lassen sich auf dem Gebiete des Organischlebendigen (und hier allein kann ja von Entwicklung überhaupt die Rede seyn) nicht trennen. Und daß Drey das recht wohl weiß, erhellt aus der Darstellung, welche er S. 244 gibt; allein in unserer Stelle ignorirt er jene, ihm sonst wohl bewußte Wahrheit. Es ist ein fast schon trivial gewordener Satz, daß eine Lebensstufe durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst aufhebe, d. h. ihrer Beschränktheit nach vernichtet, ihrer Wahrheit nach erhalten und vollkommner verwirklicht werde.

Und so verhält es sich denn auch mit der jüdischen Theokratie; was Drey, wie es fast scheint, als eine, die Entwicklung des Alten und Bestehenden abbrechende, Vorbereitung der neuen Offenbarung ansieht, namentlich die universalistische Richtung, das ist in der That nur die vollendete Entwicklung des Alten. Das Selbstbewußtseyn des israelitischen Volks sagte aus: wir sind das heilige Volk, d. h. ausgesondert und abgesondert von den übrigen Völkern (5 Mos. 14, 2), und zwar insofern, als wir dem wahren Gott eigenthümlich angehören, das Erbtheil Jehovah's sind." Dieß ist dem (aristokratischen) Principe der alten Welt vollkommen gemäß; wie in Indien, in Aegypten die Priesterkaste von den übrigen Volksclassen abgesondert war, als den Göttern näher stehend, so sollte das ganze Volk Israel (das war sein Bewußtseyn) das Priestervolk unter den Völkern a) seyn, sofern es ausschließlich in unmittelbarem Verkehre mit dem wahren Gott stand (5 Mos. 4, 6 f.). Allein darin liegt zunächst nur Ein Merkmal des Priesters, daß er für seine Person in unmittelbarem Verkehre mit der Gottheit steht; das an-

a) Die bezeichnenden Ausdrücke sind: עַם קָדוֹשׁ, Gegensatz גּוֹיִם; ferner נַחֲלַת יְהוָֹה, endlich מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ, Exod. 19, 6.

dere, ebenso wesentliche, Merkmal ist, daß er den Verkehr zwischen der Gottheit und andern Menschen vermittelt. Dieses zweite Merkmal im Begriffe des Priestervolkes, welches Israel seyn sollte, nämlich daß es den Verkehr der übrigen Völker mit dem wahren Gott vermittle, — wurde vom Prophetismus ausgebildet, während das erste schon im Mosaismus gegeben war. Das eine war eine Sache der Gegenwart, das andere Merkmal fiel der Zukunft anheim: „in jenen Tagen wird es geschehen, daß zehen Männer aus Völkern von allerlei Sprachen das Kleid eines jüdischen Mannes ergreifen werden und sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist." Zach. 8, 22; vergl. Jes. 66, 18 ff.; Micha 4, 2. Daraus ergibt sich, daß zwischen den „jüdisch-nationalen" und den messianischen Weissagungen kein Unterschied festgehalten werden kann, sobald man unter jenen die Hoffnungen der Theokratie als einer idealen versteht, und alle Hoffnung ist ja wesentlich idealisirend. Und wie hier die Universalität der messianischen Weissagung sich aus dem theokratisch-nationalen Bewußtseyn unmittelbar ergeben hat, so verhält es sich auch mit den übrigen specifischen Merkmalen der von Drey im engeren Sinne messianisch genannten Weissagungen. Es liegt demnach ein ganz richtiger Gedanke darin, wenn Tholuck (das A. T. im N.) die einzelnen Propheten in einem gemeinsamen Boden, in der weissagenden Substanz des Volkes selbst und seiner Institute wurzeln läßt, wenn er Israel ein Volk der Sehnsucht, einen homme de l'avenir nennt.

So wird denn auch die theologia typica (Vorbilder), gleichwie die theologia prophetica, erst dann richtig verstanden und behandelt, wenn man auf die Gesetze alles Werdens, zumal alles organischen Lebens zurückgeht, vermöge welcher die niederere Stufe durch ihren inneren, zu der höheren Stufe forttreibenden Zusammenhang mit

dieser schon die höhere gewissermaßen andeutet — ein Zusammenhang und eine Vorandeutung, welche freilich erst von der erreichten höheren Stufe aus dem rückwärts gewendeten Blicke, hintendrein, recht deutlich wird.

Durch eine andere, jedoch verwandte Betrachtung wird das oben Gesagte vielleicht noch deutlicher werden. Jeder Patriotismus ist einerseits ausschließend, andererseits umfassend. Er beruht auf einer eigenthümlichen Bestimmtheit, auf einem individuellen Vorzuge, der andere Principien ausschließt; insofern ist er einseitig. Diese Einseitigkeit, dieser ausschließende Charakter ist nothwendig, damit die Volks-Individualität etwas Rechtes sey und werde. Andererseits ist jeder Patriotismus weitherzig und umfassend, sofern er seinem Princip eine absolute, auch dem Umfange nach eine universelle Geltung zuerkannt wissen will. Das Princip des jüdischen Volkes nun war die monotheistische Religion; darauf beruhte sein Nationalstolz, darauf also auch einerseits seine Abschließung gegen andere Principien (was wenigstens das immer Beabsichtigte war, wiewohl der Polytheismus immer wieder seine Eroberungen im Volke machte, das von dem Principe noch nicht völlig durchdrungen war), andererseits sein Streben nach Weltherrschaft, welches demgemäß als der Wunsch bezeichnet werden kann, die wahre Religion allen Völkern mitzutheilen; die Hoffnung, daß dieß einst geschehen werde, ist eine Seite der messianischen Hoffnung, freilich so, daß die wahre Religion sofort in der Bestimmtheit theokratischer Verfassung vorgestellt wurde.

Ist dieß die Genesis der messianischen Weissagung des A. T., so liegt darin auch schon die Beweiskraft der Weissagung, wenn auch nur mittelbar, ausgesprochen. Nach der älteren Ansicht zwar ist der Zusammenhang zwischen den Weissagungen und dem, was dadurch bewiesen werden soll, nämlich der Göttlichkeit u. s. w. der christlichen Religion ein durch ziemlich viele Zwischenglieder

vermittelter. Der Gang des Beweises ist nämlich dieser a):

Im A. T. ist in Beziehung auf den Messias Vieles, besonders manche einzelne Umstände seines Lebens, sehr detaillirt geweissagt.

Diese Umstände sind wunderbarer Weise an der Person und dem Leben Jesu alle aufs genaueste eingetroffen.

Ein solches Zusammentreffen aller, auch der einzelsten, Umstände kann aber nicht als etwas Zufälliges gedacht werden, denn dieser Zufall wäre selber das größte Wunder; ferner kann dieses Zusammentreffen nicht auf Verabredung oder auf psychologisch erklärbarem Vorausahnen der Zukunft beruhen.

Also müssen wir die Harmonie des Vorhergesagten und des Nachhergeschehenen auf die göttliche Causalität zurückführen.

Folglich ist die Sache Gottes und Jesu Eine und dieselbe: die christliche Religion ist göttlich.

Der Nachdruck muß bei dieser Ansicht auf die Erfüllung von Weissagungen nach den kleinsten Umständen gelegt werden. Der Beweis in dieser Gestalt beruht somit auf einer Erklärung der einzelnen Weissagungen, welche neuerdings größtentheils verlassen ist, indem sie sich exegetisch nicht halten läßt; und allerdings kann ein solches „Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, kein freudiges Werk" seyn, wie Schleiermacher mit Recht sagt. Ueberdieß hätte die Weissagung nach dieser Betrach-

---

a) Vergl. Turretinus, Dilucidationes. Vol. II. dissert. 8. nr. 4. 17. 28. Er sagt namentlich: eo illustriores esse prophetias, eoque validius argumentum ex iis duci, quo longiore intervallo eventum antecessere, quo plures rei circumstantiae illae magis sunt singulares etc. Haec ubi adsunt, ibi Dei virtutem luculentissime se exserere, nemo est, qui non videat. Stein §. 70, besonders Anm. — Auch Staudenmaier entwickelt Encykl. §. 464 denselben Zusammenhang.

tungsweise, nur sofern sie als Wunder anzusehen wäre, Beweiskraft; wenn also dieses Wunderbare durch geschichtlich-philosophisches Begreifen sich in ein Natürliches und Nothwendiges verwandelt, so fällt der Beweis eben damit weg. Es bleibt doch bei dem, was Schleiermacher gesagt hat, daß die Bedeutung der Weissagungen in dem angegebenen Sinne ihr eigenthümliches Gebiet nur da haben kann, wo man zuvor schon an die Weissagenden als solche glaubt, und daß dieser Weissagungsbeweis eigentlich eine Gründung des Glaubens an Christus auf den Glauben an das Judenthum ist. Denn wo man von der Ueberzeugung ausgeht, die Weissagungen von dem Messias seyen göttlich und müssen einmal erfüllt werden, da bedarf es allerdings nur des Zusammentreffens mit den speciellen Umständen der Weissagung, um den unumstößlichen Glauben an den jetzt erschienenen Messias zu begründen. Hier ist aber nicht von Herbeiführung des Glaubens die Rede, sondern von wissenschaftlicher Rechtfertigung der christlichen Religion als der absoluten. Und in dieser Beziehung gehört das Verhältniß des A. T. zum neuen bloß insofern hierher, als der Standpunkt des A. T., weit entfernt, in sich selbst Befriedigung zu finden, vielmehr dem Christenthume sich zuneige und auf dasselbe als seinen wesentlichen Schlußstein hinstrebe.

Wenn aber dieses Hinstreben zum Christenthume die apologetische Bedeutung der Weissagung ist, so scheint die Consequenz zu fordern, daß man nachforscht, ob nicht auch sonst solche Hinneigung zum Christenthume sich ausspreche, also auch auf heidnischem Boden, so daß man am Ende sagen könnte: die ganze vorchristliche Zeit ist eine Vorbereitung auf Christus (eine Weissagung auf ihn) und deßhalb ein Beweis für das Christenthum. Allein — dieses Bedenken tritt hier entgegen — reißen wir uns nicht dadurch los von der wahrscheinlich nicht ohne triftige Gründe bisher gebräuchlichen Behandlung des Weis-

sagungsbegriffs in der Apologetik? Wenn wir, getreu der Grundanschauung des protestantischen Lehrbegriffs, die Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Ursünde anerkennen und demgemäß auf dem Gebiete des Heidenthums nur Unglauben und Aberglauben, kurz, falsche Religion zugestehen können, wie läßt sich nur daran denken, jene Ansicht durchzuführen? Nur die Gnade, welche sich auf dem testamentischen Boden offenbart, kann Licht in jene Finsterniß strahlen lassen, und selbst die Vorbereitung auf die vollkommene Erscheinung der Gnade ist nur durch außerordentliche göttliche Offenbarung möglich. Dieß ist allerdings die strengere Ansicht der altlutherischen Dogmatik.

Doch wir können uns für den oben angedeuteten Gedanken vorläufig darauf berufen, daß auch Nitzsch zugesteht, das Heidenthum verhalte sich in einer gewissen Annäherung und Pädagogie zum Christenthume. Freilich beschränkt er dieselbe ausdrücklich und mit starker Betonung auf eine negative Vorbereitung, sofern nur die Vollständigkeit des Widerspruchs, die Durchwanderung der Gegensätze, die Sehnsucht nach Wort Gottes aus dem Heiden einen natürlichen Katechumenen des Christenthums mache. Die positive Vorbereitung gehöre dem A. T. ausschließlich an. System der christl. Lehre §. 31. Auf ähnliche Weise spricht sich Staudenmaier aus, wenn er Encykl. §. 433 sagt: es finden sich auch in den heidnischen Religionen, aber mehr in negativer als positiver Art, Weissagungen auf Christus. — Ein Unterschied zwischen den beiderseitigen Aeußerungen liegt übrigens in dem „mehr;" denn durch dieses wird die Schärfe des Satzes von Nitzsch abgestumpft und der heidnischen Welt doch auch eine, wenn auch in niedererem Grade, doch jedenfalls positive Vorbereitung auf das Christenthum zugestanden.

Da wir hiermit an eine umfassende und in die Gestaltung der Apologetik tief eingreifende Frage gekommen sind, so haben wir Aufforderung genug, uns auch historisch

darüber zu orientiren. Wir gehen deßhalb auf die früheren Jahrhunderte zurück, um zu sehen, ob und in wie weit die älteren Kirchenlehrer eine Vorbereitung und Weissagung auf das Christenthum auch im Heidenthume gefunden haben, oder in welches Verhältniß zu der absoluten Dignität des Christenthums sie das Heidenthum gesetzt haben.

Bezeichnend ist es für die ganze Geschichte dieser Frage, daß gleich der erste christliche Schriftsteller, den wir zu erwähnen haben, Justin der Märtyrer, nicht bloß eine gewisse positive Vorbereitung, sondern sogar eine theilweise Identität mit der christlichen Religion dem Heidenthume zuschreibt. Ein Hauptbeweis für die christliche Religion ist überhaupt bei den Apologeten der ersten Jahrhunderte die Harmonie des Christlichen mit dem bessern Heidnischen; diese Harmonie wird in dem Lehrbegriffe der platonisch gebildeten griechischen Kirchenlehrer durch den Begriff des Logos begründet. Dieser ist ihnen die persönlich verselbständigte Vernunft oder Weisheit Gottes als allgemeines Offenbarungsorgan und als Princip aller menschlichen Erkenntniß der Wahrheit. Dieser Logos ist nach jenem Lehrbegriffe das Princip sowohl aller vorchristlichen, als der christlichen Wahrheit. „Diejenigen, welche mit dem Logos (vernünftig) gelebt haben, sind Christen, mögen sie auch als gottlos angesehen worden seyn; so unter den Griechen Sokrates und Herakleitos und Andere ihres Gleichen, unter den Barbaren Abraham und Ananja und Asarja und Misael und viele Andere." Justin, größere Apologie. Köln 1686. S. 83, C.

„Was Philosophen und Gesetzgeber je gut gesprochen und erfunden haben, das haben sie nach dem Maße, in welchem sie den Logos fanden und schauten, ins Werk gesetzt. Da sie aber den Logos nicht in vollständiger Weise erkannt haben, so haben sie sich vielfach widersprochen." Kleinere Apologie S. 48. Christus war und ist der Logos, der in Allem ist, der sowohl durch die Propheten voraus-

gesagt hat, was geschehen sollte, als in eigener Person, indem er in den gleichen Zustand, wie wir, sich begeben und uns gelehrt hat.“ Ebendas. Insofern ist Christus auch von Sokrates theilweise erkannt worden. Ebendas. „Ich habe gewünscht und dafür gekämpft, als Christ erfunden zu werden, nicht weil die Lehren Plato's denen Christi fremd sind, sondern weil sie ihnen nicht durchaus gleich sind.“ 51, B.

Somit scheint es, Justin coordinirt so ziemlich Heidenthum und Judenthum als positive Vorbereitung des Christenthums, sofern er in beiden eine theilweise Offenbarung desselben Logos findet (κατὰ μέρος, kleine Apol. S. 46 c.), der sich im Christenthume rückhaltlos geoffenbart hat (ὁ πᾶς λόγος, ὅς ἐστι Χριστός, ebendas.). Allein wir müssen uns hüten, nicht vorschnell zu urtheilen; nicht auf das Heidenthum überhaupt bezieht sich, was Justin freundlich Anerkennendes sagt, sondern nur auf die Philosophie des Heidenthums, d. h. namentlich auf einzelne Philosophen, wie Sokrates, Plato, Heraklit. Nur diese, so wie die νομοθετήσαντες, läßt er als christlich gelten. Allein von der Religion der Heiden ist in obigen Aeußerungen nichts gesagt, wohl aber ist von derselben an anderen Stellen die Rede, so jedoch, daß sie als Eingebung und Product böser Geister dargestellt wird. Die Engel nämlich, denen Gott, während er das Irdische dem Menschen untergeordnet hat, die Menschen selbst und die Elemente und Kräfte unter dem Himmel zur Aufsicht und Verwaltung untergeben hat, sind gefallen und haben die sogenannten Dämonen erzeugt; diese letzteren haben den Götterdienst eingeführt und allen Aberglauben, so wie alle Sittenverderbniß begründet. Kleinere Apologie S. 44. Man kann sagen: Justin hat nur zwei Hauptbegriffe, um die sich sein ganzes Gedankensystem bewegt; sie sind: der Logos und die Dämonen. Jener das Princip aller, namentlich religiösen, Wahrheit und alles Guten; diese

das Princip aller Verirrung. Sowohl auf heidnischem, als auf jüdischem Boden gibt es Erzeugnisse, welche dem Logos eignen und welche als theilweise, aber eben deßhalb noch mangelhafte und sich widersprechende Offenbarungen desselben ihre eigentliche Heimath im Christenthume haben als der rückhaltslosen, durchaus vollständigen und harmonischen Offenbarung des Logos. Insofern ist sowohl Heidenthum als Judenthum positive Vorbereitung auf Christus.

Ich glaube, die Ansicht Justin's verdient es, etwas ausführlich gegeben zu werden, weil er als der Sprecher für eine Richtung betrachtet werden kann, welche eine ziemlich weite Verbreitung genossen hat. Nämlich in Betreff der Schätzung griechischer Philosophie ist er Repräsentant der freisinnigeren Seite unter den griechischen Kirchenlehrern; in Betreff der Ableitung des Polytheismus stehen so ziemlich alle griechischen Kirchenschriftsteller, ferner auch die Occidentalen auf seiner Seite und zwar nicht bloß die der ersten Jahrhunderte, sondern noch weit später finden wir immer noch dieselbe Ansicht theils herrschend, theils noch mitgehend. Um bei dem letzteren Punkte stehen zu bleiben, so sprechen sich über die Genesis des Polytheismus und seiner Mythenwelt auf entsprechende Weise einmal die Zeitgenossen Justin's aus, Athenagoras und Tatian. Ersterer combinirt mit dem Theologumenon von den durch gefallene Engel erzeugten Dämonen (wofür er sich auf die „Propheten," d. h. die inspirirten alttestamentlichen Schriftsteller beruft) bereits die Ansicht des Euemerus von dem ursprünglichen Gegenstande der Mythen, indem er sagt: „die Götter, welche bei der Menge als solche gelten und deren Namen die Bilder bekommen, sind, wie sich aus ihrer Geschichte ersehen läßt, Menschen gewesen." Bittschrift für die Christen S. 29, B. vgl. 27, D. Die Sache hängt in seiner Vorstellung, wie es scheint, so zusammen. Der Gegenstand, um dessen Wesen es sich handelt, ist der

Polytheismus, oder die heidnischen Mythen. Dieses mythische Götterreich ist nach Athenagoras ein nichtseyendes; allein es stützt sich nach beiden Seiten, nach unten und oben, auf etwas Reelles. Einerseits nämlich beruhen die mythischen Göttergestalten auf menschlichen Geschichten, sofern gewisse Menschen, z. B. Helden und Wohlthäter der Menschheit, wie Asklepios und Herakles, von Dichtern vergöttert worden sind; vgl. Athenag. *πρεσβεία* p. 31—34. Andererseits sind es im Verborgenen wirkende Dämonen, welche die Menschen zur Verehrung jener Scheingötter locken, weil sie (die Dämonen) als sinnliche Wesen nach Opferdampf und Opferblut lüstern sind, p. 30; deßhalb bringen sie im Namen der Götterbilder da und dort Wirkungen hervor, welche dann der Pöbel den Göttern zuschreibt, p. 25, A.

Am meisten Mühe übrigens, die Ansicht des Euemerus, daß die Götter nur vergötterte Menschen seyen (vgl. auch Theophilos an Autolykos I. p. 75, A. II. p. 85, B; Minucius Felix in Octavius. Leiden, 1672. p. 157—217), zu begründen und durchzuführen, gibt sich Eusebius (praepar. ev. I, 9 seq.), indem er gegen „allegorische Erklärung" der Mythen, d. h. Erklärung aus Natursymbolen polemisirt. Zugleich aber erklärt er die heidnische Religion als eine Erfindung der Dämonen, denen er namentlich auch das Orakelwesen zuschreibt, praep. ev. IV, 4; V, VI, 11 [a]).

Zum Beweise, wie fest diese Ansicht gehaftet hat, berufe ich mich nur noch auf eine Stelle von Grotius de verit. rel. chr. IV, 3, wo er sagt: „daß es nicht gute, son-

a) Ebenso Origenes c. Cels. z. B. III, 29. 37; IV, 32; V, 5. 46; namentlich gründet er die Ansicht von der Identität des Götterdienstes mit Dämonenverehrung auf Ps. 96, 5, wo man die Worte כָּל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים übersetzte: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*; VIII, 69. Theodoret 3. Rede S. 524, 526. — Tertullian. Apol. 22 seq. Minucius Felix in Octavius führt ebenso die pravae religiones auf die spiritus insinceri, impuri, daemones, zurück, S. 242 ff., 247 f. Augustin. de Civ. Dei II, 20. 29.

dern böse Geister gewesen sind, denen der heidnische Cultus gewidmet wurde, ist aus gewichtigen Gründen gewiß: jene Geister haben nämlich fürs Erste die Verehrung des höchsten Gottes möglichst beschränkt; sie haben zweitens durch Obrigkeiten und durch das leidenschaftlich aufgeregte Volk die Monotheisten verfolgt; sie haben drittens einen unsittlichen Cultus begünstigt."

Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Ansicht von den heidnischen Religionen an Anerkennung eines vorbereitenden Zusammenhangs mit dem Christenthume nicht gedacht werden kann; denn als Product und gewissermaßen Offenbarung böser Geister stand die polytheistische Religion der monotheistischen als der Offenbarung des guten Gottes fast dualistisch gegenüber, und es war von partieller Identität nicht die Rede. Auf der einen Seite sah man reinen Irrthum ohne Beigabe von Wahrheit, auf der andern reine Wahrheit ohne Beigabe von Irrthum, weßhalb das Wort des Ap. Paulus angewendet werden konnte: was hat das Licht für eine Gemeinschaft mit der Finsterniß? u. s. w. (2 Kor. 6, 14); vgl. Theodoret, 10. Rede S. 643.

Aber wenn auch die Religion des Heidenthums gänzlich verworfen wurde, so fand doch seine Philosophie vielfache Anerkennung als eine dem christlichen Principe verwandte Erscheinung. Am vollständigsten ausgeführt finden wir die Ansicht Justin's von der hellenischen Philosophie als einer dem Christenthume verwandten bei Clemens von Alexandrien.

Er weist der vorchristlichen Zeit die Philosophie ähnlicher Weise als Offenbarung zu, wie der christlichen Periode das Christenthum. Strom. IV, 5. — „Aus Einer und derselben Quelle schöpfend, hat der Herr den Einen die Gesetze, den Andern die Philosophie gegeben." Strom. VII, 2. — „Falsch ist es, daß die Philosophie vom Teufel stamme, ein Uebel sey und zum Verderben führe; vielmehr ist auch die Philosophie ein Werk göttlicher Vorsehung." I, 1. — „Alles Gute kommt

von Gott, aber einiges vorzugsweise (oder: unmittelbar), wie das A. u. N. T., anderes nur mittelbarer Weise, wie die Philosophie. Sie war vor der Erscheinung des Herrn den Griechen nothwendig zur Gerechtigkeit. Auch sie lehrte die Griechen, wie das Gesetz die Hebräer, als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*." I, 5.

Dieß ist die Bedeutung der Philosophie, im Großen und Ganzen betrachtet. Auf die einzelnen Seelen bezieht es sich dagegen, wenn Clemens sagt: „Die Philosophie dient zu mannichfacher Bearbeitung der Seele, wodurch sie fähig gemacht wird, die Wahrheit des Logos aufzunehmen." Strom. VI, 11.

Die Einheit der hellenischen Philosophie, über welche er eklektisch denkt, mit dem christlichen Principe drückt Clemens auf doppelte Weise aus, indem er entweder beide ihren wesentlichen Charakter vertauschen läßt, d. h. das Christenthum unter die Kategorie der Philosophie stellt und die hellenische Philosophie unter den Begriff des Bundes subsumirt, oder beide durch einen gemeinsamen höheren Begriff, den des Logos, verbindet a).

Doch, was wir hier für die Anknüpfung des Heidnischen an das Christliche als die Vorbereitung desselben zu gewinnen glauben, das sollen wir, wie es scheint, wieder verlieren, sofern Clemens behauptet, daß die Griechen ihre

a) Clemens nennt die christliche Religion *φιλοσοφία κατὰ Χριστὸν* oder *καθ' ἡμᾶς*, *βάρβαρος φιλοσοφία*, die wahre Philosophie, welche durch den Sohn mitgetheilt wird (Strom. I, 18; II, 2), redet von einem Testament oder Bunde der Griechen (VI, 15. 8; VII, 17) und sagt endlich: *λογικοὶ ὄντες, λογικῆς οὔσης τῆς φιλοσοφίας, συγγενές τι ἔχομεν πρὸς αὐτήν*. VI, 1. — Aehnlich ist die Aeußerung des Minucius Felix im Octavius S. 148: Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum, deprehendes eos, etsi sermonibus variis, ipsis tamen rebus, in hanc coire et conspirare sententiam. — p. 155: ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos.

Philosophie aus der Offenbarung des A. Ts. entlehnt haben, was er durch eine gelehrte chronologische Untersuchung weitläufig nachzuweisen bemüht ist. Strom. I. c. 14 — 16. Er nennt den Plato einmal *τὸν ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφον* (I, 1) und sagt, wenn die Griechen diesen Ursprung ihrer Philosophie leugnen und das Verdienst davon sich selbst zuschreiben wollen, so seyen sie eben Diebe. V, 7. Dieselbe Vorstellung finden wir auch bei Tertullian, Augustin, Theodoret, und Eusebius sucht sie mit vielem Aufwande von Gelehrsamkeit zu begründen, praep. ev. X. et XIII, wo er c. 12 sich auf den bekannten Juden Aristobul als Auctorität für seine Ansicht beruft a). Ueber die Frage, wie man so entgegengesetzte Ansichten, wie die, daß die griechische Philosophie eine selbstständige, nur aus dem Logos abzuleitende Wahrheit in sich habe, und die, daß alles Wahre in der Philosophie nur aus der alttestamentlichen Offenbarung entlehnt oder gar gestohlen und geraubt sey, in Einklang gebracht habe, vergleiche man Baur, Gnosis S. 532 ff., wo die Ausgleichung im Sinne jener Männer so versucht wird, daß zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren unterschieden wird, indem göttliche Wahrheit von den Hellenen auf ungöttlichem Wege gewonnen und angeeignet worden seyn soll. Uebrigens ist als eine Hauptsache festzuhalten, daß Clemens ausdrücklich nur insofern die harte Beschuldigung des Diebstahls ausspricht, als die Griechen den Ursprung ihrer Philosophie auf fremdem Boden leugnen (Str. VI, 1); denn ohne dieses wären sie nach ihm bloß die Entlehnenden. — Die Wahrheit ist jeden-

a) Tertull. Apol. c. 47: unde haec — philósophis aut poëtis tam consimilia, nisi de nostris sacramentis? Vgl. Augustin. de Civ. Dei VIII, 10. Theodoret führt in der zweiten Rede S. 505 aus dem Pythagoräer Numenios die Worte an: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων*; und in der 6. Rede S. 566, wo von der platonischen Vorsehungslehre die Rede ist, sagt er, diese Lehre scheine der Philosoph aus den *θεῖα λόγια σεσυληκέναι*.

falls diese, daß man die Identität der monotheistischen Offenbarung mit der hellenischen Philosophie in einem gewissen Sinne anerkannte. Die genauere Auffassung dieser Identität ist durch Zeitvorstellungen bedingt; die Behauptung nämlich, daß die hellenische Philosophie von der alttestamentlichen Offenbarung abzuleiten sey, sollte den doppelten Gedanken ausdrücken, daß die Philosophie zu der Offenbarung sich verhalte einerseits wie das Einseitige und Getheilte zu dem Vollständigen und Ganzen, andererseits wie das Geringere zu dem Höheren. Bei dem Ausdrucke des letztern Gedankens verwechselte man vermöge der populären Denkweise das zeitliche prius und posterius mit dem Vorgehen dem Begriffe und Werthe nach a).

Wir sind also berechtigt, jenes als die beabsichtigte substantielle Wahrheit anzusehen, und dieses als die accidentelle Einkleidung abzuziehen. Wir hätten demnach als die Ansicht der meisten Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte über die Vorbereitung der christlichen Religion auf heidnischem Boden die zwei Sätze:

Die heidnische Religion, als dämonisches Werk, ist der christlichen Religion wesentlich entgegengesetzt und ist keine Vorbereitung auf dieselbe; aber

Die heidnische Philosophie ist der christlichen Religion

---

a) Diese Verwechselung liegt namentlich in folgenden Worten Tertullian's klar vor, Apol. c. 47. Es ist davon die Rede, daß die wahrhaften Gedanken der Philosophen und Dichter nur von der Offenbarung, welche den Christen angehören, (de nostris sacramentis) genommen seyn können, und dann fährt T. fort: Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt. Si de suis sensibus, ergo iam sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum forma (das objective Verhältniß) non sustinet: nunquam enim corpus umbra, aut veritatem imago praecedit, d. h. was das wahrhaft Reale ist, das ist auch in der empirischen Erscheinung das zeitlich Frühere und Erstere.

wesentlich verwandt und ist demnach positiv vorbereitend auf das Christenthum.

Geht man von dem lange gangbaren Begriffe der Philosophie und Theologie aus, so muß es sehr befremden, daß gerade diese Feindin der Offenbarung, die Philosophie, als befreundete und verbündete Macht von den Apologeten begrüßt worden seyn soll, während die heidnische Religion, die doch wenigstens als Religion etwas mit dem Christenthume gemein haben müsse, als erklärte Feindin bekämpft und abgestoßen worden ist. Doch die Sache hat auch wieder eine Seite, nach welcher sie sich als natürlich begreifen läßt. Die Menschheit, von der Wahrheitsfülle der christlichen Religion begeistert, glaubte ihr Glück nicht stark genug aussprechen zu können; und in je schönerem, göttlicherem Lichte man die neue Religion sah, desto schwärzer und dämonischer erschien die heidnische Religion, desto schroffer gestaltete sich in dem Bewußtseyn der Gegensatz des Alten und Neuen. Und sah man einmal die heidnische Religion als durchaus feindlich an, so mußte man eben deßhalb von der heidnischen Philosophie sich freundlich angezogen finden, weil die (griechische) Philosophie schon von Anfang an dem Volksglauben sich feindlich gegenübergestellt hatte, wie denn das philosophische Denken nicht anders kann gegenüber der mythischen Vorstellung a). Vielleicht ist namentlich dieß mitunter ein Grund, aus welchem Justin den Heraklit, diesen Feind Homer's und Hesiod's, so hoch stellt; s. oben. Man fand sich also mit der Philosophie verbündet durch den gemeinsamen Kampf gegen die mythische Volksreligion. Dieß führt auf einen Gedanken, der wenigstens eine weitere Erwägung verdient, auf den Gedanken einer Parallele zwischen dem Prophetismus des A. T. und der hellenischen Philosophie. Wie jener das

a) Vergl. Stuhr, allgem. Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2 und II, 1.

dem christlichen Principe Verwandteste ist auf hebräischem, so diese auf hellenischem Boden; der Prophetismus ist Auflösung des starren Mosaismus, die Philosophie ist Auflösung der mythischen Religion. Nur in dem Einen Punkte, der freilich ein Hauptpunkt ist, scheint die Vergleichung, wo nicht zu fallen, so doch zu hinken, daß der Prophetismus eine immanente Entwickelung des Mosaismus ist, während dieses Verhältniß der Identität oder, wenn man will, der Treue bei der griechischen Philosophie schwer nachzuweisen seyn möchte.

Es ist bisher schon etwas angedeutet worden, worauf wir noch bestimmter unsere Aufmerksamkeit zu richten haben: die heidnische Religion, welche von den Apologeten bekämpft wurde, ist nur die Volksreligion, d. h. die öffentlich eingeführte mythische Religion mit ihrem polytheistischen Cultus. Dagegen kommen mehrere Kirchenschriftsteller darin überein, daß sie die subjective Religion, d. h. die unmittelbare, rein innerliche Frömmigkeit der Heiden, als der christlichen Religion verwandt ansehen und als Zeugniß für diese geltend machen. Namentlich sind es gerade lateinische Schriftsteller, welche sich so äußern. Hierher gehört besonders die geistvolle apologetische Schrift des Minucius Felix, Octavius. Nachdem Cäcilius, der Heide, in einer geharnischten Rede für die alte Religion und gegen Christen und Christenthum aufgetreten ist, sucht Octavius in seiner Gegenrede zuerst das Walten Eines Gottes aus der Ordnung und Schönheit der Welt zu beweisen und sagt namentlich, S. 144 ff.: „Wie? wenn ich die allgemeine Uebereinstimmung über Gott für mich hätte? Ich höre die Menge, wenn sie die Hände zum Himmel erhebt; nichts als Gott nennen sie, und: Gott ist groß, Gott ist wahr, und wenn es Gott gibt (oder Gott will). Ist das die natürliche Ausdrucksweise der Menge oder die Rede Eines, der sich als Christen bekennt? Und diejenigen, welche den Jupiter als Herrn anerkennen, täu-

schen sich im Namen, sind aber über die Einheit der Macht (d. h. Monotheismus) einverstanden." Und S. 350: „Wir rühmen uns, erreicht zu haben, was Jene mit äußerster Anstrengung gesucht haben, aber nicht haben finden können: sind wir darum undankbar?"

Die erstere Stelle sagt ganz das Wahre aus; denn auf die nichtchristliche Frömmigkeit, sofern sie doch Frömmigkeit seyn soll, ist das große Wort des Apostels Paulus anzuwenden, das er in der für solche Gedanken classischen Stadt, zu Athen, gesprochen hat: ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, Apstgsch. 17, 24.

Allein es kann offenbar nicht dabei bleiben, daß man sagt: der fromme Heide meint allerdings seiner innern Gesinnung nach das Wahre, aber die objective Religion des Heidenthums ist denn doch durchaus irrthümlich, das Werk verführender Dämonen. Es gehört nicht viel Ueberlegung dazu, um einzusehen, wie inconsequent das ist. Und wir finden auch in der That einige Anerkennung der heidnischen Volksreligion als einer relativ wahren bei Clemens Alex. „Gott hat die Sonne, den Mond und die Sterne zur Verehrung gegeben, damit die Heiden, nicht gänzlich ohne Gott lebend, dem gänzlichen Verderben entgegengehen möchten. Dieser Weg wurde den Heiden gegeben, damit sie von der Verehrung der Gestirne aus zu Gott aufschauten." Strom. VI, 14. In dieser Stelle gilt die Naturreligion gewissermaßen als göttliche Stiftung (nicht bloß als Zulassung), in erziehender Absicht gegeben, nämlich in der Absicht, für die wahre Gottesverehrung vorzubereiten.

Und eher kommt der Gedanke auch gar nicht zur Ruhe, als bis der heidnischen Religion diese Wahrheit in irgend einer Weise zuerkannt wird. Dieß ist der einzige der Apologetik würdige Standpunkt. Denn jene urchristliche Betrachtungsart der heidnischen Volksreligion, wonach dieselbe rein dämonischer Trug seyn soll, ist in ihrer Art

ebenso beschränkt, als die ursprüngliche heidnische Beurtheilung des Christenthums, wonach dasselbe als *ἀθεότης* bezeichnet wird. Beide Parteien kamen darin überein, je dem Gegner Religion abzusprechen; sie standen insofern auf gleicher Bildungsstufe: jeder ging von sich aus und bestimmte nach seiner Frömmigkeit den Begriff der Religion, so daß man einen Gattungsbegriff von Religion gar nicht hatte; wie sich dasselbe bei den altlutherischen Dogmatikern wiederholt hat a). Dieser Allgemein-Begriff der Religion ist ein wesentlicher Gewinn und nur wenn wir diesen voraussetzen, ist die Anerkennung eines Zeugnisses, das die heidnischen Religionen zu Gunsten des Christenthums ablegen, denkbar. Dieses Zeugniß kann aber in nichts Anderem bestehen, als darin, daß das Evangelium unbewußt das Ziel der heidnischen Frömmigkeit war (*ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*), oder, objectiver ausgedrückt, darin, daß die vorchristlichen Religionen, als unvollkommene Erscheinungen der Religion auf das Christenthum, die vollkommene Religion, zustreben und in ihm den Schluß und Ruhepunkt finden. Die Darlegung dieses Zeugnisses wäre also nach dem Bisherigen der eigentliche Kern der Apologetik. Ehe wir dieses Resultat unserer bisherigen Untersuchung genauer entwickeln, sehen wir uns, wie vorhin in der Geschichte der urchristlichen Theologie, so jetzt auf dem Gebiete der neueren Theologie um, mit der Frage, ob die ausgesprochene Behauptung über den Mittelpunkt der Apologetik im Geiste der neueren theologischen Richtung sey, oder nicht.

Gehen wir von den Apologetikern aus, so müssen wir in Beziehung auf unsere Frage Unterschiede anerkennen.

Während Francke noch nicht daran denkt, eine Untersuchung über die außerchristlichen Religionen in der Apo-

a) Vergl. Elwert, über das Wesen der Religion. Tüb. Zeitschrift 1835, 3.

logetik anzustellen, sind seit Heubner und Stein alle Apologeten und Apologetiker darüber einverstanden, die außerchristlichen Religionen abzuhandeln, freilich in verschiedener Weise. Eine Partie betrachtet die heidnischen Religionen wo nicht ausschließlich so doch vorzugsweise negativ, und trennt bei Behandlung der Apologetik das Judenthum, als in positiver Beziehung zum Christenthume stehend, vom Heidenthume. So Nitzsch nach dem oben Angeführten, dann Heubner und Stein; diese lassen, wie schon bemerkt worden ist, auf die Kritik aller Offenbarung eine Kritik der wichtigeren außerbiblischen Offenbarungen folgen. Heubner spricht das Resultat sogleich in der Aufgabe selbst aus, indem er sagt: Prüfung der wichtigeren angeblichen Offenbarungen. Er erklärt diese Prüfung insofern für ein wesenliches Element der Apologetik, als nur durch sie ausgemittelt werden könne, ob neben dem Christenthum eine andere Religion der Welt gleiche oder höhere Ansprüche auf das Ansehen einer göttlichen Offenbarung machen könne. Die Darstellung der Vorbereitung des Christenthums durch das Judenthum, durch messianische Weissagung u. dgl. folgt erst bei der Beweisführung für die göttliche Sendung Jesu, also ganz getrennt von der Erörterung des Heidenthums. Wenn er aber zugleich andeutet, daß er Spuren der Vorbereitung des Christenthums auch in der Geschichte der heidnischen Völker finde, so hätte man das eben auch bei der Kritik der außerbiblischen Offenbarungen erwarten sollen, und dann wäre wohl das Resultat derselben nicht so rein negativ ausgefallen. Etwas anerkennender gegen die heidnische Religion scheint Stein verfahren zu wollen, wenn er §. 26 auf die Verwandtschaft zwischen den außerbiblischen Offenbarungen und der christlichen aufmerksam macht. Allein beim Schlusse der Kritik der historischen Offenbarungen (§. 43.) erkennt er doch bloß einen negativen Beweis für die christliche Religion in der heidnischen an, sofern der Werth des Christenthums nicht

besser habe anschaulich gemacht werden können, als „wenn sich erst die Sünde und das Elend in ihrer ganzen Stärke zeigten und so die Menschheit erniedrigten, um sie dann durch den Sohn Gottes zu ihrer wahren Würde erheben zu lassen." Auch Stein bespricht die Vorbereitung des Christenthums in einem ganz andern Abschnitte; er theilt sie in die allgemeine und in die besondere; die letztere ist auf das Volk Israel beschränkt, die erstere besteht darin, daß (§. 70) alle vorchristlichen Völker ohne Unterschied ihren Glauben und ihre Wünsche an eine außerordentliche Offenbarung der Gottheit knüpfen, sich jedoch nicht befriedigt fühlen und einer vollkommenern Offenbarung sehnsuchtsvoll entgegensehen. Insofern haben selbst Heiden von Christo geweissagt und auf ihn, wenn auch unbewußt, im Geiste hingedeutet. — Es bedarf keiner Erinnerung, daß Stein auseinanderhält, was Ein Ganzes ist, und daß er sich über die heidnische Religion und ihr Verhältniß zur christlichen nicht gleichmäßig und folgerichtig ausspricht.

Hierher muß auch Sack gerechnet werden; er geht im zweiten Abschnitte des I. Theils seiner Apologetik die außerchristlichen Religionen durch, indem er sie nach ihrem eigenthümlichen religiösen Gehalt und Einfluß in Betracht zieht. Er erkennt neben dem „Falschpositiven" in allen diesen Religionen etwas „Natürlichwahres" an, allein er will doch ausdrücklich nur den negativen Beweis führen, daß die alten Religionen die wahre Religion nicht enthalten, daß die christliche also sie enthalten könne. S. 45. Vom Judenthume handelt er in diesem Abschnitte bloß insofern, als es im Gegensatze gegen das Christenthum gegenwärtig noch besteht, während er die Religion des A. T. unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung und der göttlichen Thaten, die alttestamentliche Weissagung unter dem Gesichtspunkte des Heils und göttlicher Zeugnisse abhandelt. — Die Inconsequenz dieser Trennung empfiehlt die Auffassung der heidnischen und jüdischen Religion als gemeinschaftlicher

Vorbereitung auf das Christenthum, also die Zusammenfassung des bisher Getrennten unter Einem und demselben Gesichtspunkte, wobei übrigens ein eigenthümlicher Vorzug der Religion des A. T. dennoch anerkannt werden kann.

Den kräftigsten Anstoß zu einer solchen anerkennenderen Ansicht von den Religionen verdanken wir Schleiermacher, der in seinen Reden die Religionen als individuelle und charaktervolle Gestalten der Einen Religion betrachten gelehrt hat, als Erscheinungen, denen je eine eigenthümliche Anschauung des Unendlichen im Endlichen zu Grunde liege und die in verschiedenen Gegenden der Erde und auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung sich nothwendig gerade so darstellten. Entsprechend ist es, daß Schleiermacher in der Glaubenslehre und in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums sich dahin ausspricht, das Christenthum verhalte sich, was sein geschichtliches Daseyn und seine Abzweckung betrifft, zu Judenthum und Heidenthum gleich; consequent bezieht er die Begriffe: Weissagung und Vorbild auf das Heidenthum sowohl als auf das Judenthum, indem diesen Begriffen die Bedeutung zuerkannt wird, die geschichtliche Stetigkeit in der Folge des Christenthums auf die früheren Stufen auszudrücken; Glaubenslehre §. 12. 2. Ausg. Kurze Darstellung §. 46. 2. A.

Was Schleiermacher vom rein religiösen Standpunkt aus geltend macht, nämlich die im Wesentlichen gleiche Beziehung des Christenthums zu den übrigen Religionen, das spricht Hegel auf dem speculativen Standpunkt aus, indem er, die Mannichfaltigkeit der Religionsformen als den lebendigen Proceß des sich entwickelnden und realisirenden Begriffs der Religion begreifend, die heidnischen Religionen ebenso wie die jüdische als nothwendiges Moment für die Entwicklung der absoluten Religion, d. h. des Christenthums, anerkennt.

Auf diesen durch Schleiermacher und Hegel, deren Harmonie in diesem Hauptpunkt unverkennbar ist, errungenen Standpunkt kann die neuere Theologie nicht mehr verzichten, und es ließen sich auch Beispiele genug davon aufzeigen, daß derselbe bereits der Theologie zu eigen geworden ist.

So sagt Ullmann im Sendschreiben an Strauß, theol. Studien und Kr. 1838, 2. S. 295: „In der That strebt die Entwicklung des jüdischen Volks nicht nur, sondern des religiösen Geistes überhaupt auf die Ideen hin, die wir in Christo wirklich werden sehen." Und Staudenmaier, Encykl. §. 440: „Die ganze alte Welt hat zum Christenthum ein nothwendiges Verhältniß, sofern dieses die Vernichtung aller unwahren Gegensätze und die Verwirklichung der wahren göttlichen Einheit ist." §. 441: „Im Christenthume werden daher die früheren religiösen Erkenntnißarten zu ihrer Wahrheit erhoben und dadurch in ihrer früheren Unwahrheit aufgehoben." So geht auch die schätzbare Apologie von Stirm im 11. Briefe davon aus, es gebe wohl keine Religion, welche durch und durch falsch wäre; es gebe in allen Religionen etwas Gemeinsames, wodurch sie einander gleichen, und wieder etwas Besonderes, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Sodann sucht Stirm den absoluten Vorzug des Christenthums durch eine Vergleichung und Beurtheilung der bedeutendsten nichtchristlichen Religionssysteme, unter denen er auch die jüdische Religion abhandelt, ins Licht zu setzen.

Es ergibt sich hieraus, daß die jetzige Richtung darauf geht, die vorchristliche Religion als in einer nothwendigen und inneren Beziehung zum Christenthume stehend, als eine in der christlichen Religion zu ihrem Ziele und damit zur Ruhe kommende Bewegung aufzufassen, oder den Begriff der Weissagung so weit auszudehnen, daß man sagt: die ganze vorchristliche Periode, zumal nach ihrer religiösen Seite, ist Weissagung auf Christus

und die Entwicklung dieser Weissagung ist der Hauptinhalt der Apologetik oder der Weissagungsbeweis ist das einzige argumentum, das die Apologetik mit Recht geltend machen kann. Während aber auf diese Weise der Begriff der Weissagung steigt, muß dagegen der des Wunders fallen; indem jener sich ausbreitet, beschränkt er eben damit diesen; denn je mehr die alte Welt als ein Hinstreben zum Christenthum aufgefaßt, je mehr ein großer und nothwendiger Zusammenhang in der Geschichte der Religion erkannt wird, desto mehr schwindet das schlechthin Uebernatürliche und Uebervernünftige, kurz das Wunderhafte an der christlichen Religion.

Ist dieß der Gang der Apologetik, daß sie in der christlichen Religion den Höhe- und Zielpunkt aller religiösen Entwicklung aufzeigt, so beantwortet sich die Frage nach den Quellen unserer Wissenschaft daraus von selbst. Es ist theils ein speculatives, theils ein geschichtliches Element erforderlich, nämlich eine philosophische Religionsgeschichte oder eine, das Geschichtliche in sich aufnehmende, Religionsphilosophie. Das Historische und Philosophische muß für den Zweck, das Christenthnm als die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung aufzuzeigen, nothwendig in Eins gebildet seyn, denn ohne Philosophie fehlt die Einsicht in die Bewegung, und ohne Geschichte fehlt die Objectivität der Bewegung. Und zu einer solchen philosophischen Behandlung der Religionsgeschichte, deren Resultat die absolute Dignität des Christenthums ist, drängt die ganze Richtung der Zeit mit Macht hin, indem einerseits die philosophische und geschichtliche Erforschung der Religionen sich der Theologie, und andererseits die Theologie sich jener Religionsforschung entschieden zuneigt. Gewiß ist die Verständigung zwischen Philosophie und Theologie in diesem Punkte, der das Verhältniß der Religionen zum Christenthume betrifft, gegenwärtig schon weiter ge-

diehen, als in der Auffassung des speciellen Inhalts der christlichen Glaubenslehre.

Um jene Uebereinstimmung nachzuweisen, gehen wir von der Philosophie aus. Wie der Zweck der hegel'schen Religionsphilosophie überhaupt der ist, „die Vernunft zu versöhnen mit der Religion und diese in ihren mannichfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen" (II. S. 286), so soll sie namentlich Vernunft in der christlichen Religion aufzeigen, sie soll zeigen, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist (S. 287.) Namentlich wird die christliche Religion als der aus seiner Beschränktheit wiederhergestellte, wahrhafte Begriff der Religion oder als die ihrem Begriffe durchaus angemessene, als die absolute Religion deducirt.

Von Seiten der geschichtlichen Religionsforschung spricht sich auf ähnliche Weise, nur nicht so bestimmt, Stuhr aus, allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker I. S. IV: „Das Heidenthum in seiner Gesammtheit und in seinen verschiedenen einzelnen Formen steht in einer geschichtlichen Beziehung zum Christenthume, und diese von allen Seiten klar ins Licht zu stellen, darin beruht die höchste Aufgabe der Mythologie." Wer religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen, wenn sie in diesem Geiste angestellt werden, als Arbeiten für die Apologetik anerkennt, der wird insofern auch zugestehen, daß, wie wir gleich anfangs sagten, die Apologetik derzeit stark bearbeitet werde.

Auf theologischer Seite mag Schleiermacher vorangestellt werden, da seine Stimme in dieser Sache desto größeres Gewicht hat, je mehr gerade er, als Theologe, sonst gegen die Philosophie spröde thut. Er stellt die Apologetik unter den Gesichtspunkt der philosophischen Theologie, indem er ihr die Aufgabe zutheilt, das eigenthümliche Wesen des Christenthums zur Darstellung zu bringen. Dieß sey aber weder auf dem Wege apriorischer

Construction, noch auf dem rein empirischer Auffassung, sondern bloß auf kritischem Wege möglich, d. h. durch Vergleichung der aus dem Begriffe der frommen Gemeinschaft sich ergebenden Differenzen mit dem, was im Christenthume geschichtlich gegeben ist. S. kurze Darstellung §. 23. 24. 32. Demnach muß „die philosophische Theologie ihren Ausgangspunkt über dem Christenthume nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriffe der frommen Gemeinschaft." — Das Christenthum wird bestimmt durch die Religionsphilosophie, als die „kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind." Kurze Darst. §. 33; Glaubenslehre 2. Ausg. §. 2, 2 u. Zusatz 2.

Daß die volle Erkenntniß der Bedeutung des Christenthums sich erst an der Kenntniß der Religionsgeschichte aufschließe, daß die Apologetik mit der Religionsphilosophie in „enger Beziehung" stehe, daß die Religionsphilosophie dem Christenthume „die glänzendste und wissenschaftlichste Apologie" zu geben geeignet sey, oder daß Philosophie und Geschichte Quellen der Apologetik seyen, wird heut zu Tage theologischer Seits vielfach anerkannt a), nur fehlt es diesen Aeußerungen meistens an der für unsern Zweck erforderlichen Schärfe und Bestimmtheit. Dagegen ist es ein Verdienst von Drey, klar ausgesprochen zu haben, daß Religionsphilosophie und Religionsgeschichte in ihrer Einheit die Quellen der Apologetik seyn müssen b). Uebrigens möge er zusehen, daß er nicht dennoch trenne, was zusammengehört, wenn er sagt, die Apologetik nehme ihre Principien aus der Religionsphilosophie, ihren Stoff aus der Religionsgeschichte. Denn wenn er selbst behaup-

a) Harleß, theol. Encykl. §. 35. Hagenbach, Encykl. §. 81, Erläuterung. Dorner, in den theol. Studien und Kr. 1838, 2. S. 501. Stein, Apologetik §. 3. Sack, Apologetik S. 6.

b) Apologetik §. 14; vgl. §. 11. S. 18.

tet, die Geschichte sey der Leib der Philosophie, und diese der Geist der Geschichte, so ist die innere Einheit der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte damit anerkannt, und es ist vielmehr zu sagen: die Apologetik ist, ihrem Inhalte sowohl als ihrer Methode nach, nichts Anderes, als philosophische Religionsgeschichte.

Ich versuche, die Sache durch folgende Erwägung etwas deutlicher zu machen. Die Aufgabe ist, das Christenthum als die absolute Religion zu erweisen. Vielleicht ließe sich diese Aufgabe dadurch lösen, daß man das Christenthum mit einer Religion nach der andern vergliche; das Ergebniß wird dann hoffentlich dieses seyn, daß das Christenthum weit über allen Religionen stehe und mit Recht auf den höchsten Rang Anspruch mache. Allein dieser comparative Weg führt eben auch bloß zu einem Comparativ: die christliche Religion ist höher, vorzüglicher, als andere. Das Ergebniß ist ein bloß relatives, kein absolutes, wie wir eines suchen. Der bloß vergleichende Weg reicht also nicht aus; es ist ein absoluter Maßstab zu suchen, der sodann an alle Religionen angelegt werden muß. Dieser ist nothwendig der Begriff der Religion, aber welcher? — Am beßten wird seyn, von dem concreten Begriffe der Religion auszugehen, und der liegt im Christenthum am vollkommensten vor. Diesem Begriffe der Religion wird keine Religion gänzlich entsprechen, außer dem Christenthume, das ihm schlechthin angemessen seyn wird, so daß wir zuletzt ein Ergebniß erhalten werden, wie wir es suchen, nämlich eine schlechthinige Würde der christlichen Religion und nicht eine bloß vergleichungsweise.

Wohl! Aber dabei ist eben das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll. — Es kann also nicht der specifisch-christliche Begriff der Religion zu Grund gelegt werden, sondern der Standpunkt muß, wie Schleiermacher sich ausdrückt, über dem Christenthume genommen

werden, d. h. beim allgemeinen Begriffe der Religion. Dieser wird durch Abstraction gewonnen, indem die gemeinsamen Merkmale aller Religionen zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diesem abstracten Begriffe der Religion wird nun freilich die christliche Religion angemessen seyn; allein auf diesem Wege kommt man wieder nicht bei dem gewünschten Ziele an, denn das Ergebniß ist, eben weil der ganz abstracte Begriff die Grundlage der Untersuchung seyn soll, einfach dieses: die christliche Religion ist eine Religion wie jede andere.

Der erste Weg war zu empirisch, der dritte zu abstract und der mittlere verlief in einen Kreis. Der gemeinschaftliche Fehler der drei genannten Versuche ist, daß sie insgesammt zu wenig philosophisch und zu wenig geschichtlich sind: Sie sind zu wenig geschichtlich, denn es fehlt darin an Bewegung. Die Religion muß nicht als etwas Fertiges, sondern als Werden, als Bewegung und zeitliche Entwicklung betrachtet werden. „Absolute Religion" ist dann so viel als: „die vollendende Höhenstufe der religiösen Entwicklung"; und der Weg, welchen der Erweis der christlichen Religion als der absoluten einzuschlagen hat, ist demgemäß ein Verfolgen des allmählichen Werdens der schlechthin vollkommenen Religion. Jene Versuche sind aber zugleich auch zu wenig philosophisch, denn das Verhältniß, das zwischen den einzelnen Religionen und dem Begriffe der Religion dabei vorausgesetzt wird, ist nur reflexionsmäßig, nicht speculativ gedacht. Jener allgemeine Begriff der Reflexion ist das Unwirkliche, die sogenannte natürliche Religion als Abstractum, zu welchem sodann bezeichnende Merkmale von außen herankommen, um die Religion zum Erscheinen in der Wirklichkeit zu befähigen. Allein nur das ist der wahre Begriff, welcher sich selbst zu seiner Bestimmtheit fortbewegt oder aus welchem die Bestimmtheit sich ergibt. Und in der Anwendung: die einzelnen Religionen unterscheiden sich insofern von einander, als in jeder ein anderes, dem Begriffe

der Religion wesentliches, Moment als das herrschende, als die Seele der betreffenden Religion auftritt, während die absolute Religion dieß nur insofern seyn kann, als in ihr alle jene einzelnen Bestimmtheiten gleich berechtigt sind oder als sie den wahrhaften Gehalt aller Religionen bestätigt und in sich vereinigt. Sie muß etwas Universelles seyn, das jene Particularitäten und endlichen, begrenzten Bestimmtheiten zu Stufen seines Werdens hat. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck für die Auffassung des Verhältnisses der außerchristlichen Religionen zum Christenthume, welche sich am klarsten in dem Bilde aussprach: die vorchristlichen Religionen sind zerstreute Glieder Eines Leibes, dessen Einheit und Vollendung das Christenthum ist. Ein Bild von unendlich wahrer Bedeutung! Es liegt darin die Wahrheit, daß jede vorchristliche Religion nur die vereinzelte und eben dadurch mangelhafte Verwirklichung Einer der Religion überhaupt wesentlichen Seite ist, während im Christenthume das Getrennte vereinigt und die an sich zu Grunde liegende Einheit vollkommen verwirklicht ist a).

Wir haben oben gesagt, die Apologetik sey, ihrem Inhalte sowohl, als ihrer Methode nach, nichts anders als

---

a) Es hat nie an Anerkenntniß dieser Wahrheit, welche als die Seele der neuern Apologetik bezeichnet werden kann, gefehlt. Schon Justin's Wort von einem theilweisen Schauen des Logos bei den Heiden und von der Menschwerdung des ganzen Logos ist hierher zu ziehen. Aber jenes Bild selbst findet sich erst bei Clemens v. Alex.: „die Wahrheit ist nur Eine, während die Lüge unzählige Abwege hat. Wie die Bacchen, welche die Glieder des Pentheus zerrissen haben, so die Parteien der barbarischen und hellenischen Philosophie: jede rühmt den Theil, der ihr zugefallen ist, als die ganze Wahrheit." Strom. I, 13. — „Die barbarische und die hellenische Philosophie haben die ewige Wahrheit zu zerstückelten Gliedern, nicht in Ansehung der Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des ewig sich gleichen Logos gemacht, — wer aber das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, der wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit." Strom. I, 12. — Wir dürfen uns nur erinnern,

philosophische Religionsgeschichte. Es ist nun doch noch genauer ihr Verhältniß zur Religionsphilosophie und zur Religionsgeschichte zu bestimmen. Daß die Religionsphilosophie hier nicht in dem Sinne zu nehmen ist, den der Name früher hatte, wonach sie identisch war mit der theologia naturalis, d. h. mit der Theorie von der natürlichen Religion, das versteht sich hier von selbst. Vielmehr ist diejenige Philosophie der Religion gemeint, die sich auf das philosophische Begreifen des Concrethistorischen einläßt. Dabei bleibt jedoch immerhin noch ein Unterschied zwischen der

daß Clemens die Religion unter dem Gesichtspunkt einer Philosophie betrachtet, so haben wir unsern Satz. Recht schön ist diese Wahrheit in folgender Stelle aus Lactant. Instit. VII, 7 ausgedrückt: Nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemdam tam inanem, qui non viderit aliquid e vero. Quodsi extitisset aliquis, qui veritatem, sparsam per singulos per sectasque diffusam, colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens, potest: verum autem nonnisi eius scire est, qui sit doctus a Deo. Es ist zwar hier, so wie in einer ganz ähnlichen Stelle bei Grotius (de verit. rel. chr. IV, 12) bloß von einzelnen religiösen Wahrheiten und von einzelnen Parteien (bei Grotius sogar Individuen) die Rede, statt von Religionen, allein unser Satz ist nichts Anderes, als eine folgerichtige Erweiterung des Satzes von Lactanz und Grotius. Und wenn Stirm (Apologie S. 502 und 551) sagt, die Religionen seyen „gleichsam zerrissene Glieder eines weiland schönen Leibes," so ist nur gegen das Wörtchen „weiland" Einsprache zu thun, sofern dieses den Begriff der Zeit auf ungehörige Weise einmischt. Denn nicht so ist die Sache zu denken, daß in einer Urzeit diese Einheit als eine wirkliche, als thatsächliche Urreligion bestanden habe, die sodann erst in die bestimmten Religionen so zerfallen wäre, daß jede gleichsam aus einem anderen Gliede jenes ursprünglichen Leibes entstanden wäre. Vielmehr ist das Alleinwahre dieses, daß jener Organismus als Einheit und Totalität erst im Christenthume verwirklicht und in die Erscheinung getreten sey, während vordem die Einheit des Ganzen nur an sich, d. h. als zu Grunde liegende Anlage und als unbewußtes Ziel des Strebens vorhanden war.

Religionsphilosophie und der Religionsgeschichte, sofern erstere nie die Aufgabe haben kann, die Religionen vermittelst historischer Forschung und Kritik aus den Urkunden und Quellen ursprünglich darzustellen und dieselben nach ihrer empirischen Entstehung, Verbreitung u. dergl. zu beschreiben. Das Verhältniß verschiedener Religionen zu einander betreffend, so ist zwar auch die bloße Geschichte der Religionen nicht an die zeitliche Aufeinanderfolge streng gebunden, wenn anders der Unterschied etwas zu bedeuten hat, der zwischen Chronikenform und eigentlicher Geschichte gemacht wird. Desto gewisser aber bleibt ein reichhaltiger Inbegriff von äußerlichen Umständen und Begebenheiten übrig, welche die Religionsphilosophie der Religionsgeschichte zu überlassen hat, sofern die erstere es nur mit dem Begriffe der Religion in seiner Verwirklichung zu thun hat, und mit der einzelnen Religionsform nur so weit, als in ihr eine gewisse Bestimmtheit des Religionsbegriffs zur Erscheinung kommt, oder so weit sie als wirkliche Entwickelungsstufe der Religion sich erweist. Daß nun jene Aeußerlichkeiten auch in die Apologetik nicht aufzunehmen sind, so wenig als in die Religionsphilosophie, wird keiner ausdrücklichen Erinnerung bedürfen. Wohl aber findet alles das seine Stelle in der Apologetik, was auf die empirische Auflösung einer bestimmten Religion sich bezieht, sofern darin die innere, dialektisch auflösende Kraft zu Tage kommt, und demgemäß auch Alles, was auf die gemeinschaftliche Auflösung der Religionen des Alterthums überhaupt sich bezieht. Ich meine damit namentlich die höchst bedeutungsvolle Erscheinung der Göttervermischung oder Religionsmischung, welche sich von der durch Alexander d. Gr. vollbrachten Verbindung des Morgenlandes u. Abendlandes herschreibt[a]). Wie er selbst jeden Nationalcultus ehrte

a) Vergl. Droysen, Gesch. Alex. d. Gr. S. 550 f. Stuhr, Ueberblick über die Geschichte der Behandlung der Mythen. Zeitschrift für specul. Theol. von B. Bauer I, 2; II, 1 und desselben allgemeine Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker II, 16. Hegel, Religionsphilosophie II, 148.

und fremden wie einheimischen Göttern opferte, so fing man, und gewiß nicht einzig aus Nachahmungslust, an, die Mythenkreise verschiedener Völker in Einklang zu bringen. Man kam auf die Ansicht, daß die Gottheiten der verschiedenen Völker im Wesentlichen dieselben seyen; man suchte nach einer einigen und allgemeinen Religion. Was Viele sich vorstellten und fühlten, das sprach der Neuplatonismus als System aus: man suchte die Einheit einer allgemeinen Religion der Menschheit. Die dunkle Ahnung war richtig, aber die Ausführung mißlang; denn man wollte die Einheit durch Vermischung aller nationalen Religionssysteme erreichen und gelangte auf diesem Wege nur zu einer mechanischen, in sich selbst haltungslosen Vereinigung. Die wahre Einheit konnte nur durch ein entschiedenes Sichabwenden von jener verwirrenden und zersplitterten Mannichfaltigkeit, durch Vertiefung in sich selbst, durch einen rein von innen herausgehenden schöpferischen Act erzeugt werden. Und dieser Act war die Stiftung der christlichen Religion. — Ebenso gehört die entsprechende Thatsache der Apologetik an, daß, obwohl das Wort seine Wahrheit hat: „das Heil kommt von den Juden", das Christenthum doch erst dann aus dem Judenthume hervorging, als es durch heidnische Elemente gesättigt war, vermöge der successiven Berührung, in welche das Volk mit den Hauptvölkern des Alterthums gekommen war. Das Alles trägt doch offenbar zu dem Nachweise bei, daß die Vorbereitung vollendet und die Zeit erfüllt war.

Thatsachen dieser Art sind also, wenn sie gleich zunächst nur die Religionsgeschichte angehen, doch der Apologetik nothwendig einzuverleiben, wie sie denn auch der Religionsphilosophie nicht fremd sind. Wohl aber enthält, wie schon gesagt, die Religionsgeschichte Vieles, was die Apologetik sich nicht aneignen kann. Ebenso enthält andererseits auch die Religionsphilosophie Manches, was die Apologetik aus ihrem Bereiche verweisen muß. Wenigstens verhält es sich so mit jener Wissenschaft in der Gestalt, in

welcher sie von Hegel ausgeführt worden ist und von seiner Schule gewöhnlich aufgefaßt wird. Einmal mit der Entwickelung des Gottesbegriffs, wie sie bei Hegel den ersten Theil der Religionsphilosophie eröffnet, hat die Apologetik nichts zu thun, sondern nur mit der Entwickelung des Religionsbegriffs, wie er subjectiv und objectiv sich bestimmt. Sodann kann die Apologetik nicht die ausführliche Entwickelung der absoluten Religion nach ihrem Gehalte (was den dritten Theil der hegel'schen Religionsphilosophie ausmacht) in sich aufnehmen, denn speculative Dogmatik und Apologetik sind immerhin zu unterscheiden. Endlich den mittleren Theil der hegel'schen Religionsphilosophie betreffend, so braucht die Apologetik nicht auf dieselbe Weise den metaphysischen Gehalt der vorchristlichen Religionen, z. B. die indische Trinität, die persische Gottes- und Dämonenlehre genau zu entwickeln. Vielmehr hat sie jede Religionsform nur nach ihrem Grundcharakter in Betracht zu ziehen, wie sich derselbe in der Gestaltung der subjectiven Religion, der frommen Gemeinschaft, des Cultus, in dem Anspruche, Offenbarung zu seyn, in dem Verhältnisse des Religionsstifters zur Gemeinschaft u. drgl. eigenthümlich ausprägt.

In so weit also würde sich die Apologetik doch noch von der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie durch ihre Gestaltung unterscheiden. Sie hat eine eigenthümliche Abzweckung, durch welche sie der Theologie angehört. Um uns also über den Begriff der Apologetik noch vollkommener zu verständigen, haben wir noch ihr **Verhältniß zu den theologischen Wissenschaften** in Betracht zu ziehen.

Sehr häufig wird die Apologetik nicht als selbständige Wissenschaft, sondern als integrirender Theil der Dogmatik dargestellt, indem sie die Einleitung zur Dogmatik vorstellen muß. Allein es ist vorerst gar nicht einzusehen, warum die Apologetik, wenn sie die wissenschaftliche Begründung des Christenthums als der absoluten

Religion ist, zur Dogmatik in einem näheren Verhältnisse stehen soll, als zur Ethik; denn die christliche Sittenlehre tritt ebenso gut mit dem Anspruche auf, Sittenlehre der absoluten Religion zu seyn, als die Dogmatik darauf Anspruch macht, das Dogma der absoluten Religion wissenschaftlich zu entwickeln. Dieser Anspruch muß wissenschaftlich begründet werden; somit sind wir an die Apologetik als an die gemeinschaftliche Voraussetzung der Dogmatik und Ethik gewiesen. Sie müßte folglich als Einleitung nicht zur Dogmatik allein, sondern zur Dogmatik und Ethik in ihrer Einheit, d. h. zu der ganzen systematischen Theologie, aufgestellt werden. Allein sie bildet ebenso auch zu der historischen und praktischen Theologie, wie wir nachher sehen werden, die Grundlage und ist demnach eine Einleitung zur gesammten Theologie und kann als solche auf eine selbständige Stellung in dem Kreise der theologischen Wissenschaften Anspruch machen.

Ist die Apologetik als eine selbständige theologische Wissenschaft anzuerkennen, so fragt es sich weiter: welches ist ihre Stelle in dem geordneten Kreise der Theologie, und in welchem Verhältnisse steht sie zu den einzelnen theologischen Wissenschaften? Eine Frage, zu deren Beantwortung schon Einiges bei der vorhergehenden Frage gesagt werden mußte. Wir haben vorläufig angenommen, die Apologetik sey die Grundlage und die Voraussetzung der theologischen Wissenschaften überhaupt, und wenn dieß sich wirklich so verhält, so muß sie in dem Systeme der theologischen Disciplinen die erste Stelle einnehmen, weil „die Grundlegung wie beim materiellen so beim wissenschaftlichen Bauen das Erste ist." Diese Stellung, welche Schleiermacher der Apologetik anweißt, ist um so angemessener, als eben durch die Apologetik, vermöge ihrer Einheit mit der Religionsphilosophie, die Theologie sich an die Philosophie anschließt, oder als „das theologische Studium durch die philosophische Theologie mit der

eigentlichen Wissenschaft zusammenhängt" a). Die christliche Theologie ist allerdings eine positive Wissenschaft, aber eben weil sie das Gegebene wissenschaftlich behandeln und begreifen soll, muß sie auf philosophische Principien zurückgehen und sich durch ihre Grundlage mit der Philosophie zusammenschließen.

Aber welches ist die eigenthümliche Beziehung der Apologetik zu den einzelnen theologischen Wissenschaften?

Die historische Theologie für's Erste hat die Apologetik zu ihrer Voraussetzung, indem zugleich die Apologetik sich in ihr fortsetzt. Einmal fällt die Darstellung des religiös-sittlichen Zustandes der Menschheit zur Zeit des Eintritts der christlichen Religion in die Welt, mit welcher herkömmlicher Weise die Kirchengeschichte eröffnet wird, der Hauptsache nach mit der Apologetik, wie wir sie gefaßt haben, zusammen. Es fällt in die Augen, daß die genannten Prolegomena der Kirchengeschichte denen der Dogmatik so ziemlich analog sind und demnach so gut als diese der Apologetik zufallen. Uebrigens nicht bloß beim Eingange, gleichsam im Vorhofe der kirchengeschichtlichen Theologie ist die Beziehung zu den außerchristlichen Religionsformen nöthig, sondern diese Beziehung ist eine fortdauernde. Wenn von der Ausbreitung des Christenthums, auch in späteren Zeiträumen, die Rede ist, namentlich wenn die christliche Religion wieder auf einem neuen Völkergebiete Platz greift, so sind die Religionen nach dem erörterten Gesichtspunkte der Apologetik ins Auge zu fassen, wenn die Verhältnisse gegenseitigen Abstoßens und Anziehens, so wie die eigenthümlichen Gestaltungen des Christenthums begriffen werden sollen. Denn die Gestaltung des Cultus, die Form des christlichen Lebens, die Organisirung der Kirche, die Färbung der Häresen, die Behandlung des Dogma's, — Alles zeigt die Beziehung zu den außerchristlichen Religionen. Noch mehr: die Kirchenge-

a) Schleiermacher, kurze Darst. §. 28; vergl. §. 66, Anm. Drey, Apol. I. S. 16. 23. — Vergl. Stein, Apol. §. 2.

schichte beruht auf dem Begriffe der Kirche als des durch die absolute Religion gesetzten Gesammtlebens, und insofern ist die geschichtliche Anschauung des Christenthums durch die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religion als der absoluten bedingt. Dieses Alles führt darauf, daß die kirchenhistorische Theologie, von welcher die Geschichte des Dogma's ursprünglich nur einen Theil ausmacht, zu ihrer Grundlage die Apologetik hat.

In welchem Verhältnisse die Apologetik zur Dogmatik und Ethik steht, ergibt sich schon aus dem Früheren. Diese Wissenschaften sind nur die Entfaltung und Besonderung des Gehaltes, der in der absoluten Religion liegt. Die einfache Grundwahrheit, der Standpunkt selbst, wird durch die Apologetik begründet; dann kommt es zur Entwicklung und Ausbreitung dieser Wahrheit nach ihren einzelnen Seiten, wobei der absolute Charakter der Religion durch die immanente Wahrheit und Nothwendigkeit ihrer Glaubens- und Sittenlehre bestätigt werden muß.

Der Zusammenhang endlich der praktischen Theologie mit der Apologetik liegt darin, daß letztere „den Gegenstand fixirt," für dessen Behandlung erstere die Kunstregeln aufstellt. Namentlich ist einleuchtend, daß die Theorie der Mission oder des Strebens, Mitglieder anderer frommer Gemeinschaften in die christliche Gemeinschaft hereinzuziehen, ihre Principien aus der Apologetik zu entnehmen hat, und daß nur aus der richtig behandelten Apologetik die wahren Regeln für die Missionsthätigkeit sich ergeben können. Wie die Apologetik die Religionen als Versuche auffaßt, den Begriff der Religion zu verwirklichen, welche aber, ihrer Einseitigkeit wegen, d. h. weil sie nur je Eine Seite der Religion überwiegend verwirklichen und in sich darstellen, weiter getrieben werden, bis sie im Christenthume ihren Ruhepunkt und ihre Befriedigung finden, so hat die Missionsthätigkeit in den Religionen Wahrheit anzuerkennen und, an diese Wahrheit anknüpfend, zu der christlichen Religion als der voll-

kommen wahren weiterzuführen. Denn „erst wenn man auch die Wahrheit und Kraft des Feindes vollkommen anerkennt und richtig schätzt, ist der Anfang einer glücklichen Einwirkung auf ihn möglich" a). Die Mission muß, praktisch und in der Anwendung auf das Besondere und Einzelne, dasselbe seyn, was die Apologetik wissenschaftlich und im großen Ganzen ist.

Daß die Methodik der christlichen Apologie, sofern sie der praktischen Theologie zufällt, von der Apologetik abhängig ist, versteht sich von selbst. Zu viel ist freilich gesagt, wenn man behauptet, die Apologetik, wiewohl sie als Theorie von apologetischen Leistungen zu unterscheiden sey, vollende doch erst in diesen ihre Bestimmung und werde nur um dieser willen aufgestellt b). Letzteres beruht auf der Ansicht, daß überhaupt die ganze Theologie ihren Zweck bloß in der Leitung der Kirche, also in der Praxis habe, und Ersteres modificirt Schleiermacher selbst, wenn er es tadelt, daß man die Apologetik zu genau und zu ausschließend auf die eigentlich apologetischen Leistungen bezogen habe. Er gibt damit selbst zu, daß die Apologetik ihre Bedeutung habe, auch abgesehen von ihrer Anwendung auf apologetische Leistungen. Das Wahre ist, daß sie ihren Zweck zunächst in sich selbst hat, als wissenschaftlicher Erweis, daß die christliche Religion die absolute Religion sey. Vermöge dieses Gehalts ist die Apologetik zugleich die Grundlegung der Theologie und enthält als solche die allgemeinsten Principien, welche bei jeder Apologie zur Anwendung kommen. Mit diesem Satze sind wir wieder auf den Punkt zurückgekommen, von dem wir bei unserer Untersuchung ausgegangen sind.

---

a) Vergl. Ewald, die poetischen Bücher des A. T., IV. Theil, Schluß, S. 258 f.

b) Schleiermacher, kurze Darstellung §. 66, Anm.; vergl. §. 68, Anm.

2.

Meister Eckart.

Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters.

Von
Dr. Carl Schmidt,
Privatdocenten der Theologie zu Straßburg und Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Die hegel'sche Schule macht der protestantischen Theologie den Vorwurf, sich bloß mit Kritik und Geschichte zu beschäftigen und die philosophische Auffassung, das wissenschaftliche Begreifen des religiösen Inhalts gänzlich zu vernachlässigen. Bei den Theologen des Mittelalters hingegen findet diese Schule die Wahrheit, deren letzten Schleier sie gelüftet zu haben vorgibt, zum Theile schon in ihrer speculativsten Tiefe ausgedrückt. Hegel führt, um dieß zu bestätigen, in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Berlin 1832, Bd. I, S. 149) eine Stelle des Meisters Eckart an, und einer seiner Anhänger, Dr. Carl Mager, wiederholt dieselbe in seinem Briefe an eine Dame über die Hegel'sche Philosophie (Berlin, 1837, S. 73).

Es möchte daher nicht ohne Interesse seyn, genauer zu erforschen, wer dieser Meister Eckart gewesen und was er gelehrt. Sein Leben ist nur wenig bekannt; die wenigen ihn betreffenden Thatsachen, welche wir hier und da zerstreut finden, sind bei Weitem nicht hinreichend, um ein anschauliches Bild abzugeben oder um an dem Faden derselben den Entwicklungsgang der eckart'schen Meinungen psychologisch zu verfolgen. Seine Schriften waren

bisher wenig benutzt, theils weil man sie wenig kannte, theils auch weil man an deren Echtheit zweifelte. Seine Lehre endlich wurde bloß im Allgemeinen als Pantheismus und als verwandt mit den Irrthümern der Secte des freien Geistes bezeichnet. Unsere Arbeit zerfällt daher natürlich in drei Theile, in deren erstem wir das zusammenstellen werden, was über Eckart's Leben aufzubringen ist; im zweiten wird von seinen Schriften die Rede seyn müssen, und im dritten werden wir suchen, die Hauptsätze seiner Lehre in einem gewissen Zusammenhange darzustellen. Ein viertes Kapitel endlich wird die Beurtheilung dieser Lehre enthalten, nebst der Andeutung des Verhältnisses, in welchem sie sowohl zu den Speculationen des freien Geistes, als zu denjenigen der hegel'schen Philosophie steht.

---

1. Eckart's Lebensumstände.

Heinrich Eckart gehört einer verworrenen, stürmischen Epoche an. So wie auf die meisten Denker seiner Zeit, scheinen auch auf ihn die politischen Zerwürfnisse und die kirchlichen Bewegungen nicht ohne Einfluß geblieben zu seyn. Das unbekannte Jahr seiner Geburt fällt ohne Zweifel in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Auch über den Ort seiner Herkunft wissen wir nichts Gewisses zu berichten. Peter Noviomagus, in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Tauler's Werken (Cölln, 1543. Fol.), nennt ihn Dr. Eckart von Straßburg. Die Dominicaner Quétif und Echard hingegen, welche allein etwas Ausführliches und, wie es scheint, Zuverlässiges über ihn zusammengebracht haben, lassen ihn in Sachsen geboren werden[1]). Zuerst tritt er dann in Paris auf, dem großen Markte damaliger Gelehrsamkeit, wohin er, dem Zuge seiner Zeit folgend, sich begeben hatte, um seine scholastischen Studien zu vollenden. Sein Eifer und sein Wissen, welches er sowohl aus den Philosophen des Alterthums, als

1) Scriptores ordinis Praedicatorum. Par. 1719. Fol. T. I. p. 507.

aus den Kirchenvätern und Scholastikern geschöpft hatte, brachten ihn bald so weit, daß er selbst als Lehrer auftreten konnte in dem Collegium von St. Jacques.

Sein Ruf verbreitete sich schnell und weit. Trithemius sagt, er sey in philosophia Aristotelica suo tempore doctissimus gewesen [2]); indeß ist es nicht als Aristoteliker, daß er sich ausgezeichnet hat, sondern, wenn er auch vielleicht in dieser ersten Zeit den Grundsätzen dieses Systems huldigte, so nahm doch bald seine selbständige Speculation eine andere Richtung, von den Grundsätzen des Stagiriten weit abführend. Es wäre nicht unmöglich, daß des jungen Lehrers kühner, hochstrebender Geist schon zu Paris durch die Theorie der Begharden oder Brüder des freien Geistes wäre angezogen und angeregt worden; mit Gewißheit aber läßt sich dieß nicht behaupten; denn lange Zeit noch genießt Eckart des rühmlichsten Ansehns in der Kirche.

Beim Ausbruche der Streitigkeiten zwischen dem stolzen Bonifacius VIII. und dem nicht minder unbeugsamen Philipp dem Schönen zog er, dem Papste gehorchend, nach Rom, wo er die Würde eines Doctors der Theologie erhielt. Vorher schon war er in den Dominicanerorden getreten; wir wissen aber weder wann, noch wo. Doch stand er so hoch in der Meinung seiner Ordensgenossen, daß sie ihn, als die Provinz Deutschland wegen allzu großer Ausdehnung getheilt werden mußte, zum Provinzial von Sachsen erwählten; der im Jahre 1304 zu Toulouse versammelte Convent seines Ordens bestätigte ihn in dieser Würde. Er versah dieß Amt mit solchem Ernste und wachte so streng über die Aufrechthaltung der Disciplin, daß er drei Jahre später, 1307, von einem zu Straßburg versammelten Convente zum Generalvicar von Böhmen ernannt wurde, mit der Vollmacht, alle Verbesserungen und Reformen im Zustande des Ordens in dieser Gegend

2) De scriptoribus ecclesiasticis; in Fabricii Biblioth. ecclesiast. Hamb. 1718. Fol. p. 130.

vorzunehmen, welche ihm nöthig scheinen würden. Auch auf diesem neuen Schauplatze seiner Wirksamkeit machte er sich berühmt als Prediger und als Lehrer [3]).

Von dieser Zeit an, wo die Kirche noch mit Ehrfurcht auf ihn hinblickt, verschwindet er aus der Geschichte; erst nach einer ziemlichen Reihe von Jahren erscheint er wieder, und zwar als Prediger pantheistischer und mystischer Lehren und als mit der Kirche zerfallen. Aus Böhmen war er zurückgekehrt an den Rhein, wo seit langen Zeiten schon das religiöse Leben und Denken sich auf eine eigene, oft phantastische Weise gestaltet hatte. Es ist bekannt, wie frühe die häretischen Secten häufige Anhänger in den Rheinstädten fanden. Nicht bloß manichäische Keime waren hier fortgepflanzt worden, sondern namentlich pantheistische, von den Straßburger Ortliebern des Jahres 1212 an bis zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, welche, von diesen Ketzern abstammend, seit den letzten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts, hauptsächlich aber seit dem Beginne des vierzehnten so außerordentlich zahlreich in diesen Gegenden auftraten. Wir dürfen nun wohl annehmen, daß Meister Eckart mit diesen Begharden in Berührung gekommen und daß er sogar nach seiner Rückkehr aus Böhmen eine Zeit lang in Straßburg gelebt. Dieß können wir zwar mit keinem directen Zeugnisse belegen; indeß sind viele der vom Bischofe Johann von Ochsenstein im Jahre 1317 als Lehren der straßburger Beghard en verdammten Sätze so sehr und oft wörtlich mit den eigenen Sätzen Eckart's übereinstimmend, daß wir hieraus wohl auf einen Aufenthalt des tiefsinnigen Dominicaners in Straßburg schließen dürfen. Woher wäre ihm sonst auch der Name Dr. Eckart von Straßburg gekommen?

Dieß Verhältniß Eckart's zu der Secte des freien Geistes kann hier überhaupt nur angedeutet werden; es fehlen uns die geschichtlichen Thatsachen, um es zu beweisen;

3) Trithemius, l. c. „Claruit in Austria, ubi docendo et praedicando famosissimus est habitus."

Eckart hat sich nie förmlich von der Kirche getrennt und aller Wahrscheinlichkeit nach nur insgeheim der Secte angehört. Bei Auseinandersetzung seiner Lehre werden wir indeß nochmals hierauf zurückkommen, um diesen Punkt in helleres Licht zu stellen.

Zuverlässigeres wissen wir nun über einen Aufenthalt Eckart's in Cölln, wo er ohne Zweifel bis ans Ende seiner Tage sich aufgehalten hat. Cölln war dazumal der Hauptsitz der Brüder des freien Geistes und zugleich des deutschen Mysticismus, als dessen Haupt in diesen Gegenden ganz eigentlich Meister Eckart anzusehen ist. In Cölln trug er mehrere Jahre lang theils öffentlich in der Kirche seines Klosters, theils in der Schule seine kühnen, hohen Ansichten vor. Da er nicht aus der Kirchengemeinschaft heraustrat, sammelte sich um ihn ein Kreis inniger, glühender Geister, welche des begeisterten Meisters Worte weiter tragen und dem Volke predigten, um es zu trösten in dem namenlosen Unglücke jener Zeiten. Zu diesen Schülern Eckart's gehörten wohl vor allen Tauler und Suso; der erstere, welcher mächtiger auf das Volk gewirkt hat als Tröster und als Bußprediger, ist, obgleich selbst einmal gebannt, berühmter geworden, als sein mehr speculativer und von der Kirche verworfener Lehrer; und so ist es gekommen, daß Tauler als der erste der deutschen Mystiker, und Eckart sogar als dessen Schüler ist angesehen worden. Suso war noch eifrigerer Anhänger des cöllner Meisters, als der selbständigere Tauler; er nennt ihn den heiligen Meister Eckart, bei dem er, der von inneren Leiden und Widersprüchen gequälte Jüngling, Trost gefunden hatte und welchen er oft in seinen Visionen zu erblicken glaubte[4]).

---

4) Suso's Leben, Kap. 28 (in Diepenbrock's Ausgabe, Regensb. 1829. 8. S. 71): „Da dies schreckliche Leiden wohl auf zehn Jahre währte, . . . da kam er zu dem heiligen Meister Eckart und klagte ihm sein Leiden. Der half ihm davon." — Ebendas. Kap. 8. S. 20: „Unter andern erschien ihm auch der selige Meister Eckart." —



Die Lehren aber, die Meister Eckart in einer eigenen, tief ergreifenden Weise, oft unter der Form kühner Phantasien und geistreicher Bilder, vortrug, waren oft zu unverständlich und streiften zu nahe an wirkliche Gotteslästerung, daß nicht die Kirche hätte sollen darauf aufmerksam werden; zudem war die Uebereinstimmung derselben mit den Ansichten der verhaßten Brüder des freien Geistes zu auffallend, als daß der cöllner Dominicaner sie länger in Sicherheit hätte predigen können. Es war damals die Verfolgung der deutschen Begharden heftiger als je; schon Clemens V., ganz besonders aber sein Nachfolger Johann XXII. waren gegen sie zu Felde gezogen, und nächst dem Bischofe von Straßburg, Johann von Ochsenstein, hatte sich namentlich der Erzbischof von Cölln, Heinrich von Virnenburg, durch den Eifer, die Secte zu verfolgen, ausgezeichnet. Nachdem der letztere in einer Provinzialsynode von 1322 sie verdammt hatte, wurde er auch aufmerksamer auf die Predigt des Meisters Eckart [5]). Er ließ ihn vor sich kommen, beschuldigte ihn der Ketzerei und verurtheilte ihn. Da Eckart sich aber weigerte, dem Urtheile sich zu unterwerfen, und trotz dem bischöflichen Verbote fortfuhr, zu predigen, so brachte Heinrich die Klage nach Avignon vor Johann XXII. Die Untersuchung wurde erneuert; Eckart bekannte die angeklagten Sätze als die seinigen, und wurde abermals verurtheilt, als habe er, in verwegenem Dünkel nach höherem Wissen als dem in der kirchlichen Glaubensregel festgesetzten strebend, sich zu irrigem Wahne gekehrt und des Volkes Geist verwirrt theils durch offenbar ketzerische, theils durch übelklingende und der Ketzerei bloß verdächtige Lehren. Seine Schriften wurden verboten und der Erzbischof von Cölln, welchem der Papst aufgetragen, die Verwerfungsbulle in seiner Provinz so viel als möglich zu verbreiten, gab sich alle Mühe, dieselben zu unterdrücken [6]).

5) Mosheim, de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. 8. p. 270. —
6) Die Bulle wurde zuerst bekannt gemacht durch Raynaldus, con-

In eben dieser Bulle, welche vom 27. März 1329 datirt ist, heißt es indeß, daß am Ende seines Lebens Meister Eckart zum katholischen Glauben zurückgekehrt sey und die Lehren, die er früher so standhaft behauptet, unbedingt widerrufen habe. Dieß scheint schwer zu glauben; denn in seinen Schriften spricht sich in jeder Zeile eine solche Kraft der Ueberzeugung, eine solche Innigkeit und Wahrheit religiöser und philosophischer Begeisterung aus, daß ein Widerspruch in offenem Gegensatze zu seinem Charakter zu stehen scheint. Wenn man aber annimmt, daß Eckart, der eigentlich nie öffentlich mit seiner Kirche gebrochen hatte und vielleicht nichts zu beabsichtigen meinte, als eine metaphysische Begründung des kirchlichen Systems, in seinem höhern Alter vor den gefährlichen Consequenzen erbebte, welche aus seinen Ansichten konnten und mußten gezogen werden, so ist es wohl erklärlich, wie er sich zu einem Widerrufe konnte verleiten lassen, um in Frieden zu sterben.

Das Todesjahr des seltsamen Mannes ist ebenso unbekannt, als das Jahr seiner Geburt; er muß wohl, der obigen Bulle zufolge, schon vor 1329 gestorben seyn. Im Jahre 1330 erließ Johann XXII. eine neue Bulle gegen die deutschen Begharden, in welcher er zugleich die Lehren der Secte auseinandersetzte. Sämmtliche Artikel, welche er verdammt, stimmen wörtlich mit den eckart'schen in der Bulle des Jahres zuvor überein, doch wird der verstorbene Meister selbst nicht genannt [7]). Seine Lehren jedoch verbreiteten sich sowohl öffentlich, als insgeheim so sehr,

---

tin. Annal. Baronii. Col. 1694. Fol. T. XV. p. 389, no. 70. Sie befindet sich auch bei Du Plessis d'Argentré, collectio iudiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Fol. T. I. p. 312.

7) Diese Bulle ist nicht vollständig bekannt. Was davon erhalten ist, befindet sich in der Chronik des Herrmann Coernerus, bei Eccard, corpus historicorum medii aevi. Francof. 1743. Fol. T. II, p. 1036. — Vergl. Mosheim, de Begh. p. 283.

daß im Jahre 1430 die Theologen von Heidelberg sich genöthigt glaubten, dieselben abermals zu verdammen [8]).

Außer diesem Meister Eckart dem Dominicaner kommt, fast gleichzeitig mit ihm, ein Dr. Eckart mit dem Beinamen der Jüngere vor [9]). Von diesem ist durchaus nichts weiter bekannt. Er gehörte wohl zu dem engern Schülerkreise, welcher sich zu Cöln um den mystischen Prediger gesammelt, und aus welchem ohne Zweifel der stille Verein der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde hervorgegangen ist. In seinen Ansichten folgt der jüngere Eckart beinahe buchstäblich seinem ältern Namens- und vielleicht Blutsverwandten, den er so hoch schätzt, daß er ihn häufig in seinen Predigten anführt; in der Art aber, wie er die beiden gemeinsame Lehre vortrug, unterscheidet er sich, wie wir weiter unten sehen werden, merklich von seinem Vorbilde.

---

2. Ueber Eckart's Schriften.

Trithemius nennt Eckarten als den Verfasser folgender Schriften [1]):

4 lib. super Sententias (Petri Lombardi).
1 — in Genesin.
1 — in Exodum.
1 — in Canticum Canticorum.
1 — in librum Sapientiae.
1 — in Evangelium Iohannis.
1 — super orationem dominicam.
1 — positionum suarum.
Sermones de tempore et sanctis.
Sermo in Capitulo Praedicatorum.

---

8) Trithemius, l. c.
9) Peter Noviomagus, Vorrede zu seiner Ausgabe von Tauler's Werken.
1) L. c. p. 180.

Ob aber das eine oder das andere dieser Bücher, außer den Predigten de tempore et sanctis, noch irgendwo vorhanden ist, wissen wir nicht. So viel ist indessen gewiß, daß Eckart verschiedene Schriften verfaßt hatte, um seine eigenthümlichen Meinungen zu verbreiten; denn in der Bulle des Jahres 1329 verdammt der Papst dessen libros quoalibet seu opuscula.

Trithemius fügt bei, daß er seine Irrthümer vorzüglich in seiner Expositio super Evangelium Iohannis vorgetragen habe [2]). Herr Dr. Gieseler aber, welcher zuerst wieder auf Eckarten aufmerksam gemacht hat, ist durch eine merkwürdige Zusammenstellung der in der Bulle Johann's XXII. verdammten eckart'schen Sätze mit den Fragmenten, welche Mosheim aus einer altdeutschen Schrift: von den neun Felsen, mittheilt [3]), zum Resultate gelangt, es könne kein Zweifel seyn, daß dieses deutsche Buch Eckarten angehöre [4]). Die Frage über den Ursprung dieser geheimnißvollen Schrift müssen wir vor der Hand zur Seite stellen, indem uns zunächst ein anderes Resultat zur Besprechung vorliegt. In den bäseler Ausgaben der tauler'schen Predigten von 1521 und 1522 findet sich von dem Blatte 242 an bis ans Ende eine Reihe von Predigten mit der Ueberschrift: „Folgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen, etlicher fast gelerter andechtiger vätter und lereren, auß denen man achtet Doctoren Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und insunders meister Eckart's.“ Diese Sammlung besteht aus 55 Predigten und 4 kleinern Stücken oder Lehren [5]). Sie ist bisher wenig beachtet worden; man hat

2) Fuhrmann, Handwörterbuch der Kirchengeschichte. Halle 1826. 8. Bd. I. S. 683 wiederholt diese Angabe.

3) Mosheim, institutiones historiae ecclesiast. antiquae et recentioris. Helmst. 1764. 4. p. 482, not. p. et p. 483, not. 5.

4) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1832. 8. B. II. 2. Abth. S. 630. Not. hh.

5) Diese Sammlung ist nur noch in die halberstadter Ausgabe der

sie insgemein Taulern zugeschrieben oder zum wenigsten für zweifelhaft gehalten, wozu namentlich des gelehrten Oberlin's Urtheil über dieselben mag Anlaß gegeben haben [6]).

Diese Predigten haben wir nun mit möglichster Sorgfalt durchgegangen und sind zur Ueberzeugung gekommen, daß sie sämmtlich von Eckarten herrühren müssen. Unsere Gründe dafür sind folgende:

1. Sie unterscheiden sich durchaus in Styl und Manier sowohl von den anerkannt tauler'schen, als von denjenigen Suso's und Anderer, welche hier und da mit diesen letzteren vermischt sind. Sie tragen durchgängig in ihrer

---

tauler'schen Predigten von 1523 und in die hamburger von 1621 aufgenommen worden. Die übrigen haben sie sämmtlich übergangen. Zwei dieser Predigten finden sich auch in der cölner Ausgabe Tauler's von 1543, fol. 102 u. 221; von da sind sie übergegangen in die lateinische Paraphrase des Lorenz Surius, Cöln 1548, fol. I. S. 147 u. 335; Surius gibt sie unter dem Namen des D. Eccardus senior. Die frankfurter Ausgabe von 1826, 8. hat sie gleichfalls, Th. II. S. 60 u. Th. III. S. 31, allein als von Tauler herrührend.

Die 4 kleinern Aufsätze sind folgende:

1. Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht sey. Fol. 254, b.
2. Ein fast kurtz und gute leer gesetzt uff ein gleichnusz, durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonliche gepflegen hat zu predigen. fol. 300, b.
3. Drey guter leren, des andechtigen hochgelerten und subtilen Doctor Eckarts. Fol. 316, b.

   Diese drei Lehren sind von Surius übersetzt: D. Eckardi notabiles aliquot institutiones. Lugd. 1557. 8. p. 228 et 229.
4. Ein nützliche ler inhaltend VI stuck so do gehörent zu einem menschen der zu warer volkommenheit und innerlichen frid kommen wil. Fol. 317, a.

6) De Ioh. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4. p. 8. not. f. „Vix autem ibi a reliquis discerni possunt, quae ipsius Eccardi sunt." Vor Oberlin hatte jedoch Freytag in seinem Adparatus literarius, Lips. 1753. 8. T. II. p. 1089, einen Auszug aus einer derselben unter Eckart's Namen gegeben.

Form ein höchst eigenthümliches Gepräge; beinahe in allen kommen dieselben Redeweisen, Ausdrücke, Betheuerungsformeln vor; bei Weitem die meisten fangen mit den Worten an: „ich hab ein wörtlin gesprochen in latin;" in allen werden häufige Aussprüche berühmter Lehrer mit den Worten angeführt: „es spricht ein meister, es sprechen unsre meister." Nicht allein aber sind sie übereinstimmend in der Form, sondern eine noch bedeutendere Uebereinstimmung herrscht in der vorgetragenen Lehre; ja es möchte sogar scheinen, als bildeten die vorhandenen Predigten eine durch einen gewissen innern Zusammenhang verbundene Reihe; denn nicht nur ist die Entwicklung der Theorie gewissermaßen eine fortschreitende, sondern der Prediger beruft sich zuweilen auf das, was er in einem vorhergehenden Vortrage gesagt. Dieß Alles beweist hinlänglich, daß sämmtliche Stücke einem und demselben Verfasser angehören.

2. Daß dieser Verfasser aber in der That unser Meister Eckart ist, geht aus Folgendem deutlich hervor: eine der Predigten, die vierte auf Maria Himmelfahrt (fol. 296, a.), ist überschrieben: „ein kostliche predig inhaltend gar nahe den gantzen grund aller predig des hochgelerten Doctor Eckart's, als man sehen wirt." Diese Predigt bildet aber nur die Folge oder den Schluß der drei vorhergehenden auf dasselbe Fest, welche ihrerseits wieder in Ton, Farbe und Inhalt durchaus mit allen übrigen übereinstimmend sind. Ferner ist zu bemerken, daß in einer andern Predigt, auf des Täufers Enthauptung (fol. 302, a.), Eckart sich selber nennt: „Fragte man mich Bruder Eckart wannen giengendt ir ausserm hauß," u. s. w. Das Entscheidendste ist aber, daß mehrere der in der Bulle von 1329 verdammten und auch bei Mosheim deutsch sich wiederfindenden Sätze, wörtlich in diesen Predigten vorkommen, so daß also durchaus kein Zweifel seyn kann, daß sie dem cölner Dominicaner angehören. Diese auf so merkwürdige Weise gleichlautenden Sätze sind folgende:

Bulle von 1329.	Mosheim's Fragmente.	Eckart's Predigten.
Art. VIII. „Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem interiorem, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus iis renunciaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus.“		Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 304, a. „die nit lieb habent weder gut noch ere, noch gemach, noch lust, noch innikeyt, noch heiligkeit, noch lon, noch himelreich, und diß alles seind außgegangen, diser leuten hat gott ere, und die erent gott eygentlich, und gebent im das sein ist.“
Art. IX. „Ego nuper cogitavi, utrum vellem aliquid recipere a Deo, vel desiderare; ego volo de hoc valde bene deliberare; quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo, vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut Dominus in dando; et sic non debemus esse in aeterna vita.“ (Art. VII. der Bulle von 1330 gegen die Begharden).		ib. fol. 305, a. „Ich gedacht newlich, ob ich von gott wölt icht nemen oder begeren. Ich will mich vast wol beraten, wann da ich von got were nemende, da were ich under gott, als ein knecht under seinem herren an dem gebende. Also söllent wir nit sein in dem ewigen leben.“
Art. X. „Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi. Sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse; unum, non simile“ (soll wohl heißen et simile). (Art. VIII. der Bulle von 1330).		ib. „Zu gleicher weiß als an dem Sacrament verwandelt wirdt das Brot in unsers herren fronleychnam, . . . also wirdt ich gewandelt in jn, daß er wircket mich sein wesen, ein und gleych.“
Art. XI. „Quicquid Deus Pater dedit filio		Pred. auf Dinstag nach Mittfasten, fol.

suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi" etc. (Art. IX. der Bulle von 1330).		251, a. „Alles das denn got yn gegab seinem eingebornen sun, das hat er mir gegeben."
Art. XXII. „Pater generat me suum filium, et eundem filium; quicquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione."	„Der Vatter gebiret nock sinen Sun, und denselben Sun. Want was Gat wircket, das ist ein; durch das so gebirt er auch sinen Sun, an allem Unterscheid."	Pred. auf Allerheiligen Abend, fol. 304, b. „Er gebirt mich seinen sun, und denselben sun... Was Got würcket, das ist ein, darumb gebiret er mich seinen sun, on allen underscheyd."
Art. XXVI. „Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil." (Art. XVI. der Bulle von 1330).	„Ick sprecke nút daß alle Creaturen syn etwas kleines, oder daß sie etwas sind, sondern daß sie sind om."	Pred. auf den 4. Sonnt. nach Ostern, fol. 260, b. „Alle creaturen seind ein lauter nicht. Ich sprich nitt das sy kleyn seyent oder icht seyen, sunder sy seynd ein lauter nicht."
Art. XXVII. „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile. Si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus." (Art. I. der Bulle v. 1330).	„Es ist etwas in der seelen, das nút geschaffen ist und ungescheffelick: und das ist die Vernúnftigkeit."	„Ein fast kurtz und gute leer ꝛc.," fol. 300, b. „Ich han etwan gesprochen von eim liecht ist in der sele, das ist ungeschaffen, und unschöpfflich." – Pred. auf Maria Empfängniß, fol. 313, b.: „... Wer der mensch all also, er wer allzumal ungeschaffen u. unschöpfflich." – Et passim.
Art. XXVIII. „Deus non est bonus, neque melior, neque optimus; ita male dico, quandoque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum." (Art. II. der Bulle von 1330).	„Gat ist noch gut, noch besser, noch allerbest, und ick thue also unrecht, wenn ich Gat gut heiße, rechte ase ob ick oder er etwas wiz weiß und ick es schwarz heiße."	Pred. auf S. Dominici Tag, fol. 287, a. „In gott ist weder gutt, noch bessers, noch allerbestes. Wer spricht das got gut wer, der thet im als unrecht, als der die sonnen schwartz hiesse."

Die Artikel I, II, III, VII, XII, XIII, XVI, XVII, XVIII, XXI, XXV und zum Theile Artikel XIV sind zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach in diesen Predigten enthalten, und wie es auf den folgenden Seiten sich herausstellen wird, durchaus der eckart'schen Lehre entsprechend [7].

---

7) Diese Sätze sind folgende; wir setzen sie hierher, weil wir uns in der Folge mehrmals darauf berufen müssen.

I. Quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.

II. Concedi posse quod mundus ab aeterno fuerit.

III. Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

VII. Petens hoc aut hoc, malum petit, et male; quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum *sibi* negari.

XII. Quicquid dicit sacra Scriptura de Christo, *hoc etiam* totum verificatur de omni bono et divino homine. Bei Mosheim: Was die heilige Schrift gesprichet von Christo, das wird alles vor war geseit von einem jiglichen gottlicken Menschen.

XIII. Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino: propter hoc iste homo operatur quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator verbi aeterni; et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere. Bei Mosheim: Was eigen ist der gottlicken Naturen, das ist alles eigen einem jiglichen gottlicken Menschen. Ueber das so würket und geberet der gottlicke Mensch eben das, das Gat würket und geberet. Denn in Gate würket er und hat geschaffen Himmel und Erden, und ist ein Geberer des ewigen Wortes. Und Gat erckunde nutz nicht ohne disen Menschen gethun.

XVI. Deus proprie non praecepit actum exteriorem.

XVII. Actus exterior non est proprie bonus, nec divinus; nec operatur ipsum Deus proprie, neque parit.

XVIII. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt; sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur.

XIX. Deus animas amat, non opus extra.

XX. Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei.

XXI. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.

Einige derselben, besonders die erstern, scheinen übrigens nicht wörtliche Auszüge zu seyn, sondern bloß Sätze, in welchen der Sinn der Ansichten des angeklagten Theologen in kurzen Worten zusammengefaßt worden war. Da endlich einige derselben auch bei Mosheim vorkommen, so scheint es uns gewiß, daß wir hier nur einen Theil der eckart'schen Predigten besitzen.

Von den Artikeln IV, V, VI, XIV, XV findet sich hingegen gar keine Spur in dieser Predigtsammlung [8]). Daß diese in der That höchst unsittlichen Sätze Eckarten

XXV. Dum dicitur: Simon, diligis me plus his? Sensus est, i. e. plus quam istos; et bene quidem sed non perfecte; in primo enim et secundo, et plus et minus, et gradus est et ordo; in uno autem nec gradus est, nec ordo. Qui igitur diligit Deum plusquam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

XIV. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quicquid Deus vult... Bei Mosheim: Der gottlicke Mensch soll also seinen Willen einförmig machen mit Gutes Willen, dass er alles das soll wellen, was Gůt wil... —

8) IV. In omni opere, etiam malo, malo inquam, tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei.

V. Quod vituperans quempiam, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat, et gravius peccat, amplius Deum laudat.

VI. Deum ipsum quis blasphemando laudat.

XIV. ... Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem; et haec est vera poenitentia. Bei Mosheim: ... Will Gat in etlicker Wise das ick gesundet habe, also sol ick nit wellen, dass ick nit gesundet habe. Und das ist gewarig Ruwe.

XV. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse. Bei Mosheim: Und wenn das der Mensch tusend Todsunde gethan hette, und uber das der Mensch wol besetzet oder geordnet were, er en solte nit wellen, dass er derselben Sunde nit gethan hette: aber er solte e wellen tusend Tode liden, e er yme nie de keine Todsunde wolte tun.

von böswilligen Gegnern untergeschoben worden seyen, ist nicht wahrscheinlich; sie sind nothwendige Corollarien, unvermeidliche praktische Folgerungen aus seiner eignen, so wie aus der Lehre des freien Geistes. Vielleicht hat er selbst sich gescheut, sie öffentlich zu predigen, und sie nur durch Schriften verbreitet, welche dem Volke weniger zugänglich waren; vielleicht wurden sie aber auch durch den Herausgeber ausgelassen, weil dieser sie für zu gefährlich hielt, um sie Leuten mitzutheilen, welche nicht im Stande wären, den speculativen Tiefsinn derselben zu fassen. Dieß geht aus den eignen Worten dieses Herausgebers hervor, welcher in der Ueberschrift dieser Sammlung sagt, „Meister Eckart sey ein fürtreffenlich hochgelerter man gewesen, und in subtilikeiten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht, daß vil gelerter leut zu seinen zeitten jn nit wol verstunden, deßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken und artickeln verworffen ist, und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiefar in diß buch mit fleiß nüt gesetzt ist, dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag."

Da die angeführten, mit der Bulle und mit dem mosheim'schen Fragmente übereinstimmenden Sätze so ganz in den Context der Predigten verwebt sind, daß sie nicht leicht als aus einer andern Schrift herübergetragene Citate angesehen werden können, so scheint uns die Annahme, sie seyen ursprünglich aus dem Buche von den neun Felsen genommen, wenig Wahrscheinlichkeit zu haben. Es ist gewiß, daß die Begharden ein solches allegorisches Buch besaßen, in welchem ihre Geheimlehre vorgetragen und entwickelt war. Die Stelle in dem Circularschreiben des Bischofs Johann von Straßburg, wo er sagt: „item dicunt quod sunt immutabiles in nona rupe" [9]), scheint offenbar darauf

9) Mosheim, de Begh., p. 256.

anzuspielen. Weniger gewiß ist es nun aber, daß Meister Eckart der Verfasser dieses Buches ist, wenn man nicht etwa eine Stelle aus der Predigt auf der heil. Barbara Tag (fol. 274, a.) hierher ziehen will, wo Eckart sagt: „ich schreyb einest in mein buch: der gerecht mensch dienet weder gott noch den creaturen, wann er ist frey," u. s. w.; unter diesem Buche könnte man das von den neun Felsen verstehen, um so mehr, da die angeführten Worte, wenigstens dem Sinne nach, den mosheim'schen Sätzen sehr ähnlich sind. Indeß möchten wir eher unsere Ansicht über den Ursprung dieses Buches so bestimmen, daß vielleicht ein Begharde, ein Schüler Eckart's, aus dessen Predigten oder, wenn die Conjectur nicht allzu gewagt ist, aus dem von Trithemius angeführten liber positionum suarum, worin Eckart die hauptsächlichsten Punkte seiner theologischen Metaphysik zusammengestellt hatte, die mit den Speculationen des freien Geistes identischen Ansichten excerpirt und in seine eigene allegorische Schrift von den neun Felsen oder den neun Graden der Vollkommenheit eingetragen habe. Beiläufig wollen wir hier noch bemerken, daß das von Mosheim, S. 484, Note 5, angeführte Buch von den neun Felsen, als dessen Verfasser in dieser Note ein Laie angegeben wird, nicht dasjenige der Begharden ist, sondern das, welches seither dem Mystiker Suso zugeschrieben worden, aber von dem straßburger Bürger Rulman Merschwin, einem Laien, verfaßt ist; was wir übrigens bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zu beweisen uns vorgenommen haben.

Außer der Sammlung der eckart'schen Predigten und den vier kürzern Stücken, welche sämmtlich der baseler Ausgabe Tauler's angehängt sind, finden sich noch mehrere Fragmente desselben in anderen Ausgaben zerstreut. So ist in die cölner Postille von 1543 eine echte Predigt Eckart's übergegangen (fol. 16, b.[10]). Auch Surius hat

10) Auch bei Surius, Cöln 1548, p. 5, und in der frankfurter Ausgabe, Th. I. S. 58.

Einiges, das sich sonst nicht findet; in die Compilation aus Tauler's und einiger anderer Mystiker Schriften, welche er **Institutiones divinae** betitelt hat, hat er ein Kapitel von **Dr. Eccardus senior** aufgenommen: **de duodecim magnis ac ineffabilibus donis atque gratiis quas divina clementia digne communicantibus largitur**[11]), und Seite 470 gibt er eine Art Unterredung zwischen einer cölner Dame, Meister Eckart und einem Armen: **convivium Magistri Eckardi, de paupertate spiritus, de humilitate, divino amore, resignatione et unione cum Deo.** Diese Fragmente sind aber durch den cölner Carthäuser des sechzehnten Jahrhunderts hinlänglich verstümmelt und mit orthodoxen Restrictionen versehen, um ihnen so viel als möglich ein katholisches Aussehen zu geben und das Freiere in denselben unter dem Mantel der kirchlichen Rechtgläubigkeit durchgehen zu machen.

Ferner finden sich merkwürdige Citate aus Eckart in dem metaphysischen, dem vierzehnten Jahrhunderte angehörigen Tractate: von der wirklichen und möglichen Vernunft, welcher zuerst von Docen in seinen Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Litteratur (München, 1809, 8. Bd. I, S. 138 f.) bekannt gemacht worden ist. Dieser Tractat, dessen unbekannter Verfasser wahrscheinlich aus Norddeutschland war, enthält eine eigene, dunkele theologische Philosophie, den Theorien der Secte des freien Geistes nicht unähnlich. Der Adel der menschlichen Seele wird darin hoch erhoben; in ihrem innersten Wesen, der wirkenden Vernunft, heißt es, sey sie an sich frei, selig und göttlich, und nur insofern sie sich als mögliche Vernunft der Zeit und der geschaffenen Aeußerlichkeit zukehrt, bedürfe sie der erlösenden Gnade. Die Natur ist aber höher, edler als die Gnade, denn ohne die Natur hat die Gnade keinen Zweck, und könnte die Seele ihre

---

11) Lugd. 1557. 8. p. 389. Cap. XXXIX.

Natur in ihrer ganzen Reinheit darstellen, so hätte sie der Gnade nicht mehr vonnöthen; diese ist daher nur etwas Unwesentliches, ein Zufall. Diese Ansichten werden mit häufigen Aussprüchen Meister Eckart's belegt, welche, wenn auch nicht gerade buchstäblich, sich alle in den Predigten oder der Bulle wiederfinden.

Endlich kommen auch in den dem jüngern Eckart zugeschriebenen Predigten Aussprüche des älteren vor, welche entweder, so wie auch die Stellen bei Docen, aus verlorenen Schriften desselben genommen, oder Erinnerungen sind aus dessen Vorträgen in der Schule oder Kirche zu Cöln, welche aber gleichfalls in Form und Sinn sich als rein eckartisch erweisen. Von diesem jüngern Eckart sind nur wenige Bruchstücke übrig. Außer dem durch Surius, S. 432, mitgetheilten Briefe, de perfecta resignatione et oblivione nostriipsorum et omnium quae in schola Dei addiscuntur, besitzen wir nur noch vier Predigten, von welchen wir mit einiger Gewißheit sagen können, daß sie diesem Theologen angehören[12]). Es ist möglich, daß sich in dem ersten Anhange der baseler Ausgabe, von fol. 165 an, noch mehrere Predigten des jüngeren Eckart befinden, allein es möchte schwer seyn, sie genau von denjenigen zu unterscheiden, welche in diesem Anhange von Suso, Ruysbroeck oder von Tauler selbst herrühren. Uebrigens möchte es auch nicht ganz der Mühe sich lohnen, eine solche

12) 1. Am 1. Sonntag im Advent. Cöln 1543, fol. 15, b. — Surius, 1548. p. 3. — Frankf. Th. I, S. 54.
2. Auf Weihnachten. Cöln, fol. 27, b. — Surius, p. 24. — Frankf. I, 98.
3. » » Basel 1521. Fol. 168, b. — Cöln, fol. 27. — Surius, p. 22. — Frankf. I, 95.
4. » » Basel, fol. 169, b. — Cöln, fol. 28. — Surius, p. 25. — Frankf. I, 100.
Die beiden ersteren und die vierte gibt Surius unter dem Namen des Dr. Eccardus iunior; die dritte jedoch als von Tauler. Der frankfurter Herausgeber schreibt sie alle Taulern zu.

Untersuchung vorzunehmen; denn der jüngere Eckart zeigt in den von Surius mit Recht ihm zugeschriebenen Predigten wenig Eigenthümliches. Er erscheint darin, wie wir schon bemerkt, als einer der zahlreichen Mystiker oder Gottesfreunde jener Zeiten und Gegenden, welcher sich seines Lehrers Ansichten durchaus zu eigen gemacht hatte, ohne sie, wie es scheint, selbständig durchgedacht und auf eine originelle Weise reproducirt zu haben. Während bei dem ältern Eckart sowohl Form als Lehre in hohem Grade das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt, erkennt man in Allem, was wir von dem jüngern besitzen, den Schüler, der seinen Lehrer nicht nur häufig citirt, sondern überall dieselben Gedanken wiederbringt, aber in einem weniger scharfen, körnigen, eindringenden Style, in weniger kühnen und großartigen Zügen und mit dem sichtbaren Bemühen, seinen dunkeln Meister zu erklären.

Die Bibliothek des straßburger Johanniterhauses besaß ehedem ein Manuscript: Meister Eckhardis Bredien[13]). Dieses wichtige Document ist aber schon im vorigen Jahrhunderte, nebst vielen andern Handschriften und seltenen Drucken dieser Bibliothek, man weiß nicht recht wie, abhanden gekommen; es ist aber gewiß, daß es noch irgendwo incognito existirt. Auch in der berliner königlichen Bibliothek finden sich einige Handschriften unter Eckart's Namen; größtentheils aber sind sie sehr zweifelhaft und enthalten meist nur von Mönchen in ascetischem Interesse compilirte Bruchstücke. Es müßte eine bedeutende kritische Revision mit diesen Manuscripten vorgenommen werden, um jedem der Verfasser, welche ihren

13) In dem Codex No. 200, von fol. 209 an. — In einer der Handschriften von Tauler's Predigten, welche auf der hiesigen Bibliothek aufbewahrt werden, findet sich No. 91 unter der Ueberschrift: Von der ewigen geburt, sermo mirabilium verborum et sensuum, eine Predigt, welche höchst wahrscheinlich von Eckart ist.



Tribut dazu liefern mußten, das Seinige wieder zu erstatten[14]).

Diese alten Sammlungen von mystischen Predigten, worin Eckart der Aeltere und der Jüngere, Tauler, Suso, Ruysbroeck u. s. w. zusammengestellt wurden, wie z. B. im ersten Anhange der baseler Ausgabe und in einigen berliner Handschriften, wurden ohne Zweifel von Mitgliedern des mystischen Vereins der Jünger der ewigen Weisheit oder der Gottesfreunde gemacht; da Tauler bei Weitem der berühmteste dieser Prediger war, so geschah es, daß Manches unter seinem Namen ausgegeben wurde, was ihm nicht eigen angehörte.

Die Predigten, welche wirklich von Meister Eckart sind, gewähren ein hohes Interesse für die Geschichte der geistigen Bildung des vierzehnten Jahrhunderts; und dieß nicht bloß wegen der für diese Epoche so außerordentlich merkwürdigen Tiefe der Speculation, sondern ebenso sehr in Rücksicht der höchst eigenthümlichen Form und der Gewandtheit in der Handhabung der Sprache. Es gilt zwar von denselben, was Herder von den tauler'schen sagt: hat man eine derselben gelesen, so kennt man sie alle; es weht aber in allen eine eigene, lebendige, geist- und phantasiereiche Originalität, ein von hoher Liebe zum Göttlichen durchglühter Sinn, der sich bald in tiefsinnigen, oft subtilen Bestimmungen ausspricht, bald sich in treffende Bilder und kühne Allegorien hüllt. Der Styl zeichnet sich aus durch eine gewisse gedrängte, aphoristische Kürze.

14) In 12. No. 51. Betrachtungen von Tauler, Suso und Eckart dem Aeltern. Aus dem 14. Jahrhunderte.
In 4. No. 125. Betrachtungen von Tauler, Suso, Eckart und Bernhard von Rappoltsweiler. 14. Jahrh.
In 4. No. 171 b. Predigten von Tauler und Eckart. 15. Jahrh.
In Fol. No. 19. Unter dem Titel: Eckart's Predigten, enthält dieser Codex nichts weiter als die 24 Alten von Otto von Passau.
Auch in München mag sich noch manches hierher Gehörige finden.

Die speculativsten Gedanken sind jedoch oft ganz populär ausgedrückt und durch Beispiele anschaulich gemacht, welche aber nicht immer dem Zwecke gemäß sind, sondern das Uebersinnliche versinnlichen und es so seines wahrhaften Charakters berauben. Selten indessen verfällt Eckart in den Fehler, in welchem die meisten andern Mystiker sich verloren haben, in die Anwendung unwürdiger, trivialer Bilder, um die Art der Vereinigung der Seele mit Gott zu bezeichnen.

Diese Predigten, meistens über die gewöhnlichen Perikopen de tempore et sanctis, sind nicht sowohl Sermonen mit regelmäßiger Eintheilung und nach einem methodischen Plane angelegt, als vielmehr eigentliche Homilien im alten Sinne des Wortes; doch sind es weniger exegetisch-praktische, als allegorische, mystische, speculative Auslegungen des Textes. Es herrscht darin die ausschweifendste Willkür in der Interpretation der Schriftworte; Alles, jedes Factum, selbst das unbedeutendste Wort muß einen tiefer liegenden Sinn haben; es ist nur Gleichniß, Hülle eines verborgenen Geistes, welcher nur dem geistigen Auge sich offenbart; ebenso ist auch die äußere Natur gewissermaßen nur der Typus des Uebersinnlichen und Unendlichen. Bei Wenigen sind die Allegorien speculativer und subtiler, und deßhalb zuweilen gezwungener, als bei Eckart. Meister in der Dialektik, verfolgt er den Sinn nach den verschiedensten Richtungen hin, ausgenommen nach der einfachsten des Wortsinnes; und während Andere sich mit einer Auslegung begnügen, weiß er deren mehrere zu finden, was oft als äußerst frappant und geistreich erscheint, aber der Klarheit und Faßlichkeit seiner Vorträge beträchtlich schaden mußte [15].

---

15) Die Auferweckung des Jünglings von Nain gibt ihm Stoff zu verschiedenen Allegorien. In der zweiten Predigt auf den 16. Sonntag nach Trinitatis, fol. 268, b, ist z. B. die Wittwe zuerst die Seele und der todte Sohn die Vernunft, welche der Herr

Um daher Eckart's Predigten mit einem Worte zu bezeichnen, möchten wir sie allegorisch-speculative Vorträge nennen. Er beschäftigt sich darin nirgends mit den gewöhnlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens, welche z. B. dem Kanzler Gerson zu so vielen Gewissensfällen Veranlassung gaben; ebenso wenig verliert er sich in scholastischen Spitzfindigkeiten und subtilen, aber unfruchtbaren Problemen, wie sie bei so manchen andern Predigern jener Zeiten vorkommen; auch das kirchliche Dogma wird nicht von ihm behandelt; ja er ist nicht einmal Bußprediger, gegen die Verdorbenheit der Zeitgenossen eifernd oder sie in ihrem Unglücke tröstend, wie Tauler und später Geiler; niemals bricht er in Klagen aus über die Verweltlichung der Kirche und das Verderben einer entarteten Hierarchie; es möchte scheinen, als sey er beständig verloren gewesen in den Tiefen seiner Speculation, als habe er in seinem kühnen Fluge zu dem Lichte des ewigen, all-einigen Wesens die Schatten der Erde nicht mehr gesehen und weder von dem Verderben, noch von dem Elende, das ihn umgab, etwas gewußt. Alle seine Predigten, obgleich auch ein gewisses praktisches Moment in denselben nicht vernachlässigt ist, sind solche metaphysische transscendentale Speculationen, welche beim ersten Anblick eher für einen an ein tieferes Denken und an ein beschauliches Leben schon gewohnten engeren Verein bestimmt scheinen, als für die große Ge-

wieder neu beleben soll; hernach bedeutet Wittwe eine Verlassene, und abstract die Verlassenheit, und ohne Weiteres springt Eckart auf den Schluß: also müssen auch wir Alles verlassen. In dem Evangelium von der Samariterin am Brunnen ist die Frau die Seele; die fünf Männer, die sie gehabt, sind die fünf Sinne; mit diesen hatte sie gesündigt, darum waren sie todt. Christus sagt: bringe mir deinen Mann; dieser ist der freie Wille. Das Weib erwidert: ich habe keinen Mann mehr; worauf Christus: du hast recht, denn der, welchen du hast, ist nicht dein; d. h. ihr freier Wille war nicht ihr eigen, sondern gebunden an die Sünde, u. s. w. Predigt auf Martini, fol. 310 a. b.

meinde des Volks. Selbst der Form nach möchte man sie eher für Vorträge in einer Schule halten, als für öffentliche Kanzelreden. Indessen ist nicht zu zweifeln, daß es in der That Predigten sind, wahrscheinlich in einer cölner Klosterkirche gehalten, da es einerseits in der Bulle Johann's XXII. heißt, Eckart habe vorzugsweise vor dem Volke seine Irrthümer gepredigt, und da er andrerseits es selbst in einigen Stellen aussagt [16]). Und dieß ist ja nicht unrühmlich für Eckart; denn, obgleich er zu seiner Zeit oft wenig verstanden wurde, was er selber klagend bezeugt [17]), so ist er doch der erste gewesen, welcher dem Volke den Sinn für höheres Denken öffnete. Selbst um die Sprache hat er sich verdient gemacht; bei ihm, so wie bei Tauler, bemerkt man das erste Streben der deutschen Philosophie, sich selbst eigenthümlich zu gestalten und zugleich sich eine eigene Sprache zu bilden und Ausdrücke zu finden zur Bezeichnung metaphysischer Begriffe. Bis dahin war Alles lateinisch abgehandelt worden; die Volkssprachen waren ausgeschlossen gewesen aus dem Gebiete des höhern Wissens; Philosophie und Theologie waren eingeengt gewesen in die allenthalben gleichen Formen der Scholastik, jetzt aber begannen sie, sich freier zu bewegen und mehr das Gepräge der verschiedenen Nationalitäten an sich zu nehmen, was besonders in Deutschland deutlich hervortritt. Eckart und

---

16) In der Bulle heißt es: „Dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, quae docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis praedicationibus, quae etiam redegit in scriptis." — Vergl. Predigt auf S. Augustini Tag, fol. 299, b: „Do ich gester in disz kloster kam...," und Predigt auf Martini, fol. 310, a: „Ee das ir noch ausz diser kirchen kommen..."

17) Zweite Predigt auf des Täufers Fest, fol. 277, a: „Woher kompt es, das der leuten sovil ist, die mich nitt versteen können, und sprechent, sy wissent nit was ich sag?" — Vergl. auch die Ueberschrift der Sammlung in der baseler Ausgabe.

Tauler haben zuerst die Volkssprache auf Theologie und Metaphysik angewandt; sie haben dieselbe mit überraschender Geschicklichkeit gehandhabt und selbst neue Worte gebildet, wenn die vorhandenen nicht hinreichten, um ihre tiefen, ja dunkeln Ideen zu bezeichnen *).

---

3. Eckart's Lehre.

Wenn wir auch größtentheils der eckart'schen Lehre unsere Zustimmung versagen müssen, so erscheint sie uns doch nichts desto weniger als eine hohe, achtungswürdige Manifestation der Freiheit und der Kraft des menschlichen Denkens. Sie ist das Erzeugniß eines unersättlichen, wir möchten sagen ungeheuern Strebens, die Tiefen der Gottheit zu ergründen und aus der Zerrissenheit des endlichen Seyns heraus zum Bewußtseyn der ewigen, einigen Einheit zu gelangen. Sie ist nicht entsprungen aus bloßer Lust an dialektischen Feinheiten und Paradoxen, sondern in lebendigster Fülle entströmt sie einem von heiliger Liebesgluth erfüllten Geiste [1]), der alle Grenzen aufhebt und, nicht zufrieden damit, göttlichen Ursprungs zu seyn, mit titanischem Uebermuthe gleichsam den Himmel erstürmen

---

*) Unsere Abhandlung war schon vollendet, als wir erst aufmerksam wurden auf die Sprüche deutscher Mystiker in Wackernagel's altdeutschem Lesebuche, zweite Ausgabe, Seite 889 f. Wir bedauern sehr, daß wir die eckart'schen Fragmente, welche der Hr. Verfasser aus baseler und züricher Handschriften mittheilt, nicht benutzen konnten. Die Uebereinstimmung derselben mit den gedruckten Predigten ist ein neuer Beweis der Echtheit dieser letztern. Auch ist Herman von Fritzlar's Buch von der Heiligen Leben mit den eckart'schen Lehren zu vergleichen. Auszüge daraus bei Wackernagel, S. 853 u. f.

1) „Ich sprech gern von der gotheit, wann all unser seligkeit dannen herausz fleuszt." Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, b.

will, um als Gott selbst sich zu setzen. Nicht in der Scholastik, die ganz ins Formelle sich verloren und alles wahrhafte theologische so wie philosophische Interesse aufgegeben hatte, konnte Eckart Befriedigung finden für sein Streben. Er hatte sie zwar tief aufgefaßt, und es zeigen sich auch in seinen Schriften noch hier und da Spuren ihres Einflusses in subtilen und oft bloß formalen Distinctionen und Syllogismen. Es waren die Mystiker und Pantheisten, welche ihn am meisten anziehen mußten; auch schloß er sich ganz an dieselben an. Den Neoplatonismus und das Christenthum nicht für unvereinbar haltend, befolgte er in seinem Philosophiren die von dem Areopagiten eingeschlagene Richtung und verband damit die in Augustin's Schriften vorhandenen mystischen Elemente; die Theorie des großen Kirchenvaters von der Verdorbenheit der menschlichen Natur kommt jedoch in ihrem kirchlichen Sinne nicht bei ihm vor. Plato selbst ist ihm nicht unbekannt; er citirt ihn mehrmals und nennt ihn den großen Pfaffen[2]). Skotus Erigena wird zwar nicht genannt in seinen Predigten, doch ist auch er als ein Ausgangspunkt seiner Theorien anzusehen. Von den übrigen Mystikern des Mittelalters nennt er nur den heil. Bernhard; die beiden Canonici von St. Victor waren ihm ohne Zweifel zu scholastisch; auch hat er wenig gemein mit ihnen. Viel übereinstimmender ist er mit Amalrich von Bena, so weit wir die pantheistischen Ansichten dieses Lehrers kennen; durch diesen hängt er dann mit der Secte des freien Geistes zusammen. Eckart ist indessen nicht stehen geblieben bei den Bestimmungen dieser genannten Philosophen; er hat sie alle selbst thätig begriffen und weiter entwickelt, und steht da

2) Pred. auf S. Barnabas, fol. 274, b. — Außerdem citirt er noch zuweilen Origenes, Augustin, Gregor den Großen, Thomas von Aquino, Albert den Großen.

in hoher Originalität, der wahre Repräsentant des mittelalterlichen Pantheismus. In der Auseinandersetzung seiner Lehre, von welcher wir freilich nur die Grundzüge hier angeben können, werden wir auf deren Verwandtschaft mit frühern Ansichten hindeuten und zugleich die Stellen beifügen, in welchen sich die Uebereinstimmung der Begharden mit Meister Eckart am deutlichsten ausspricht. Durch diese fortgehende Vergleichung wird es uns dann leicht werden, das Verhältniß, in welchem Eckart zu der Secte stand, zu bestimmen.

In Absicht auf die Kirchenlehre sucht sich zwar Eckart von jeder häretischen Abweichung rein zu erhalten; er geht beständig darauf aus, seine Speculation an dieselbe anzuschließen und ihr somit eine Art kirchlichen Ansehens zu verschaffen. Doch konnte er nicht vermeiden, über die Trinität, den Sohn, die Schöpfung u. s. w. Meinungen aufzustellen, welche in gar keinem Einklange mit dem festgesetzten Lehrbegriffe stehen. Durch Annahme der kirchlichen Dogmen ist er orthodox, aber durch die Erklärungen, die er von denselben gibt, fällt er in Ketzerei. Um seine Ansichten in biblischer Gestalt vorzutragen, thut er den Worten der heil. Schrift ohne die mindeste Scheu vor dem einfachen Wortsinne die größte Gewalt an und nimmt, wie schon bemerkt, seine Zuflucht zu Allegorien. Und nicht bloß die biblische Geschichte, sondern die ganze kirchliche Dogmatik ist ihm nichts Anderes als Allegorie, bildliche Bezeichnung speculativer Ideen. Darum kommt weder von scholastischer, noch von moralischer Behandlung eine Spur in seinen Predigten vor; Alles ist dem mystischen oder vielmehr pantheistischen Momente untergeordnet und hat nur insofern Werth für ihn, als es diesem dienstbar ist. Auch hierin ist eine auffallende Analogie zwischen der Denkweise dieses Mannes und den Bestrebungen der neueren Religionsphilosophie nicht zu verkennen.

Seine ganze Lehre und Predigt dreht sich um zwei Punkte: das ewige Zeugen des göttlichen Sohnes, der identisch ist mit dem Vater, die ewige Entäußerung und Rückkehr Gottes in sich selber, und das Entsagen, das Abkehren von allem Endlichen, Creatürlichen: Gott allein ist, außer ihm ist nichts, alles Endliche ist nur Schein, und ist nur, insofern es in Gott und Gott selber ist; um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, muß dem Endlichen, als solchem, entsagt werden, der Geist muß für sich selbst die Schranke der Endlichkeit aufheben, indem er sich von allem Geschaffenen abwendet und der eignen Ichheit entsagt. So ist das theoretische Element genau mit dem praktischen verbunden, was sich übrigens im Folgenden deutlicher herausstellen wird. Hieran knüpft sich Eckart's ganze Speculation; selbst die mystischen Ausdrücke sind bei ihm nur mehr oder weniger Hüllen metaphysischer Gedanken.

Da wir von Eckart's Schriften nichts übrig haben, als Predigten, so ist keine eigentliche, durchgreifende und zusammenhängende Darstellung seiner Lehre zu erwarten. Sie zeugen zwar von der großen dialektischen Kraft und Beweglichkeit und von dem Tiefsinne seines Geistes, so wie von der logischen Strenge seiner Folgerungen; manche Verbindungssätze der einzelnen Propositionen mögen indessen fehlen, so daß wir, wie gesagt, seine Lehre nur in ihren hauptsächlichsten charakteristischen Zügen und Resultaten anzugeben im Stande sind, da wir uns selbst nicht für berufen halten, sie zu ergänzen.

Die Grundlage bildet der Begriff Wesen; dieser Begriff ist der höchste; er bezeichnet das einzig wahre Seyn, das Allgemeine, Nothwendige in seiner letzten Abstraction; die Erscheinung, die Verschiedenheit ist bloß Zufall und berührt das Wesen nicht [3]). Dieses Wesen gehört Gott allereigenst zu; es ist Gottes Eigenschaft; denn im

3) „Wesen ist ein erster nam, alles das gebrechlich ist, das ist abfal von wesen...“ Pred. auf Johannes und Paulus, fol. 279, a.

Wesen allein ist Einheit; kein Verhältniß, kein Widerspruch, kein Gegensatz („Widersatzung") ist mehr in demselben. In diesem Sinne ist Gott nicht das höchste Wesen; dieß würde ein Verhältniß ausdrücken und niederere Wesen voraussetzen; Gott ist das einzige Wesen, ja er ist über der Wesenheit, insofern sie eine Eigenschaft, eine beschränkende Vorstellung ist, insofern man dem Wesen ein Nicht-Wesen entgegensetzen könnte[4]).

Dieses alleinige Wesen ist über jedes Verhältniß, jede Relation oder, wie Eckart sagt, über jede Weise erhaben; es ist weder dieß, noch das, sondern das Absolute, in welchem weder Grad, noch Unterschied ist, an welches keine Differenz mehr reicht[5]). Darum ist Gott auch über alle Namen; denn Namen sind Beschränkungen; er ist der *ἀνώνυμος* des Dionysius Areopagita; in einen verwehenden Hauch kann der unendliche Gedanke nicht gebannt werden; Niemand vermag ihn auszusprechen, und die Namen, die die Menschen ihm gegeben, bezeichnen nur die Verhältnisse, in welche er sich zu ihnen gesetzt[6]). Er ist

4) „Gott ist ein nicht, und got ist ein icht. Was icht ist, das ist auch nicht, was gott ist, das ist er allzumal." Pred. auf Pauli Bekehrung, fol. 248, b. — Vergl. Pred. auf S. Dominicus, fol. 286, b.

5) Bulle von 1329, Artikel XXIII, XXIV und namentlich Artikel XXVIII, gleichlautend mit der Seite 675 angeführten Stelle aus der Pred. auf S. Dominicus.

6) „Alle creaturen wöllen gott sprechen in allen iren wercken. Sy sprechent alle, so sy nähest mögen. Sy mögent doch nit gesprechen, sy wöllen oder wöllen nit, es sey jn lieb oder leyd, sy wöllent alle gott sprechen, unnd er bleibet doch ungesprochen... Ettlich namen die seind in gott eygen unnd abgelöfzt aufz allen anderen dingen, als gott. Der nam gott ist aller eygentlichest nam gottes, als mensch menschen nam ist... Ettlich nammen hand eyn zuhafften an got, als vatterschafft, wo man vatter nennet, da versteet man sun, vatter mag nit seyn, er habe denn eyn sun, noch sun, er habe dann ein vatter. Also sicht eins das ander an. Etlich namen hand

das, was allen Dingen gemein ist, das ewig Allgemeine; denn das Allgemeine ist das Höchste, das Edelste, der tiefste Gedanke[7]). Er ist das Wesen, das aller Creaturen Wesen in sich hat; dieß ist schon die Lehre des Johannes Skotus und des Amalrich von Bena, und auch das Buch der deutschen Theologie spricht in der Folge dasselbe aus[8]). Gott allein kann sagen: ich bin; er allein ist nach Pseudo-Dionys τὸ ὄν[9]).

Amalrich lehrt indessen, bloß Gott sey das Wesen aller Dinge, das allgemeine abstracte Seyn. Damit macht er ihn aber zu einer todten Kategorie; Eckart hingegen will einen lebendigen Gott, der, nicht bloß ein Gegenstand des philosophischen Denkens, wirklich, thätig existire, als concrete Realität. Darum sagt er, Gott sey Geist, und zugleich der einzige, allumfassende Geist. Dieses Geistes wahrhafte Vollkommenheit besteht darin, daß er die höchste Vernunft ist[10]). Sein eigentlichstes Wesen

eyn auffträgen zu gott, und einkeren in die zeytt. Man nennet gott in der geschrifft mit vill namen. Ich sprich, wer icht bekennet in gott, unnd in keynen (d. i. einen) namen ankleibet, das ist gott nicht. Got ist über namen unnd über natur." Pred. auf des Täufers Geburt Abend, fol. 275, a.

7) Pred. auf S. Dominicus, fol. 286, b. — Auf S. Franciscus, fol. 303, b.

8) „Er hat aller creaturen wesen in im, er ist ein wesen das alle wesen in im hat." Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b. — „Aller creaturen wesen ... ist in got ewigklich gewesen ein göttlich leben." Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b. — Vergl. Scotus Erigena, de divisione naturae, Lib. I, cap. 13: „Est enim omnium essentia." — Nach Gerson, de concordia metaphys. cum logica (bei Dupin, T. IV, P. II, p. 826) lehrte Amalrich, „Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium." — Auch die deutsche Theologie, cap. 34, sagt: „Gott ist aller Wesenden Wesen."

9) „Das wort sum, ich bin, mag nyemant eigentlich gesprechen wann gott allein." Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

10) „Der herr ist ein lebende, wesende, yftige vernünfftigkeit, die sich selber verstet und ist, und lebt in im selber, und ist

ist sein Denken, sein Wissen („Bekennen"); Denken und Seyn ist identisch in Gott[11]); und dieß Denken, Erkennen ist wesentlich Selbstdenken, Selbsterkennen, denn außer ihm ist nichts.

Indem Gott sich so selbsterkennt, macht er sich zu seinem eigenen Object oder wird erst Gott. Hierin liegt der tiefe Unterschied zwischen Gott und Gottheit[12]); Gottheit ist Gott in seiner ewigen, noch ganz allgemeinen, unaufgeschlossenen Idee, „die verborgene Finsterniß," wo Gott sich noch selber unbekannt ist, „der einfache, stillstehende, unbewegliche Grund des göttlichen Wesens"[13]) oder, wie Hegel es ausdrückt, das Reich des Vaters. Gott

dasselb." Auf Martini, fol. 311, a. — Vergl. Pred. auf Pfingsten, fol. 264, b. — Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

11) „Die meister sprechent, wesen und bekantnufz sy alles eyn, wann was nitt ist, das bekennet man auch nitt. Was aller meist wesen hat, das bekennet man auch aller meist." Auf Petri Kettenfeier, fol. 286, a. — Vergl. Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a. — Schon Skotus Erigena scheint dieß zu behaupten, Lib. IV, cap. 6: Intelligo non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt... Possumus ergo hominem definire sic: homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta; verissima et probatissima definitio hominis est ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt."

12) „Alles das in der gottheyt ist, das ist ein, und davon ist nicht zu sprechen. Got der würcket, die gotheyt nit, sy hat auch nicht zu würckende, in ir ist auch kein werck. Gott und gotheyt hat underscheyd, an würcken und an nit würcken." Auf des Täufers Enthauptung, fol. 302, a.

13) „Was ist das letst end? Es ist die verborgen finsternufz der ewigen gotheit, und ist unbekant, und wirt nymmerme bekant, Got bleibt im selber da unbekant, und das liecht des ewigen vatters, das hat da ewiglich yngeschinen, und die finsternufz begreiffet des liechtes nit." Auf Mariä Verkündigung, fol. 256, b. — Vergl. Ein fast kurtz und gute leer etc., fol. 301, a.

hingegen ist der hervortretende, sich offenbarende. Dieser Unterschied ist indessen an sich keiner, er hebt sich ewig wieder auf. Denn das Selbsterkennen oder das Sprechen Gottes, in welchem er alle Dinge spricht, ist nichts als das Erzeugen des Sohnes, und dieser Sohn ist Gott selber, ohne Unterschied[14].

Dieser Act des ewigen Hervortretens liegt in Gottes Wesen begründet; ohne das Hervortreten, das Sichoffenbaren, das Andersseyn wäre er nicht, was er ist; er wäre immer nur die sich selbst unbekannte Finsterniß, und so kann man sagen, daß Gott erst Gott wird durch und in der Schöpfung, daß er nach Skotus Erigena mit der Schöpfung geschaffen wird[15]. Gott wird sich seiner erst bewußt in der Welt, und da dieß Wissen identisch ist mit dem Seyn, so ist Gott nicht ohne die Welt, und die Welt, als sein Andersseyn, ist ewig mit ihm. Dieß ist es, was auch der erste der ihm als Häresie vorgeworfenen Sätze aussagen soll, obgleich es scheint, daß der, welcher Eckarten darum angeklagt, denselben nicht in seiner eigentlichen Bedeutung aufgefaßt hat[16]. Dieß Hervortreten Gottes in das Reich des Geschaffenen ist eine nothwendige Be-

---

14) „Was ist gottes sprechen? Der vatter sicht uff sich selber mit einer einfaltigen bekantnufz, und sicht in die einfaltige lauterkeit seins wesens, da sicht er gebildet all creaturen, da spricht er sich selber, das wort ist ein klar bekantnufz, und das ist der sun, Gottes sprechen ist sein geberen." Erste Pred. auf Trinit., fol. 265, a.

15) „Ee die creaturen warent, do was gott nit gott, er was das er was, do die creaturen wurden, und sy anfiengen ir geschaffen was, do was got nit in im selber got, sunder in den creaturen was er got." Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, a. — Vergl. Scot. Erig. L. I, c. 13: „Creat omnia, quae de nihilo adducit, creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam (i. e. divinam essentiam)... Itaque divina essentia ... in his, quae a se et per se et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari."

16) Bulle von 1329, Art. I; s. oben.

dingung seines Wesens. Was Gott thut, thut er mit Nothwendigkeit; er könnte es nicht nicht thun; von Willkür oder Möglichkeit kann bei ihm keine Rede seyn. Eckart drückt dieß oft sehr scharf und kühn aus. Gott, sagt er, ist allezeit wirkend oder sprechend, „in einem Nun in Ewigkeit," und er muß es, ob er wolle oder nicht[17]). Zwischen seinem Wollen oder vielmehr zwischen seinem Denken und dem Werden, dem Seyn, ist kein Zeitunterschied; überhaupt ist auf den Ewigen die beschränkende Kategorie der Zeit nicht anwendbar; er sieht, er erkennt, er wirkt Alles in einem „ewigen Nun"[18]).

Nach einigen Stellen könnte es scheinen, als lehre Meister Eckart eine Art von Emanatismus durch Aeonen; so z. B., wenn er sagt, daß die Creaturen zuerst aus Gott, dann durch die Engel herniedersteigen[19]); allein er spricht zu oft von einem unmittelbaren Ausfließen aus der Gottheit[20]), als daß man in solchen Aussprüchen etwas Anderes sehen könnte, als die Meinung, daß in den Engeln, als höhern Intelligenzen, alle niedrigern Geschöpfe ihr Bild wiederfinden, daß die Engel die Vollkommenheiten dieser letztern vereinigt in sich tragen.

Dieses ewige, zeitlose, unmittelbare Wirken Gottes ist nun nichts Anderes als das ewige Sprechen des Worts,

---

17) Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Erste Pred. auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

18) „Das würken und das werden das ist ein... Gott und ich wir sind ein in disem gewürcke. Er würcket und ich gewürde." Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a. — Pred. auf Pfingsten, fol. 264, a. — Auf S. Sebastian, fol. 245, b: „Es ist in ewigkeit weder vor noch nach. Und darumb alles das, dasz got vor tausent iaren ye gewürckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit." — Auch bei Erigena, L. I, c. 13, ist esse und velle identisch.

19) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

20) Z. B. Erste Pred. auf Allerheiligen, fol. 306, a.

das ewige Gebären des Sohnes. Mit diesem kirchlichen Ausdrucke bezeichnet Eckart das, was man in unsern Tagen des Geistes ewige Diremtion nennt[21]). In dem Worte oder in dem Sohne spricht, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann sich nicht bekennen, ohne zugleich das All zu bekennen, denn er ist ja das einzig reale, allgemeine Wesen, und sein Seyn ist gleich seinem Erkennen, seinem Denken[22]). Nicht ein einziges Mal, in der Vergangenheit, hat er den Sohn geboren; er zeugt ihn immerwährend; nur dadurch, daß er sich ewig entäußert, besteht die Welt, das Andre Gottes, das Reich des Sohnes. Die Erhaltung der Welt ist nicht verschieden von deren Schöpfung; Gottes Wirken ist ohne Zeit, ohne Unterbrechung. So versteht Eckart die Schöpfung aus Nichts. Die neoplatonischen Religionsphilosophen faßten dieß kirchliche Dogma als ein Hervortreten der göttlichen Ideen, als einen Uebergang derselben in eine äußere Existenz; auch Eckart spricht von den Vorbildern der Dinge in Gott[23]), aber gleich, als ob ihm dieß noch als eine unvollkommene Vorstellung vorkomme, nimmt er die Creatur als eine ewige, nothwendige Entfaltung, nicht bloß der göttlichen Ideen, sondern des ganzen göttlichen Wesens selber. Die Kirchenlehre von der Schöpfung aus Nichts behält er auf diese Weise freilich nur scheinbar bei, so wie auch schon Erigena, der unter dem nihilum (Lib. II, cap. 19) die absolute, in ihrer Idee noch unentwickelte Gottheit verstand, gelehrt

21) „Des vatters sprechen ist seyn geberen, des sunes hören ist sein geboren werden." Auf S. Jakob, fol. 286, a.

22) „Got ist alzemal ein, er bekennet nicht denn alles sament ein, er bekennet nicht, denn sich allein. Gott könde sich nyemmer bekennen, er bekante dann alle creaturen. Gott gebiert sich allzemal in seinem sun, er spricht alle ding in im." Zweite Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. Art. III. der Bulle von 1329.

23) Auf S. Dominicus, fol. 287, a.

hat, daß diese Gottheit erst in das wahre Seyn übertritt, indem sie erscheint, indem sie sich in Theophanien entfaltet.

Die Creatur ist aber nicht getrennt von Gott; sonst wäre Gott durch etwas außer ihm Seyendes begrenzt, und es ist schon gesagt, daß der Unterschied in ihm ein sich ewig wieder aufhebender ist. Gott und der Sohn sind Eins[24]); durch den Sohn sind alle Dinge in ihm, und was in Gott ist, ist Gott selber[25]). Hierauf bezieht sich auch die sehr gegründete Anklage, daß Eckart die Ewigkeit der Welt gelehrt[26]); sie betrifft nicht bloß das ideale Seyn der Dinge in der ewigen Vernunft, sondern das reale, objective Seyn derselben in Gottes eigenstem Wesen, die wirkliche Identität Gottes und der Welt. An dieser Lehre mußte man freilich Anstoß nehmen, denn sie ist schlechterdings unvereinbar mit dem Geiste des Christenthums. Eckart spricht sie unumwunden und trocken aus. So wie Skotus, Amalrich und die Begharden, sagt er: „alle ding seint gott selber", und „gott ist alle ding", und stellt so den völligsten Pantheismus hin in seinem doppelten, aber identischen Ausdrucke[27]). Gott ist also die allgemeine, absolute, reale,

---

24) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

25) „Er ist ein lauter ynstan in sich selber, da weder disz noch das ist, wann was in gott ist, das ist gott." Auf Petri Kettenfeier, fol. 286, a.

26) Art. II. der Bulle von 1329; s. oben.

27) „Gott ist weder wesen, noch vernunfft, noch bekennet nicht disz noch das, hierumb ist got ledig aller ding, und hierumb ist er alle ding." Zweite Pred. auf Allerheiligen, fol. 307, b. — „Es seind alle ding gleich in got, und seind got selber." Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b. — Scotus Erig., L. III, c. 1: „In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae, et genus et species, et totum et pars, dum nullius sit vel genus, vel species, seu totum, seu pars, sed haec omnia ex ipso, et in ipso, et ad ipsum sunt." Ib. c. 20: „Neque est hoc, hoc autem non est, sed omnia est." — Amalrich (bei Gerson, l. c.):

concrete Einheit des Subjects und des Objects[28]); was in dem Geschaffenen schön, gut, vollkommen ist, ist in ihm, oder ist vielmehr sein Wesen[29]); alle in den Creaturen getheilten Vollkommenheiten sind in ihm ohne Unterschied, ohne Weise, zur höchsten Einheit vereinigt[30]). In diesem Sinne ist auch alles Geschaffene gut zu nennen, insofern es in Gott existirt; das Buch der deutschen Theologie geht so weit, zu sagen, daß in diesem Sinne selbst der Teufel gut ist[31]).

So ist die ganze endliche Schöpfung eine erhabene Offenbarung Gottes, ein Buch, das Tieferes spricht, als selbst der Menschen Predigt[32]); eine jegliche Creatur trägt an sich „eine Urkunde göttlicher Natur", einen Abglanz, einen Wider-

---

„Omnia sunt Deus; Deus est omnia." — Auch die straßburger Begharden von 1317 (Epist. Episc. Ioannis; Mosheim, de Begh., p. 256) lehrten: „quod Deus sit formaliter omne, quod est."

28) „Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit difz noch das, nach underscheyde, sunder ein nach der einikeit." Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Vergl. Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 309, a.

29) „Nun ist gott alles gut in allem, darumb besitzt er sich in allem, wann was got hat, das ist er in allem." Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b. — „Es ist alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag." Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a. — Vergl. besonders Zweite Pred. auf Trinit., fol. 266, a.

30) „Hie seind alle graſzbletlein, und holtz und stein, und alle ding ein." Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, b. — Dritte Pred. auf Maria Himmelfahrt, fol. 293, b.

31) „Es ist alles gut, das da geschaffen ist." Dritte Pred. auf Allerheiligen, fol. 308, b. — Vergl. Deutsche Theologie, cap. 34.

32) „Alle creaturen seind ein sprechen gottes. Das selb das meyn mund spricht und offenbaret, das selb thut des steines wesen, unnd versteet man mer an dem werck denn an den worten." Auf des Täufers Geburt Abend, fol. 275, a. — „Der nicht dann die creatur bekante, der bedörfft nymmer gedencken auff keyn predig. Ein yegliche creatur ist voll gottes, unnd ist ein buch." Auf S. Dominicus, fol. 288, a.

schein der ewigen Gottheit[33]). Darum haben sie auch alle eine unendliche Sehnsucht, in ihren Ursprung zurückzukehren; all ihr Streben geht darauf hinaus, sich der Schranken der Endlichkeit zu entledigen, und aus den Tiefen der Entzweiung wieder einzugehen in die Einheit, aus der sie gekommen[34]), oder, wie Eckart im Schmerze des rastlos bewegten Zustandes der Trennung es nennt, in die göttliche Ruhe. Nicht bloß im Menschen regt sich dieser geheimnißvolle Zug, und macht ihn nur darum nach den Dingen verlangen, weil sie, obgleich unbewußt, Gottes voll sind[35]), sondern selbst die scheinbar leblose Natur ist in unendlichem Suchen begriffen nach Gott, nach ihrem Ende, nach ihrer Einigung in unbewegter Ruhe[36]).

33) Auf Pfingsten, fol. 264, a.

34) Alle Creaturen sind „ein liecht, wann sy in der einikeit verstanden seind. Darumb flüssent alle creaturen aufz als eyn liecht zu offenbaren das verborgen liecht... Und also als alle ding ein liecht gewesen seind ufszüfliessen, also seind sy auch eyn liecht wider inzukommen." Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, b.

35) „Were gott nit in allen dingen, die natur würckte noch begerte nichts an keinen dingen, wann es sey dir lieb oder leyd, du wüssest es oder nitt (doch heimlich), in dem minsten sucht die natur und meinet got. Nye kein mensch geturst so ser, der im trincken geb, er begerte es nit, were nitt etwas gottes darinn. Die natur sicht an weder essen noch trincken, noch kleyder, noch gemach, noch nichtes an allen dingen, were nit etwas gottes darinn, sy sucht heimlich unnd iagt unnd naget yemermer nach dem das sy etwas gottes darinn findet." Zweite Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 259, a.

36) „Alle creaturen suchent etwas got gleich, So sy ye schnöder seind, so sy ye ufszwendiger suchent, Als der lufft und das wasser zerfliessent, aber der hymel laufft stetiglich umb, und in seinem lauff bringet er herufz alle creaturen, daran gleicht er sich got, als ferr es an im ist." Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, a. — „Fragte man mich das, das ich das endlich berichten sölt, was der schöpffer gemeynt het, das er alle creaturen geschuff. Ich sprech, ruw. Der

Dadurch wird bezeuget, daß Gott nicht verharren soll in seinem Andersseyn, daß der Unterschied, in den er sich setzt, zugleich eine ewige Rückkehr in sich selber ist[37]. Gott, indem er sich selber in seinem Sohne erkennt, als ewiges Seyn und als ewige Vernunft, liebt sich selber in ihm, und so ist er die wahrhafteste, lauterste **Liebe**[38]; Liebe ist Einigung, Aufhebung eines Unterschieds. Nichts liebt Gott als sich selber, weil nur er wahrhaft ist; in sich liebt er alle Dinge, nicht sofern sie Creaturen sind, sondern sofern sie in ihm, der Abglanz seines Wesens sind[39]. Diese

mich zum anderumal fragte, was alle creaturen suchten in yr natürlichen begyrde, Ich sprech aber, ruw. Der mich zum dritten mal fragte, was die seel suchte in aller ir bewegung. Ich sprech aber, ruw... Es suchent alle creaturen ir eygen stat, sy wissents oder wissents nit. Dem stein wirt die bewegung nimer genommen, die weil er uff der erden nit ist. Des selben gleychen thut auch das feuwer. Also thunt alle creaturen, die suchent ir natürlich statt. Also solt auch ein liebhabende seel nymmer geruwen denn in gott, und darumb spricht man, Gott hat allen dingen ir statt gegeben, dem visch das wasser, dem vogel den lufft, dem thier die erden, der selen die gottheyt." Erste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 292, a.

37) Dieß hatte auch schon Amalrich gelehrt: „Deus dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt." S. Gerson, l. c.

38) Auf S. Jakob, fol. 283, a.

39) „Gott liebet nit dann sich selber, er verzert all sein liebe in im selber... Niemant sol erschrecken davon das ich sprich, das got nichts liebet dann sich selber. Es ist unser allerbestes, wann er meinet unser aller grösten seligkeit darinn. Er wil uns damit in sich selber locken, das wir geleutert werden, das er uns in sich setz, uff das er uns in im, und sich in uns mit im selber mög liebhaben." Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Die liebe ist anders nit dann got. Got der liebet sich selber und sein natur und sein wesen, und sein gotheit. In der liebe, da sich got inn liebet, da inn liebhat er auch alle creaturen. Mitt der liebe, da sich got inn liebhat, da liebhat er alle creaturen, nit als creaturen, sunder creaturen als gott." Auf des Täufers Enthauptung, fol. 301, b.

Liebe nun, durch welche Gott in sich selber zurückkehrt, durch welche der Sohn Alles in den Vater zurückträgt, ist der heilige Geist. So stellt sich die Dreieinigkeit dar, in welcher Gottes Wesen seine höchste Vollendung hat[40]). Der ewige, absolute Gott unterscheidet sich ewig,

40) „Eya die sach aller dinge, die in ir selber schwebet, in eym unscheidelichen liechte, das er selber ist, got ist ein liecht in im selber schwebend in einer stillen stillheyt, das ist das einig liecht, das eynig wesen seyn selbs, das sich selber versteet und bekennet. Die verstentnufz des einigen liechtes, das ist liecht von dem liecht, das ist die ewige person des vatters. Der vatter sprach ein wort, das was seyn sun, an dem ewigen wort sprach er alle ding. Das wort des vatters ist anders nicht, denn sein selbs verstentnufz. Die verstentnufz des vatters versteet die verstentnufz, und das die verstentnufz versteet, das ist das selbe das der ist, der es da versteet... Got ist sein selbs klar verstentnufz und sein selbs wollust. Was ist wollust oder genügde in der gotheit? Das merckent das der vatter sein natur anschauwet spielende. Wölichs ist das spil? Das ist syn ewiger sun, also hat der vatter sein spyl ewigklich gehept an seyn selbs nature. Das vorspil, das ist das selbe, das dafz ist an dem es spilt. Der anblick des vatters an seiner eigner nature, das ist syn ewiger sun, also umbhalset der vatter sein selbs natur, in dem stillen dünsternufz seines eignen wesendes, das da niemant bekant ist, denn im selber. Der widerblick sein selbs natüre das ist seyn ewiger sun, also umbhalset der sun den vatter an seyner natur, wann er eyn wesen ist mit seim vatter. Also hatt auch der sun ewigklich gespilt vor dem vatter, und umbhalset seyn selbs natur... Der vatter hat sich ewigklich geliebet an seym sun, also hatt sich der sun ewigklich geliebet an seynem vatter. Ir beider lieb ist der heilig geist, also geet aufz die drit person von den zweyen, als eyn lieb ir beider. Das wesen der gottheit gebirt nit; geber es, so wer es me wesende denn eynes; das nit ist. Es ist nit me dann eyn wesen, das gibt allen dingen eyn wesen und leben, da der sun ufzgeboren ist von dem hertzen des vatters ewigklich wider inzubringen alle ding die an im ufzgangen seind... Der heylig geist geet ufz als ein lieb unsern geist mit im eins zu machen. Also bringt der sun mittimr wider yn alle ding, die an im ufzgangen seind. Unnd also kompt der heilig geist wider in, mit allem

um sich selbst zu erkennen; er spricht, gebiert sich ewig als Sohn, außer welchem der Vater nichts kennt[41]), und durch welchen er in sich selber zurückkehrt. Es ist gleichsam ein Spielen Gottes in der unendlichen Liebe, die er zum Sohne hat, und in welcher er ewig den Unterschied wieder vernichtet. (Auch Hegel, B. II, S. 187, spricht von einem „Spiele dieses Unterscheidens, mit welchem es kein Ernst ist.") Diese Liebe, von Vater und Sohn gegenseitig ausgehend, ist der heilige Geist, der nicht ohne den Sohn ist, der für sich kein unmittelbares Bestehen hat, weil ohne den Proceß des Gebärens, Unterscheidens, Dirimirens auch der Proceß der ewigen Rückkehr zur Einheit nicht stattfinden könnte[42]). Der Sohn ist nicht das Bild der Gottheit an sich; die Gottheit gebiert nicht, er ist aber das Bild des Vaters, d. h. Gottes, nachdem er aus der „verborgenen Heimlichkeit seiner verborgenen Gottheit" herausgetreten ist, um in eben dieselbe wieder einzugehen, wo er „ruhet mit sich selber und mit allen Creaturen"[43]). „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber"[44]). Dadurch ist das Seyn und Wirken Gottes in seinem tiefsten Begriffe ausgesprochen, obwohl nur in bildlicher

---

dem das er gegeistet hat." Auf Mittwoch nach Oculi, fol. 247, a. u. f.

41) „Aufzwendig dem sun weyfzt der vatter nichtes nitt. Er hat so grofzen lust in dem sun, das er anders nütt bedarff, denn geberen seinen sun. Wann er ist ein vollkommen gleichnufz, unnd ein vollkommens bild des vatters." Auf Mittwoch vor Mittfasten, fol. 249, a.

42) „Ursprung des heiligen geistes ist der sun. Were der sun nitt, so were auch der heylig geyst nitt. Der heylig geist der kan nyenant seyn aufzfliefzen noch ufzblüen, denn allein von dem sun. Da der vatter gebirt seinen sun, da gibt er im alles das er hatt wesenlich unnd natürlich, in dem geben quillet aufz der heylig geyst." Erste Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 276, a.

43) Erste Pred. auf den dritten Sonntag nach Ostern, fol. 258, a. — Auf Maria Verkündigung, fol. 256, b.

44) Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 268, b.

Weise. Eckart bedient sich hauptsächlich der Allegorien des hohen Liedes, um diesen speculativen Gedanken des Ausgangs Gottes aus sich selbst, um sich als Sohn zu setzen, und seiner Rückkehr in sich selbst durch die Liebe oder den heiligen Geist einigermaßen faßlich zu machen.

Gott als Vater, Sohn und Geist in unzertrennbarer Einheit ist erst der wahrhafte, der Alles in sich faßt und den Begriff von sich vollkommen erschöpft. In ihm sind, wie auch schon Dionysius Areopagita platonisirend lehrt, alle Widersprüche gelöst, alle Gegensätze aufgehoben; die Harmonie ist hergestellt in der ewigen, unendlichen Einheit, wo alle Dinge gleich in Gott sind, wo sie Gott selber sind, wo, mit Eckart's Worten, alle geschaffenen Wesen, von dem höchsten Engel bis zur niedrigsten Spinne, Eins sind in dem ersten Ursprunge, wo weder Zahl, noch Art, noch Verhältniß, noch irgend eine Differenz mehr ist[45]). Nach dem Gleichnisse, das er irgendwo gebraucht[46]), um diese Einheit zu bezeichnen, daß nämlich alle Theile des menschlichen Körpers gleichfalls zu einem Ganzen geeinigt sind, könnte man glauben, daß er die Creaturen nur als Theile, gleichsam als Glieder am Körper einer Art Weltseele ansehe. Indessen bekennt er selbst das Unzulängliche dieses Vergleiches und fügt bei: „noch ist diser sinn zu grob und zu leiplich, wann er hangt an leiplicher gleichniß." Denn in dem unendlichen Geiste ist Alles Eins, untheilbar, ohne Schranke, ohne Relation; „der Geist ist ewig und wesentlich in dem Geiste."

Soll der menschliche, der endliche Geist also den göttlichen, den unendlichen begreifen, so muß er über allen Unterschied erhoben werden und Gott nehmen, wo er ist, nicht im Geschaffenen als solchem und in der Trennung Verharrenden, sondern in sich selber, in der tiefen Fülle seines drei-

45) Auf Maria Verkündigung, fol. 256, a.
46) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b.

einigen Wesens, im Geiste. Das Geschaffene an sich ist nicht[47]; außer dem göttlichen Wesen hat es keines für sich; es ist Schatten und Zufall; in ihm ist keine Wahrheit; Gott allein ist Wahrheit[48]. Die Creatur trägt in sich einen Widerspruch, einen Mangel, eine Verneinung[49]; sie ist das Reich der Unterschiede, der Verhältnisse; in Gott sind diese sämmtlich vernichtet; die Creatur allein hat ein Ich, d. h. etwas Besonderes, eine Bestimmung einem Nicht-Ich gegenüber, welches das Ich ausschließt und wodurch es seinerseits beschränkt ist, Gott aber weiß nichts, das ihn beschränkt[50]. Er ist nicht die leere, abstracte Vorstellung, sondern das volle, reale Seyn und Denken; sein Wesen ist sein Erkennen, er erkennt sich aber nicht in der verwehenden, creatürlichen Erscheinung, sondern wesentlich nur in dem ihm Gleichen; der Geist ist und erkennt sich nur im Geiste; und der unendliche Geist erkennt sich nur, insofern er sich selber gesetzt hat als endlichen Geist; er weiß sich nur im Geiste des Menschen: „sein Erkennen ist mein Erkennen"[51]. Dessen soll sich der

47) Bulle v. 1329, Art. XXVI; s. oben, mit der entsprechenden Stelle aus Mosheim und der Predigt auf den vierten Sonntag nach Ostern. Vergl. noch: „Alles das geschaffen oder geschöpfft ist, das ist nicht." Zweite Pred. auf Christi Himmelfahrt, fol. 263, b. — „Alle creaturen seind eyn lautter nicht." Erste Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 276, b. — „Alle creaturen in sich selber seind nicht." Auf S. Germanus, fol. 284, b.

48) Got der ist die warheit, und alles das in der zeit ist, oder alles das got ye geschuff, das ist die warheit nit." Auf Freitag vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Alles das da geschaffen ist (als ich me gesprochen hau) da ist keyn warheit inn." Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

49) Vergl. Pred. auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

50) „Alle creatnren mögen wol sprechen, ich, und difs wort ist jn allen gemein, aber das wort snm, ich bin, mag nyemant eigenlich gesprechen wann gott allein." Auf Samstag nach Mittfasten, fol. 253, a.

51) Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

Mensch bewußt werden; er soll dazu kommen, zu wissen, daß der ewige Geist sich in dem seinigen weiß, oder vielmehr daß das Bewußtseyn des Menschen von Gott und das Selbstbewußtseyn Gottes identisch ist; ganz wie die hegel'sche Schule es lehrt.

Wie ist dieß aber möglich, da alles Geschaffene an sich nichtig ist? Gehört der Mensch nicht auch zur Endlichkeit? Diese Schranke, welche an sich keine ist, sondern nur in der Vorstellung des Menschen besteht, so lange er sie nicht vernichtet hat, soll nun eben aufgehoben werden. Es ist falsch, zu wähnen, Gott sey hier, und der Mensch sey da, als habe das Unendliche ein Jenseits; der Geist ist einer und derselbe [52]. Um dies zu erkennen, muß nun der menschliche Geist durchdringen durch alle Reiche des Geschaffenen und sich steigern zu der höchsten Potenz seiner Kraft [53]. Es ist daher nothwendig, zu wissen, welches die Natur und die Kräfte der Seele oder des unendlichen, als endlich erscheinenden Geistes sind.

Die Seele ist nicht ein Glied in einer Reihe von Emanationen; Gott schuf sie nach seiner höchsten Vollkommenheit, unmittelbar, ohne Unterschied, nach dem Bilde der Trinität [54]. Wie die meisten Mystiker seiner Zeit nimmt

---

52) „Einfaltig leut wenent, sy sölln gott sehen als stande er da, unnd sy hie, das ist nit. Got und ich seind ein mit bekennen." Auf Allerheiligen Abend, fol. 305, a.

53) „O edle sel nun stosz an dise schrittschuch und schreitt über alle creaturen, und über dein eigen verstentnisz und über all chör der engeln, über das liecht das dich krefftiget, und spring in das hertz gottes, da soltu verborgen werden allen creaturen." Auf Peter und Paul, fol. 280, a.

54) „Gott hat die seel geschaffen nach der allerhöchsten volkommenheit, und hat in sy gelassen alle seine klarheit in der ersten lauterkeit, unnd ist er doch unvermischet geblieben." Auf Maria Verkünd., fol. 255, b. — „Die seel ist von natur zu dem hymmel geschaffen ... Gott hatt sy on underscheid geschaffen ... Gott hatt die seel so heymlich bewunden und geschaffen das niemant entlich wissen mag was sy ist." 1ste Pred. auf Christi Himmelf., fol. 261, b.

Eckart zwei Grundvermögen in ihr an: das Denkvermögen und den Willen; letzterer ist aber das Untergeordnete bei ihm; der Seele wahrstes, innerstes Wesen ist das Denken. Dieses hat verschiedene Kräfte, je nachdem es sich nach unten, oder auswärts in die Welt, oder nach oben oder einwärts auf Gott richtet [55]). Diese Kräfte sind jedoch nichts wesentlich Verschiedenes; sie sind dieselbe einige ungetheilte Seelenkraft, nur nach verschiedenen Seiten hin und in verschiedenen Graden wirkend und sich äußernd [56]). Mit diesen Kräften gehört die Seele der Zeit an. Ueber ihrem geschaffenen, endlichen Wesen, das, wie alles Endliche, nichtig ist und keine Wahrheit hat, ist aber etwas Ungeschaffenes, Göttliches [57]). Dieß ist der Geist, die Vernünftigkeit, das Gemüth, wie auch Tauler es nennt, oder, wie Eckart bildlich sich ausdrückt, der ungeschaffene Funken der Seele, das Licht, das unauslöschlich in ihr leuchtet [58]). Dieser namenlose, aller For-

55) Auf Freit. vor Mittfasten, fol. 252, a.

56) Ein fast kurtz und gute leer etc., fol. 301, a.

57) „Ich sprich (als ich me gesprochen han) da die seel ir natürlich geschaffen wesen hatt, da ist keyn warheit. Ich sprich, das etwas ob der sele geschaffner natur ist. Unnd ettlich pfaffen die verstend des nitt, das etwas sey, das gott also sypp ist, und also eyn ist." 2te Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, b. — „Es ist etwas das über das geschaffen wesen der seel ist, das keyn geschaffenheyt rüret, da nitt ist. Noch der Engel hatt es nitt der eyn lauter wesen hat, das lauter und breit ist, das rüret sein nit. Es ist ein sippschafft götlicher art, es ist in sich selber ein, es hat mit nichte nit gemein, hie hincken manche pfaffen an. Es ist ein, und ist me ungenennet, dann es namen hab, und ist me unbekant dann es bekant sey." Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

58) Bulle von 1329, Art. XXVII, und die entsprechenden Stellen; s. oben. Vergl. noch: „Ich han es auch me gesprochen, das ein krafft in der seel ist, die berüret weder zeyt noch statt, sy fleufset ausz dem geyste, unnd ist zumal geystlich . . . Ich han underweylen gesprochen, es sey ein krafft im geyst die sey allein frey, underweylen han ich gesprochen, es sey ein liecht

men ledige, in sich einfache Funken der Seele, welcher weder Zeit, noch Raum berührt, trägt unmittelbar das Bild Gottes an sich, und in diesem das Bild aller Creaturen, und nicht als von den Objecten verschiedenes Bild, sondern als wesentlich identisch mit denselben [59]). Dieser „gottförmigen" Kraft, wenn du sie nimmst in ihrer innersten Lauterkeit, genügt das Geschaffene nicht; sie fühlt sich beengt in den Räumen der Endlichkeit; keine Creatur ver-

---

des geystes, underweylen han ich gesprochen, es sey ein fünckl in. Ich sprich aber yetzund, es ist weder difz noch das, noch dann ist es eyn ettwas, das ist höher über difz und das, dann der hymmel ob der erden. Darumb nenne ich es yetze inn eyner edeler weyfze, dann ich es ye genante, unnd es leugnet der edelkeit und der weise, und ist darüber. Es ist von allen namen frey, von allen formen blofz, ledig, unnd frey allzumal, als gott ledig und frey ist in im selber. Es ist so gar ein und einfeltig, als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weifze darzu gefolgen mag." 1ste Pred. auf Maria Himmelf., fol. 296, b. u. folg. — „Die sel hat etwas in ir, ein fünckli der vernunfft, das nymmer erlöschet, und in difz füncklin setzt man das bild der sel, als in das oberst teil des gemüts." 1ste Pred. auf Weihnachten, fol. 314, b. — „... Der funck der sel, den wir etwan das gemüt nennent ..." Auf S. Philipp und Jakob, fol. 273, a. — „Vernünfftigkeit ist das oberst teil der seel." 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, b. — Vergl. den Tractat von der wirklichen und möglichen Vernunft bei Docen, a. a. O. S. 143: „Nu wil Maister Ekkart noch baz sprechen, und spricht, daz Ainz ist in der sel, daz so hoch und so edel sei, also als Got, sunder alle namen. Nu spricht Maister Ekkart ... daz die sel in dem teil sei ein Funcken gotlicher Natur; darume nenet es Maister Ekkart einen Funcken mit Worten in der sel."

59) „Ich sprach newlich an einer statt, da got geschuff alle creaturen, und hett do got nit vorgeboren etwas das ungeschaffen were das in sich getragen hett bild aller creaturen etc. Difz ist diser funck als ich ee sprach ... Ja difz füncklin das ist gott also das es ist ein einig ein, ungescheyden, unnd das bild in sich treyt, aller creaturen bild, on bild, und bild über bild." Auf Maria Verkünd., fol. 256, a.

mag sie zu befriedigen; sie strebt, sie verlangt nach nichts als nach dem Ewigen, mit dem sie verwandt ist[60]). Hier liegt der hohe Adel der Seele, das wahrhaft Göttliche in ihr, wo kein Unterschied mehr ist zwischen ihr und Gott, wo Gott eins ist mit dem Menschen[61]). Vermittelst der Vernünftigkeit allein ist der Mensch, als Creatur, Gottes empfänglich; sie allein erkennt, begreift Gott; weder der Verstand, noch die Liebe vermögen dieß[62]). Sie erhebt sich auch über den reinsten Willen, welcher immer nur nach Gott strebt, insofern er das höchste Gut ist; auch diese Bestimmung entfernt die Vernünftigkeit, um Gott in seinem absoluten Wesen zu begreifen[63]). Sie nimmt Gott über Alles erhaben, was irgendwie ein Verhältniß,

60) Auf S. Benedict, fol. 254, a.

61) „... Das fünckli der sel, das da allein empfenglich ist gottes, da geschicht die rechte einung zwischen got und der sele, in dem kleinen ganster das der sele geist heyszet." 2te Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, a. — „Wasz meinet, das so vil gelerter leuten ist, die so kaum erleiden mögen, das man die sel so nahe in götlich wesen setzt, und in so vil götlicher gleichheit zu eigent? Wissent, es meynet nicht anders, denn das, dasz sy den adel der sel uff das aller höchst nit bekennent, wann bekantent sy den adel der seel, uff das aller höchst, sy wisstent nit an etlichen puncten, wo sy underscheyd solten finden zwischen ir und gott." Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 277, b. — „Da gott die sel berüret hat unnd geschaffen ungeschöpfflich, da ist die sel als edel, als got selber ist." Auf S. Germanus, fol. 285, a.

62) Dritte Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 269, b.

63) „Ich sprach in der schul, das vernünfftigkeit edler were dann will... Do sprach ein meyster in einer andern schul, will wer edler dann vernünfftigkeit, wann will nympt die ding als sy in jn selber seind, unnd vernünfftigkeit nympt die ding, als sy in jr seind. Das ist war. Ein oug ist edler in im selber, dann eyn oug das an ein want gemalet were. Ich sprich aber, das vernünfftigkeit edler ist dann will. Will nympt gott under dem kleid der güte. Vernünfftigkeit nympt gott blosz, als er entkleidet ist von güte und von wesen." Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

eine Eigenschaft andeuten könnte; es genügt ihr weder an dem Schöpfer, noch an dem Vater, noch an dem Sohne, noch an dem heiligen Geiste; sie dringt ein in den einigen, ewig unbeweglichen Grund der Gottheit, wo Gott in sich selber ist, wo er nichts ist als Vernunft, als Denken[64].

---

64) „Ir söllent wissen, das dafz einfaltig göttlich bild, das in die seel getrucket ist, in dem innigesten der natur, sich on mittel nemend ist ... Hie nympt das bild nitt gott als er ein schöpffer ist, sunder es nympt jn als er ein vernünfftig wesen ist." Auf S. Augustin, fol. 299, b. — „Diser funck widersagt allen creaturen, unnd wil nicht dann gott blofz, als er in im selber ist, in genüget weder an vatter, noch an sun, noch an heiligen geist, noch an den dreyen personen, als verr als eyn yegliche bestat in irer eigenschafft. Ich sprich es warlich, das disem liecht nit benüget, an der einikeit der fruchtbarlichen art götlicher natur. Ich wil noch mer sprechen (das noch wunderlicher lautet). Ich sprich es bey gutter warheit, und bey yemmerwerender warheit, und bey ewiger warheit, das disem liechte nit benüget an dem einfaltigen stilstanden götlichen wesen, von wannen difz wesen harkommet, es will in den einfaltigen grundt in die stillen wüste, das nye underscheyd ingeluget, weder vatter noch sun noch heiliger geist, in dem einichen, da niemant daheim ist, da benüget es im liechte, und da ist es einicher, denn es sey in im selber, wann diser grundt ist ein einfeltig stille die in ir selber unbeweglich ist, und von diser unbeweglicheit werdent beweget alle ding, unnd werdent empfangen alle leben die vernünfftigklich lebent und über sich selber gezogen seind." Ein fast kurtz und gute leer etc. fol. 301, a. — „Ich wil ein wort sprechen (ir seind zwei oder drey) nun mercken mich recht. Vernünfftikeit die blickt yn, und durchbricht alle die winckel der gottheit, unnd nympt den sun in dem hertzen des vatters, und in dem grundt, und setzt jn in iren grundt. Dannocht genügt sy nitt an güte, noch an weyfzheit, noch an warheit, noch an got selber. By guter warheit, sy genüget als wenig an got als an eim stein, oder an einem baum, sy geruwet nymmer, sy brichet in den grundt, da güte und warheyt aufzbrichet, und nympt es in principio, in dem anfang, da güte und warheit ufzgeet, ee es da keinen namen gewynne, ee es ufzbreche in eim vil höhern grundt, denn güte und weifzheit sey. Aber den willen genüget wol an got, als er gut ist, aber vernünfftikeit die scheidet difz alles ab, und

Und während keine Creatur Gott zu begreifen vermag, begreift ihn die ungeschaffene Vernünftigkeit und ist Gott selber [65]).

Dieses absolute Begreifen wird jedoch gehindert durch die Schranken, mit welchen der Mensch behaftet ist; drei Dinge, sagt Eckart, die Leiblichkeit, die Mannichfaltigkeit und die Zeitlichkeit, verdunkeln das ungeschaffene Licht der Seele und verhindern den Menschen, zu dessen völliger Klarheit durchzudringen [66]). So groß ist die hemmende Gewalt dieser Schranken, daß der im Endlichen verlorene Mensch nie zur Erkenntniß des Gottes in sich, zum Bewußtseyn der Einheit göttlichen und menschlichen Wesens gekommen wäre, wenn ihm nicht diese Einheit, nach Hegel's Worten, in gegenständlicher Weise wäre geoffenbaret worden. Darum, lehrt nun Meister Eckart, ist Gott im Fleische erschienen [67]). In Christo wurde die Offenbarung vollendet. Den erschienenen Christus scheint Eckart für einen Menschen zu halten, in dessen Seele, ob deren Reinheit und Lauterkeit, der unendliche Geist zum vollkommensten Bewußtseyn gekommen war. So ward er der eingeborne Sohn Gottes. Könnte ein andrer Mensch aber eben so rein seyn, wie er, sich eben so sehr von allem Endlichen scheiden, so wäre er gleich dem eingebornen Sohne, und Gott wirkte in ihm nicht weniger als in Christo [68]). Aus diesem Grunde ist auch die Offenbarung in Christo und durch ihn die schlechthin vollständige; er hat uns

---

gat yn, und durchbricht, in die wurtzelen da der sun ufz quillet, und der heilig geist ufzblüendt ist." Zweite Pred. auf den 3. Sonnt. nach Ostern, fol. 259, b.

65) Auf S. Elisabeth, fol. 311, b.

66) Auf Maria Empfängniß, fol. 313, a.

67) Vgl. Pred. auf Maria Verkündig., fol. 255, b.

68) „Ja bey guter warheit, were mein geist also bereyt als die seel unsers herren Jesu Christi, so würckte der vatter in mir als luterlich als in seinem eingebornen sun und nit mynder." Erste Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 268, a.

nichts verhehlet, oder uns etwa nur soviel gegeben, als uns gerade nothwendig war zu unsrer Seligkeit, sondern Alles, was das ewige Wort in ihm gesprochen hatte, und dieß ewige Wort hatte sich selber in seiner ganzen Fülle in ihm ausgesprochen[69]).

Was ist es nun, das uns Gott durch Christum geoffenbaret hat? Nichts Anderes, als daß wir sämmtlich Gottes Söhne, ja daß wir im Wesen derselbe Sohn sind[70]). Diese Offenbarung, welche in Christo objectiv, geschichtlich sich dargestellt hat, damit kein Zweifel mehr an der Wahrheit des Geoffenbarten übrig bleibe, geht aber ewig im endlichen Geiste vor; der Proceß ist ewig derselbe. Der endliche Geist, der Mensch darf nur hören auf das Wort, das sich in ihm, in seiner Vernünftigkeit, mit welcher es gleich ist, spricht. Er hört es, indem er darauf achtet, indem er Gott da sucht, wo er ist, in sich, in dem Geiste, in dem Lichte, welches er selber ist[71]). Den leiblichen Augen ist Gott unsichtbar; nur thörichte, in ihrem Innern noch unbefriedigte, selbstsüchtige Schwärmer können dieß wähnen[72]). Bei Meister Eckart ist Sehen Got-

69) „Nun wundert mich von etlichen pfaffen die wol gelert seynd, unnd grosz pfaffen wöllen sein, das sy sich also schier lassen genügen, und lassent sich betören, und nement das wórt, das unser herr sprach, Alles das ich gehört han von meinem vatter, das hab ich euch kundt gethan. Das wöllen sy also versteen, unnd sprechent also, Er habe uns geoffenbart auff dem wege, als vil als uns nottürfftig were zu unser seligkeit, das halt ich nit, denne es ist kein warheit. Warumb ist got mensch worden? darumb das ich got geboren wurde der selbe." Zweite Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, b. — „Alles das er ewigklich gehört hat von seinem vatter, das hat er uns geoffenbaret, und hat uns nicht verhelet." Auf S. Jakob, fol. 284, a.

70) „Das höret der sun von dem vatter, das hat er uns geoffenbaret, das wir der selbe sun seyen." Zweite Pred. auf Christi Himmelfahrt, fol. 263, b.

71) Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, a.

72) „Etlich leut wöllent got mit den ougen ansehn, als sy ein ku

tes, Denken Gottes Bewußtseyn von ihm; nicht einmal in einem Bilde will er ihn erkannt wissen, da nur Aeußerliches im Bilde sich darstellen kann, und niemals das Bild identisch ist mit dem Gegenstande[73]. Gott ist zwar, wie schon gesagt worden, auch im Endlichen, Geschaffenen; die Creatur ist ein Abglanz seines Wesens; wenn man ihn aber in der Creatur, oder schon auf höherer Stufe diese in ihm erkennt, so ist dieß doch immer nur eine unvollständige Erkenntniß; denn in der Schöpfung ist Gott der verborgene, verendlichte, gleichsam verdunkelte Gott[74]. Noch viel weniger wird Gottes Wissen aus Büchern geschöpft; die Gelehrsamkeit, die Kunst ist hierzu von geringer Hülfe[75]. Alle Verhältnisse, Bestimmungen, Eigenschaften Gottes, die man in der endlichen Natur erkennt, oder welche das Raisonnement ihm beilegt, welche aber eben soviel Unterschiede, mithin Widersprüche im Einen, Unendlichen sind, Raum, Zeit u. s. w., Alles muß von der Idee Gottes abgestreift werden, um sie in ihrer Reinheit aufzufassen. Eckart versteht hierunter nicht bloß die theoretische, logische Abstraction, die via negationis des Areopagiten, nach welcher man „Gott desto mehr lobt, je mehr

---

ansent, unnd wöllent gott liebhan, als sy ein ku liebhaben (die hastu lieb umb die milch, und umb den käsz, und umb dein eigen nutz). Also thund alle die leut die got liebhand, umb uszwendigen reichtum, oder umb inwendigen trost, und die hand got nitt recht lieb, sunder sy suchent sich selbs und ir eigen nutz." Auf S. Augustin, fol. 300, a.

73) Auf Pauli Bekehrung, fol. 243, b.

74) „Bekent die sel got in den creaturen, das ist ein abent. Aber der die creaturen in got bekennet, das ist ein morgenliecht. Das sy aber got bekennet als er allein in sich wesen ist, das ist der liecht mittag." Auf Johannes und Paul, fol. 279, a.

75) „Wasz meinet aber, das ich von gott mer weisz denn ir? Das ist nitt des schuld, das ich der bücher me kann oder gelesen hab. Der kunst hilff ist gar klein." Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 277, b.

man von ihm leugnet" [76]), sondern zugleich die praktische Entäußerung, die Entsagung, welche alles Endliche als unvollkommen und unbefriedigend liegen läßt. Dieß ist der eigentliche Charakter seiner Speculation, sowie überhaupt der mystischen Philosophie des Mittelalters.

Das Zeitliche ist, wie oben bemerkt, das Vergehende, das Unvollkommene, ein fliegender Schatten. Es vermag nicht, dem nach dem Ewigen strebenden Geiste zu genügen; es führt immer einen innern Widerspruch mit sich, und, wie Eckart in seiner tiefen, innigen Weise sich ausdrückt, es kann den Menschen nicht trösten im Schmerze der Entzweiung; es hat zwar wohl einigen Trost in sich, insofern es ein Abglanz göttlicher Natur ist, aber so lange du es in seiner endlichen Weise nimmst, ist mit dem Troste viel Bitterkeit vermischt [77]). Aus dieser Entzweiung, in welcher das Hängen an der Creatur als solcher den Menschen festhält, soll er herausstreben zur Einheit, die nicht mehr getheilt in Gegensätze ist [78]). Zu diesem Zwecke

76) Auf S. Elisabeth, fol. 312, a.

77) „Das ist allen creaturen verseit, das sy haben alles das den menschen gentzlich getrösten mög. Hett ich alles das, des ich begeren möcht, und thett mir ein finger wee, so het ich es nit alles, wann mir wer der finger wundt oder ser, so hett ich gantzen trost nit, dieweil mir der finger wee thet. Brot das ist gar tröstlich dem menschen so jn hungert, so jn aber dürstet, so hett er als wenig trosts an dem brot als an eim stein. Also ist es umb die kleyder so jn freuret, so im aber zu heifz ist, so het er kein trost an den kleidern, und also ist es umb alle creaturen, und darumb ist es war, das alle creatur tragent in jn bitterkeit. Es ist wol war, das all creatur tragen in jn etwas trostes, als oben abgefeymet oder geschaumpt. Difz ist alles samen mit einander in got, was guts in allen creaturen gesein mag... Aber der trost der creaturen ist nit gantz, wann er treyt in im einen mangel, und vermischung." Auf Samst. nach Mittfasten, fol. 253, a.

78) „Wem nit klein, und als ein nicht seind alle zergenkliche ding, der findet gott nit." Auf Pauli Bekehrung, fol. 248, b. — „Daran leit der sele lauterkeit, das sy geleutert ist von eim leben das

soll aber nicht bloß dem irdischen Gute, der sogenannten Welt, entsagt werden; wer nur dieß verläßt, der hat noch nichts verlassen, obwohl Manche wähnen, es genüge, dem Besitze zu entsagen; auch die Begierde soll ertödtet werden; der Mensch soll alles Geschaffene ansehen als das Nichtige, er soll seyn, als wüßte er nichts von den Dingen [79]). Doch selbst dieß ist noch das Rechte nicht. So lange der Mensch noch an seinem Ich klebt, ist die Entsagung nicht vollkommen; er soll sich selber zu nichte machen, er soll werden, was er war, als er noch nicht in die Zeitlichkeit herausgetreten war [80]). Nur in der Zeit, als endliche Creatur, ist er ein Ich, eine getrennte Persönlichkeit; gibt er diese nicht auf, so will er die Trennung erhalten; dieß absichtliche Festhalten an der Trennung ist die Sünde, und der Mensch strebt vergebens nach der Einheit. Damit die Entsagung wahrhaft sey, muß das eigne Ich, mit allen seinen Wünschen und Bestrebungen aufgegeben werden [81]). Um so größer ist die Entsagung, und um so

---

geteilt ist, und trittet in ein leben das vereinet ist. Alles das geteilt ist in nidern sachen das wirt vereinet, als die sel uffklimmet in ein leben da kein widersatzung ist, wenn die seel kompt in das liecht der vernünfftigkeit, so weifzt sy nit widersatzung." Auf S. Johannes und Paul, fol. 279, b.

79) Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 277, a.

80) „Sol got icht mit dir in dir machen, so mustu zu nicht worden sein." Auf S. Sebastian, fol. 245, a. — „Die volmechtigkeit des geystes ligt daran, das dafz icht das gott geschaffen hat, komme zu seinem nichte, das seyn ewig bilde ist. Unnd das ist also zu versteen, wann also als gott nicht in dem *geist, also* ist im auch das bilde nicht, an dem wir doch bekennent wie wir ewigklich in got gewesen seind sunder uns selber." Auf S. Philipp und Jakob, fol. 272, b.

81) „Man schelle und scheide ab, alles das der seel ist, ir leben, kreffte, und natur, es mufz alles hin, und das sy stand in dem lautern liechte, da sy mit got ein bild ist, da findet sy got, das ist gottes eigenschafft, da nicht frembdes infellet, nicht uffgetragen, nicht zugelegt. Darumb sol die sele keinen frembden yntruck haben." Auf Maria Lichtmeß, fol. 246, a.

reiner stellt sich die innere Lauterkeit dar, je erhabener das ist, was Gott zum Opfer gebracht wird. Selbst das höchste Gut des Menschen, die Tugend, die Frömmigkeit, die Heiligkeit, der reine Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, muß als nichts geachtet werden und schwinden; und wer von Gott etwas Anderes begehrt, als was er selber ist, ja wer überhaupt noch etwas von ihm begehrt, wer ihn sucht um eines Zweckes willen, wie heilig dieser auch scheinen möge, wer ihn liebt, um Trost oder Seligkeit dadurch zu erlangen, wer mit einem Worte noch einen eignen Willen oder Wunsch hat, der läßt immer sein Ich noch in der Trennung bestehen [82]. Ja, das ewige Le-

---

82) Vgl. Note 72. — „Suchstu got umb deinen eignen nutz, oder umb dein eygen selikeit, in der warheit so suchstu got nit." Auf Freit. vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Ich sprich, warlich alle dieweil das du deine werck umb himelreich wirckest, oder umb got, oder umb dein ewigen seligkeit von ussen zu, so ist dir warlich unrecht. Man mag dich aber wol leiden, doch ist es das best nit. Wann warlich, wer gottes me wenet zu bekommen oder zu geniessen in innikeit und in andacht und in süssigkeit, und in sunderlicher zufügung, denn bey dem feur oder in dem stall, so thustu nit anders, dann ob du got nemest, und wundest im einen mantel umb das haupt, unnd stiessest jn under einen banck. Wann wer gott suchet in weise, der nimpt die weifz, und laſzt gott der in der weifs verborgen ist. Aber wer got sucht on weise, der nimpt jn als er in im selber ist." Auf den 1. Sonntag nach Trinitatis, fol. 267, a. — Wahrhaft arm ist nur der, welcher seinem eignen Willen entsagt. „Disen sinn versteent ettlich leut nitt woll; das seind die leut, die sich behaltent mit eigenschafft in penitentz und aufzwendigen übung (das die leut für grofz geachtet seind das erbarm got) und sy bekennent doch so wenig der götlichen warheit. Dise menschen heissent heilig von den aufzwendigen bilden, aber von innen seind sy esel, wann sy versteent nit den underscheid götlicher warheit. Dise menschen sprechen, das sey ein armer mensch, der nicht wil. Das beweysent sy also, das der mensch also sey, das er nymmerme erfüll seinen willen, an keinen dingen, nur, das er darnach stellen soll, das er folge dem liebsten willen gottes. Dise menschen seind nit übel daran, wann ir mey-

ben, das ewige Heil, Gott selbst, insofern er gedacht wird als außer oder über dem Geiste, muß gleichsam überschritten und zurückgelassen werden; „was möchte man Gott Besseres und Wertheres opfern, als ihn selber durch sich selber?"[83]) Dieß ist der höchste Grad der mystischen Ertödtung des Ich, die zu gleicher Zeit praktisch und theoretisch ist, und bei welcher die Praxis nur Mittel ist, zur innersten Tiefe der Theorie durchzudringen. So weit ist kein andrer Mystiker gegangen. Durch den Gedanken soll Alles vernichtet werden, was nicht Gott ist, damit nichts zurückbleibe als Gott, nämlich der innere, ungeschaffene Funken der Vernünftigkeit, in dessen Lichte alles Getheilte absolut vereinigt ist[84]). Dieß ist die Vernichtung des

---

nung ist gut, harumb söllen wir sy loben. Got behalte sy und sein barmhertzigkeit. Aber ich sprich bey guter warheit, das dise menschen nit seind arme menschen, noch armen menschen gleich. Sy seind grosz geachtet in der leuten ougen die sich nit besser versteent. Doch sprich ich das sy esel seind, die nitt versteend götlicher warheit, mit guter meinungen mögen sy villeicht haben das himelreich. Aber von diser armut (von der ich yetz sagen wil) da wissent sy nichts von... Wann sol der mensch warlich arm sein, so soll er seynes geschaffnen willes also ledig sein, als er was do er noch nit was. Und ich sag euch bey der ewigen warheit, als lang ir willen hand zu erfüllend den willen gottes, und icht begerung hand der ewigkeit unnd gottes, also lang seind ir nitt recht arm, wann das ist ein arm mensch der nicht wil, noch nicht bekennet, noch nicht begeret." Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 306, b.

83) Zweite Pred. auf Maria Magdal., fol. 282, b. — „Hierumb so bitt ich gott, das er mich quit mache gots, wann unwesenlich wesen ist ober gott und ober underscheyd." Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 308, a. — Vergl. die Lehren der straßburger Begharden, Mosheim, p. 257: „Quod nihil debeat fieri propter praemium quodcunque, etiam propter regnum coelorum. Quod homo perfectionis debet esse liber ab omni virtute, ab omni actione virtutis, a Christo, ab eius passione cogitanda, et a Deo."

84) Auf S. Phil. und Jakob, fol. 273, a.

Endlichen in seiner endlichen Form und Erscheinung, um es in höherem Sinne, in seinem wahren, unendlichen, realen Seyn zu begreifen.

Ist nun die Seele zu dieser Gelassenheit, dieser geistigen Armuth, dieser Lauterkeit des Herzens gelangt, welche höher ist, als Liebe und Verständniß [85]), so muß sich Gott mit Nothwendigkeit in der Vernünftigkeit offenbaren, welcher Alles mitgetheilt wird, was Gott ist und hat [86]). In dieser Abgeschiedenheit erkennt, weiß der Geist Gott und sich selbst als Gott. Gott offenbart sich, spricht sich aus in der Vernünftigkeit; diese ist nicht verschieden von ihm; er spricht sich in sich selber, er erkennt sich selber, er wird seiner selbst sich bewußt, indem die Vernünftigkeit ihn erkennt. Dieß ist die ewige Offenbarung im Geiste und in der Wahrheit: im Geiste, welcher der unendliche in endlicher Erscheinung ist, und in der Wahrheit, welche somit der Mensch wesentlich in sich trägt [87]). Mit dieser Erkenntniß, diesem Bewußtseyn Gottes, ist zugleich die wahrhafte Seligkeit des Menschen gegeben. Nicht davon ist er selig, daß Gott in ihm ist, daß er ihn besitzt, sondern davon, daß er es erkennt, es weiß. Fühlen, Empfinden ist nichts und reicht nicht hin, um die Seligkeit zu verleihen; meine Seligkeit besteht nur darin, daß ich Gott erkenne und daß ich ihn als Vernunft, als Geist erkenne [88]). Hierin liegt der große

85) Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 278, a.

86) „Und nachdem das disz geschehen ist, so ist nicht verborgen in gott das nit offenbar werde, oder das nit min werd. Denn so wird ich weisz, mechtig, und alle ding als er, und ein, und dasselb mit im." Erste Pred. auf Weihn., fol. 315, a.

87) „Ir tragen doch alle warheit weselich in euch." Auf den ersten Sonnt. nach Trinit., fol. 267, b.

88) „Nicht ist er davon selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon, daß er Gott bekenne, wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist." Pred. auf den 2. Sonntag im Advent; frankfurter Ausga-

Unterschied zwischen der Lehre Eckart's und derjenigen der meisten übrigen Mystiker. Während diese Gott empfinden oder schauen wollen, während sie dunkeln Gefühlen oder ekstatischen Phantasien sich hingeben und daher ihre Seligkeit hienieden nur auf schnell verfliegende Augenblicke beschränkt ist, in welchen des göttlichen Lichtes Abgrund sich ihnen plötzlich aufthut und ebenso plötzlich wieder verschließt, ist bei Eckart der selbstbewußte Gedanke die Hauptmacht; er will erkennen und begreifen; was er von Gott weiß, wird ihm nicht in Verzuckungen oder Visionen geoffenbart; er denkt es; und dieß ist eine Seligkeit, die immer fortdauern kann. „Der Kern des ersten Begriffes und ewiger Seligkeit liegt an der Erkenntniß [89].“ Eben dadurch weicht er auch von den Scholastikern ab, welche, den gewöhnlichen Mystikern hierin ähnlich, Gottes absolute Erkennbarkeit leugneten, weil sie ihn über Seyn und Wesen setzten, jenseits des Endlichen, und nicht, wie der pantheistische Eckart, den Unterschied zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste aufhoben.

In dem Zustande der vollkommenen Abgeschiedenheit, wo das Erkennen Gottes gleich ist dem Seyn Gottes, kommt das ungeschaffene Bild des unendlichen Geistes zu seiner wahrhaften Klarheit. Es ist dieß der Zustand der Einheit mit Gott, wo keine Ungleichheit mehr ist zwischen ihm und der Seele, wo er die Seele lieben muß, weil er in ihr nichts liebt, als sich selber, wo mit einem Worte nichts zurückbleibt, als was Gott selber ist an und für sich [90]. Eckart nennt diesen Zustand mit biblischen Aus-

---

de Tauler's, Th. I, S. 59. — Vergl. dritte Pred. auf Weihn., ebendas. S. 100. — „Davon bin ich nit selig, das gott gut ist. Ich will des nymmer begeren, das mich gott selig mache von seiner güte, wann er möcht es nitt getun, davon bin ich allein selig das got vernünfftig ist, unnd ich das bekenne.“ Auf S. Dominicus, fol. 287, b.

89) Erste Pred. auf den 3. Sonnt. nach Ostern, fol. 257, a.

90) Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Wo got und die sel verey-

drücken den Stand der ersten Unschuld, wo „man ohne Hinderniß der Natürlichkeit feststeht in ewiger Wahrheit[91]),“ oder häufiger den Stand der Gerechtigkeit. Hier muß Gott sich mit Nothwendigkeit dem Menschen geben; er offenbart sich, wie schon gesagt, ganz und verbirgt ihm nichts[92]). Der Mensch braucht nichts mehr zu bitten oder zu nehmen, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre; er ist unmittelbar in ihm, er ist er selber, und besitzt Alles mit ihm[93]). Die Schranke der Selbstigkeit,

---

niget sollen werden, das musz von gleicheit kommen. Wo nit in ist ungleicheit, das musz von not ein sein, nit allein in einiger inschliessung wirt es vereint, mer es wirt ein.“ Auf Maria Lichtmeß, fol. 246, a. — „Gott leitet disen geist in die wüstung und in die einigkeit sein selbs, da er ein lauter eyn ist, unnd in sich selber quellende ist. Diser geist hatt kein warumb, unnd solte er ein warumb haben, so müst die einigkeit ir warumb haben. Diser geyst steet in einigkeit und freiheit.“ Zweite Pred. auf Christi Himmelf., fol. 263, a. — Vrgl. die Lehre der straßburger Begharden, Mosheim, p. 257: „Quod, mortuo corpore hominis, solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus.“

91) Ein kurtze berichtung was einfaltig götlich liecht sey, fol. 255, a.

92) „Suchstu got allein, alles das er geleisten mag, das findestu mit gott. Es ist ein gewisse warheit, und ein not warheit, und ein geschriben warheit (und wer es nit geschriben, so wer es doch war) und hette gott noch me, er möchte dirs nitt verbergen, und er müszte dirs offenbaren, und er gibt dirs.“ Auf Freit. vor Mittfasten, fol. 252, a. — „Gott musz mir sich selber geben als eigen, als er sein selbs ist, oder mir wirt nichts, noch schmeckt mir nichts. Wer also zumall jn empfahen soll, der musz zumal sich selber gegeben han, unnd auszgegangen seyn selbs, der empfahet gleich von gott alles das er hatt, als eigen, als er es selber hatt.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b.

93) In diesem Zustande „sollen wir auch nit begeren von gott als von eim frembden.“ Auf Allerheil. Abend, fol. 306, a., und Art. IX. der Bulle von 1329, nebst der entsprechenden Stelle aus

der Eigenheit, ist gefallen; der gerechte Mensch ist nicht mehr für sich; er wirkt nicht mehr, als von Gott getrennt; Gott allein ist es, welcher wirkt; der Mensch hat nichts dabei zu thun, als zu leiden, damit Gottes Werk nicht gehindert werde, und zu schweigen, damit er das Sprechen des ewigen Wortes fortwährend vernehme [94]).

derselben Predigt; s. oben. — „Die tugent ist got, oder on mittel in got. Wölches aber das best ist, das wil ich nit sagen. Nun mögent ir sprechen, was ist difs? Wie mögen wir on mittel sein in got, das wir nit anders meynendt noch suchent? wie söllen wir also arm seyn, und alle ding also lassen? das ist gar ein schwere red, das wir nicht lones begeren söllen. Seynd des gewifs, dafs gott nitt lafst er gibt uns alles, und het er es auch geschworen, er könde es nitt gelassen er müfste uns geben. Im ist vil nöter das uns gebe, denn uns sey zu nemende. Aber wir söllen difs nit ansehen noch meinen, ye minder wirs begeren, ye mer uns got gibt." Dritte Pred. auf Allerheil., fol. 309, a.

94) „Got der mufs selber würcken in uns, wann es ist ein götlich werck, der mensch volg nur und widerstee nit, er leide, und lasse got würcken." Auf S. Benedict, fol. 254, b. — „Got der wil difs werck selber würcken, der mensch volg nur und widerstande mit nüt." Erste Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 268, a. — „Davon will ich ruwen und got lassen in mir würcken, und wil schweygen und hören was got in mir spricht, und wil mich keren in die inniglicheit meiner abgescheidenheit, da find ich, das sich gott mit mir vereiniget hat." Zweite Pred. auf des Täufers Geburt, fol. 278, a. — Tractat bei Docen, a. a. O. S. 142: „Darumb spricht Maister Ekkart, daz Selickeit lige an Gotz-liden, daran, daz man Got lide, daran, das man sich mit Got vereine; daz bewiset er mit naturlichen Maistern, und sprechen alsus herzu: wo zwai suln ein werden, da mus sich daz eine halten in einem lautern Liden, daz ander in einem lautern Wircken; ein Gleichnufs: solt Holz mit Fur ein werden, so mus daz Holz ledich sin sunder alles Wircken, also wirt geeiniget Fur und Holz, wan daz Fur alle zeit wircket. Wan Got ist ein vernunftich Werck, darumb ist das sin eigen, daz sin Wesen sin Wircken ist; wa nu ist ein ledig Geist, der beraubet ist aller Wercke, der mach liden daz vernunftige Werck Gotz. Alsus wirt recht vereinet der Geist mit Got, mer alsus ist (er) einer mit Got."

So hat der Gerechte keinen eigenen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Ursache willen, um ein Warum, sey es nun Tugend, höchstes Gut, ja die ewige Seligkeit[95]; er will nichts als den Willen Gottes, oder vielmehr sein Wille ist kein anderer mehr als der göttliche selbst[96]; er dienet weder der Creatur, noch Gott, denn er ist nicht mehr unter Gott[97]; er sündigte sogar, wenn es in Gottes Willen läge[98]. Allein dieß ist unvereinbar mit der göttlichen Vollkommenheit, und es ist bei Eckart

95) „Der gerecht der sucht nicht in seinen wercken. Wann die da icht suchent in iren wercken, das seind alles knecht und mytling, oder die umb ein warumb würckent, es sey umb seligkeit, oder umb ewigs leben oder umb himelreich, oder was es sey in zeit oder in ewigkeit, dise seind alle nitt gerecht. Wann gerechtigkeit lygt daran, das man on alles warumb würcke . . . In den gerechten sol kein ding wircken, wann allein gott, noch dich sol aufszwendig nichts nit bewegen noch anrüren zu würckende. Wann alle die werck die du würckest von aufszwendiger anrürung oder bewegung, warlichen, die seynd alle tod ... Davon duncket dich ein tugent grösser dann die ander, unnd achtest auch eine grösser dann die ander und würckest sy darumb, und also wirst du bewegt zu würcken die tugent von achtung der tugend, und also würckest du die tugend nit als in der gerechtigkeit ... Also lang als du eyn tugend me achtest oder liebst, also lang so nimstu sy nit als sy gerecht ist, noch als lang bistu nit gerecht. Wann der gerecht nimpt oder liebet und würcket alle tugent in der gerechtigkeit als sy die gerechtigkeit selber seind." Auf S. Sebastian, fol. 244, b. u. folg.

96) „Die gerechten hant überal kein willen, was gott wil, dafz ist jn alles gleich, wie grofz das ungemach sey." Auf Allerheil. Abend, fol. 304, a. — „Der mensch der nun also stat in dem willen gottes, der wil nit anders denn das got ist, und das gots wil ist. Wer er siech, er wölte nit gesunt sein. All pein ist im ein freud, alle manigfaltigkeit ist im ein blofzheit und ein einikeit, steet er recht in dem willen gottes. Ja hieng hellische pein daran, es wer im ein freud und ein seligkeit." Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b. — Vergl. Art. XIV. der Bulle von 1329.

97) Auf S. Barnabas, fol. 274, a.

98) Art. XIV. und XV. der Bulle von 1329.

wohl nur eine jener schroffen Ausdrucksweisen, deren er sich so häufig bedient; hier will er gewiß nichts Anderes sagen, als daß der Unterschied des Bösen und Guten, der nur dem Reiche der Endlichkeit angehört, so wie jeder andere Unterschied, in der Gerechtigkeit und Einheit aufgehoben ist. Er selbst sagt, die Sünde sey das Nichtige, welches von Gott entfernt, und Gottes Strafe bestehe darin, daß er den Menschen in dieser Nichtigkeit und der sie begleitenden Trennung verharren läßt, daß er das Sündigen zuläßt[99]). Die Hölle selbst ist nur das Nicht, das Versunkenseyn in der Unseligkeit der Entzweiung, die Qual des Bewußtseyns der Trennung von Gott[100]). Diese tiefe, geistreiche Auffassung des kirchlichen Dogma's haben wohl die Begharden, welche Eckarten gefolgt sind, nicht deutlich begriffen, wenn sie gelehrt haben, daß die Hölle nicht sey; oder es ist vielleicht eher Bischof Johann von Straßburg, welcher in den Sinn der Lehre nicht eingedrungen ist[101]).

---

99) Auf S. Franciscus, fol. 302, b.

100) „Es ist ein frag, wasz in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das Nicht in der helle brinnet. Und desz merckent ein gleichnisz. Man nem ein brinnenden kolen, und leg jn uff mein hand, spreche ich, das der kol mein hand brent, so thet ich im gar unrecht. Sol aber ich eigenlich sprechen was mich brenn, das thut das Nicht, wann der kol etwas inn hat, desz mein hand nit hat. Sehent, das selb nicht brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles das der kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweisz also sprich ich, wann gott und alle die die in dem angesicht gottes seind noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant die von got gesundert seind, das selb nicht allein piniget die selen mer die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur." Auf den 1. Sonnt. nach Trinit., fol. 266, b.

101) Mosheim, p. 257: „Quod non est infernus, nec purgatorium."

„Der Zustand der Gerechtigkeit ist zugleich der Zustand der wahren, höchsten **Freiheit** des als unendlich sich wissenden Geistes [102]). Der Gerechte nimmt alle Dinge gleich in Gott; er liebt sie ohne Unterschied; er liebt nicht einen Menschen mehr als den andern [103]); denn in Allem hat er das gleiche Göttliche erkannt, und was er liebt in den Dingen, ist nur Gott; Gott liebt in Allem nichts als sich selber [104]). Der Gerechte fragt nicht mehr: was ist Gottes Wille? wie erkenne ich ihn? Dieß wäre ein Beweis, daß er noch nicht feststände in der Gerechtigkeit. Zwischen seinem Willen und dem göttlichen ist ja kein Unterschied mehr; es sind nicht zwei Willen, es ist nur einer; **was Gott will, ist das, wozu der Mensch die meiste Neigung hat; er braucht nur der inneren Stimme, dem inneren Worte des Geistes zu folgen, um sich des göttlichen Willens bewußt zu werden.** Dieß ist die Summe der Lehre der Secte des freien Geistes und beurkundet offenbar Eckart's Zusammenhang mit derselben [105]). Der gerechte Mensch

---

102) „Gott bezwinget den willen nitt, er setzet jn in freiheit, also das er nicht anders wil, denn das gott selber ist, unnd das die freyheit selber ist, unnd der geist mag nicht anders wöllen, dann das gott will, und das ist nitt seyn unfreyheit, es ist seyn eigen freyheit." 2. Predigt auf Christi Himmelf., fol. 263, a.

103) „Nun sprechent etlich leut, ich han mein freund lieber von dem mir guts geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich, im ist unrecht, er ist unvollkommen. Doch mufz mans leiden, als etlich leut die farent über see mit halbem wind, und komment auch hinüber. Also ist den leuten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich." Auf Maria Empfängniß, fol. 313, a.

104) Auf S. Bartholom., fol. 298, a.

105) „Meister Eckart ward gebeten von seinen guten freunden, die sprachent zu im, lassent uns etwas zuletz, sit daz ir von uns wöllen faren. Do sprach er, Ich wil euch sagen ein weifz, die eyn schlofz ist aller der red die ich ye gethet, und der alle

verlangt indessen nicht nach äußerer That; diese ist unwesentliche Erscheinung; die innere That des Geistes allein ist die wahre [106]); doch ist es besser und edler, Werke der Liebe und Barmherzigkeit zu üben, als sich müßiger

---

die warheit beschlossen ist, die man gereden oder geleben mag. Es geschicht dick, das uns klein dunckt das, das vor gott grösser ist, dann das uns vil grofz dunckt. Hierumb so solten wir alle ding gleich von got nemen die er uns ufflegte, und solten nymmer gesehen noch gedencken welches gröfzer, oder höher, oder besser were. Volgeten echt wir dem, darzu uns got haben wil, das ist das worzu wir geneigt seind, und aller dickest werden ermanet, und aller meist zuneigung haben. Volgte der mensch dem, gott geb im das meist in dem aller minsten, und das liefz er nymmer. Nun geschicht offt, das der mensch das minst verschlecht, und verhindert sich des meisten in dem minsten, dem ist unrecht. Got der ist alle weise, und gleich in aller weifz, der jn gleich kan nemen. Es vellt offt in den menschen, ob sein neigung von got sey oder nit, das soll er hiebey mercken, ob er in im findet in allen dingen das er gottes willen wifzte oder bekante, das er dem vor allen dingen volgen wölte, warzu er denn geneigt ist, und aller dickest wird ermanet, das wisse, das es von got ist." Drei gute Lehren u. s. w., fol. 317, a. — Vergl. Lehre der straßb. Beghardenn, Mosheim, p. 258: „Quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem Evangelii."

106) „Nun sprich ich von dem willen. Der hundert marck gold durch gott gebe, das were ein grofz werck, und schyne eyn grofz werck, aber ich sprich, hab ich eynen willen, hette ich hundert marck, zu geben (ist echt der wil gantz in der warheit) so hab ich gott bezalt, unnd er sol mir antwurten, als ob ich im hundert marck bezalt hette. Und ich sprich mer, hett ich eynen willen, ob ich eyn gantze welt hette, das ich die geben wölte, ich han got bezalt einer gantzen welt, und er mufz mir antwurten als ob ich im eyn gantze welt bezalet hette. Ich sprich, und würde der Bapst mit meiner handt erschlagen, wer es mitt meinem willen nit beschehen, ich wölte über altar geen und wolte nymmer destminder mefz sprechen." Auf Dienstag nach Mittfasten, fol. 251, b. — Vergl. Art. XVI—XIX. der Bulle von 1329; Art. XVI. ist gleichlautend dem Art. XIV. der Bulle von 1330.

Beschauung zu ergeben [107]). Dieser letztere Ausspruch mildert wohl einigermaßen das Vorhergehende; aber wenn auch in Eckart's Sinne nichts Frevelhaftes lag, so war es doch immer gefährlich, Lehren zu verkündigen, welche so leicht mißverstanden und zum Dienste der Sünde gebraucht werden konnten.

Die, welche zu dieser innern Gerechtigkeit und Freiheit des Geistes gelangt sind, sind es allein, welche Gott wahrhaft ehren [108]). Es ist ihnen Alles eigen, was den Heiligen und selbst der Mutter des Herrn eigen ist [109]); ja die Vollkommenheit und Seligkeit des höchsten Heiligen könnte von einem gerechten, innigen Menschen überschritten werden; die Begharden sagen, daß er selbst das Verdienst Christi überschreiten könnte [110]). Er ist Gott

107) „Wie wol das inner leben das best an im selber sey, doch ist etwan das uszer besser, so das not ist, an leiplicher hilff, als dem hungerigen besser ist essen geben, denn die weyl sich üben an innerlicher schauwung ... Darumb an rechter not ist besser üben die werck des usseren menschen zu der erbermde mir oder dem nechsten, denn sich setzen in ein inner müssigkeit des innern menschen an bekennen und begerung." 3. Predigt auf Maria Himmelf., fol. 295, b.

108) „Wer sind die gott erent? Die ir selbs allzumal seindt auszgegangen, unnd des iren allzumal nit suchent in keinen dingen, was es yoch sey, weder grosz noch klein. Die nicht suchent weder under sich noch über sich, noch nebent sich, noch an sich, die nit liebhabent weder gut noch ere", u. s. w. Vergl. Art. VIII. der Bulle von 1329, mit der gleichlautenden Stelle aus dieser Predigt auf Allerheil. Abend.

109) „Es sprechen die meister gemeinlich, das alle menschen seind gleich edler in der natur. Aber ich sprich, warlich, alles das gut das alle heiligen besessen hant und Maria gottes muter, und Christus nach seiner menscheit, das ist mein eigen in diser natur." Auf den 1. Sonntag nach Trinit., fol. 266, b. — Vergleiche 3. Pred. auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Predigt des jüngeren Eckart auf den 1. Sonntag im Advent, frankf. Ausg., Th. I, S. 55.

110) „Werlich in der warheit were ein inniger mensch, der da durchbreche die masse die der höchst heilig hat der in tu-

gleich, er ist Gott selber[111]. Dieß ist Anfang und Ende, Voraussetzung und Resultat der ganzen eckart'schen Speculation, sowohl in theoretischer, als auch in praktischer Rücksicht. Eckart's Lieblingsausdruck, um dieß zu bezeichnen, ist die Geburt des Sohnes im Menschen.

Im Menschen liegt das dem Seyn identische Bewußtseyn Gottes, unerkannt, unentfaltet, im ungeschaffenen Funken der Vernünftigkeit; kommt der Geist aus der Endlichkeit heraus zur Erkenntniß dieses Funkens, so erkennt er sich als Gott, in einem Unterschiede, indem er, oder vielmehr Gott, denn der Geist ist eins, sich in diesem Unterschiede als mit sich selber identisch setzt; dieß ist die Geburt des Sohnes; da liebt er sich aber zugleich und kehrt in sich selbst zurück, hebt den Unterschied auf, und die ewige Einheit des Geistes ist wieder hergestellt. So stellt sich in jedem gerechten Menschen unaufhörlich das Geheimniß der Dreieinigkeit dar. Es sind dieß alles bloß verschiedene Ausdrucksweisen zur Bezeichnung dessen, was den Grund der eckart'schen Lehre ausmacht, und wovon unter dem Namen der Gerechtigkeit schon die Rede war.

genden gelebt hat, und sein seligkeyt daran empfangen hat, were (sprich ich) ein eyniger mensch der da durchbreche durch die masse der tugend ichtes icht, das ist, eyn klein wenig, der were in diser weyſs der tugent noch heiliger denn diser heilig ye wardt, ich sprich bey der ewigen warheit die gott ist, und als gott lebet, es ist kein heylig in dem hymmelreich so volkommen mit heiligkeit und mit leben, du magst über in kommen im hymmelreich, und ewiglich also bleyben." Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 291, b. — Mosheim, p. 258: „Quod perfecti homines communiter transcendere possint et perfectiores sunt gloriosa Virgine, et quosdam eam transcendisse in tribus virtutibus." p. 256: „Quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi."

111) „Und darumb ist der gerecht gleich got, wann got ist die gerechtigkeit, und darumb wer in der gerechtigkeit ist, der ist in got, und er ist selber got." Auf S. Sebastian, fol. 245, a.

Hat der Mensch aller Natürlichkeit, der äußern, so wie der eigenen, entsagt, so geschieht die Geburt des Sohnes mit Nothwendigkeit; „des Vaters ganzes Wesen und Natur liegt daran, daß er sich in die Seele gebäre[112].“ „Des Gerechten Wirken ist nichts, als das Gebären des Vaters[113];“ es ist ein ewiges Zeugen des eingebornen Sohnes, worin mir Gott Alles gibt, was er je Christo gegeben, und worin ich selbst der eingeborne Sohn bin[114]. Gottes Wirken ist ohne Unterschied weder der Zeit, noch des Raumes, und so hat er nur einen eingebornen Sohn, der sind wir; das heißt, es ist nur ein Geist, der unendliche, an oder in dem die endlichen Geister gleichsam nur erscheinende Modificationen sind, indem sie selbst in

---

112) „Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen verstentnufz, unnd also gebirt der vatter seinen sun in der sele, als in seiner natur, unnd gebirt in der sel, zu eigen, und sein wesen hanget daran, das er in der sel gebere sein eyngebornen sun, es sey im lieb oder leid.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b. u. sonst.

113) Auf S. Sebastian, fol. 245, a.

114) „Ich sprich, menscheit und mensch ist ungleich. Menscheyt in ir selber, ist als edel, das das oberst an der menscheit hat gleicheit mit den engeln, und sypschafft mit der gotheit. Die grösten eynung die Christus besessen hat mitt dem vatter, die ist mir müglich zu gewynnend, ob ich könde abgelegen das do ist von disem oder von dem, und könde mich genemen menscheit, alles das denn got ye gegab seinem eingebornen sun, das hat er mir gegeben als volkommenlich als im unnd nit mynder, und hat mirs me gegeben. Er gab ee meiner menscheit an Christo denn im, wann er gab im nit, er hat mirs gegeben und nit im, wann er gab im nit, er hatt es ewigklich in dem vatter.“ Auf Dienstag nach Mittfasten, fol. 251, a. — Art. XI. und XII. der Bulle von 1329. — „Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn ich der selb sun, und nitt ein ander.“ Auf den 4. Sonntag nach Ostern, fol. 260, b., und sonst. — Art. XX. bis XXII. der Bulle von 1329; namentlich den letzteren mit der gleichlautenden Stelle; s. oben.

ihrem wahren Wesen als unzertrennbare, absolute Gleichheit und Einheit bestehn[115]).

Da also „zwischen dem eingebornen Sohne und der Seele kein Unterschied ist[116])," so theilt ihr Gott in dieser Geburt Alles mit, was ihm eigen ist, seine Seligkeit, seine Eigenschaft, selbst „die tiefste Wurzel seiner Gottheit," und behält nichts für sich zurück[117]). Er gibt ihr Gewalt, Alles mit ihm zu wirken und zu zeugen; denn das Zeugen ist des Vaters eigenstes Wesen; und eben darum geht von ihr auch unaufhörlich der heilige Geist aus[118]). Alles wird eben nur durch den unendlichen ei-

---

115) „Der vatter gebirt seinen sun in der ewigkeit im selber glich. Das wort was bey gott, unnd gott was das wort das selb in der selben natur. Nun sprich ich me, er hat jn geboren in meiner sel. Nit allein ist sie bey im, noch er bey ir gleich, sonder er ist in ir, unnd gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise, als er jn in der ewigkeit gebirt, und nitt anders. Er mufs es thun, es sey im lieb oder leid. Der vatter gebirt seinen sun on underlofs, und ich sprich mer, er gebirt mich seinen sun, unnd den selben sun. Ich sprich, er gebirt mich nit allein seinen sun, mer, er gebirt mich sein wesen, und sin natur . . . Was got würcket, das ist ein, darumb gebiert er mich seinen sun, on allen underscheyd." Auf Allerheil. Abend, fol. 304, b. (Art. XXII.). — S. noch: Auf Maria Verkünd., fol. 256, a. — Auf S. Barnabas, fol. 274, b. — Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — Dritte Pred. auf Allerheil., fol. 309, a.

116) Auf S. Germanus, fol. 284, b.

117) Auf S. Jakob, fol. 283, b.

118) Gott gibt „dir gewalt mit im selber zu geberende dich selber und alle ding in eim, und sein selbs krafft, gleich difs selb wort. Also bistu geberen mit dem vatter on underlofs in des vatters krafft dich selber, und alle ding in eim gegenwärtigen nun." Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b. — „Es fragent etliche leut, wie der mensch mög gewürcken ein werck mit got, die werck die er vor tausent iaren gewürckt hat, und die er nach tausent iaren würckend ist, unnd sy versteen es nit, es ist in ewigkeit weder vor noch nach. Und darumb alles das, dafs got vor tausent iaren ye ge-

nen Geist gewirkt, dessen Wesen ewige Thätigkeit und ewige Rückkehr in sich selber ist; ist der endliche Geist mit ihm vereinigt, d. h. weiß er sich selbst als den unendlichen, so ist Alles, was je gewirkt worden, durch ihn gewirkt; denn in der Einheit und Ewigkeit ist keine Zeitabtheilung. Zwischen dem Vater, dem Sohne und mir ist kein Unterschied mehr; es ist Alles eins; ich bin ewig mit Gott[119]; „wäre ich nicht, so wäre er nicht;" „er kann meiner so wenig entbehren, als ich seiner[120]."

---

würckt, und das er nach tausent iaren würckend ist, und das er nun würcket, das ist nicht dann eyn werck in der ewigkeit. Und als auch der mensch der vor der zeyt in der ewigkeyt ist, der würcket mit got alle die werck die got vor tausent iaren und nach tausent iaren, noch ye gewürckt. Und difs sollen weis leut wissen, und grob leut die müssent es glauben." Auf S. Sebastian, fol. 245, b. — „Da bin ich eins mitt im, er mag mich nitt aufzgeschliessen, und in dem werck da empfenget und empfacht der heilig geyst seyn wesen und werden von mir als von gott. Warumb? da bin ich in gott, nympt er es von mir nit, so nimpt er es von gott nitt. Er mag mich in kein weise ausgeschliessen." Auf Dienstag nach Mittfasten, fol. 251, a. — Art. XIII. der Bulle von 1329 und XI. der von 1330. — Lehren der straßb. Begharden, Mosheim, p. 256: „Quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit, idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt se esse Deum per naturam sine distinctione. Quod sint in eis omnes perfectiones divinae, ita quod dicunt se esse aeternos et in aeternitate. Item dicunt se omnia creasse, et plus creasse quam Deus."

119) „Da bekennet der vatter keyn underscheid zwischen dir und im, noch keyn vorteil, nit mer noch minder, denn zwischen im und sin selbs wort. Wann der vatter und du selber, und alle ding, und das selb wort ist ein in dem liechte." Auf Maria Himmelf. Abend, fol. 289, b.

120) In der ewigen Einheit „da was ich selber, da wolt ich mich selber und bekante mich selber zu machende disen menschen, und hierumb so bin ich meins selbs sache, nach meynem wesen das ewig ist, und meinem wesen das zeytlich ist. Und hierumb so bin ich geboren, und nach meiner geburt weise,

Eckart scheint zwar an einigen Stellen zu behaupten, die Einigung der Seele mit Gott geschehe nicht dem Wesen nach, sondern sey nur eine Vereinigung in der Liebe; sie geschehe zwar auf eine mystische Weise, nach Art der Transsubstantiation [121]), allein Gottes Wesen könne nie des Menschen Wesen werden [122]). Mann und Frau, sagt

---

die ewig ist, so mag ich nimmer ersterben. Nach meiner ewigen geburt weyse so bin ich ewigklich gewesen, unnd bin nun, und sol ewigklich bleiben. Das ich bin nach der zeyt, das sol sterben, und sol zu nicht werden, wann es ist teglich, hieramb so musz es mit der zeyt verderben. In meiner geburt wurdendt alle ding geboren, und ich was sach meins selbs und aller dingen, und wölte ich, ich were noch nitt alle ding, were ich nit, so were nit got. Disz ze wissen das ist nit not . . . Wer dise red nitt verstee, der bekümmer sein hertz nit damit, wann als lang der mensch nit gleych ist diser warheyt, also lang wirdt er dise red nitt versteen, wann es ist ein unbedachte warheit, die da kommen ist ausz dem hertzen gottes on mittel." — Zweite Pred. auf Allerheil., fol. 308, a. — Hierher gehört die von Hegel angeführte Stelle, Religionsphil. Th. I, S. 149: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins." („Das da gesehen wirt mit den augen da inn ich gott sihe, das ist dasselb aug, da inn mich gott sicht. Mein aug und gottes aug ist ein aug." Auf Maria Empfängniß, fol. 313, b.) In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen, und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, so wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dieß ist jedoch nicht Noth zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können."

121) Art. X. der Bulle von 1329, nebst der gleichlautenden Stelle s. oben.

122) „So hat das blosz wesen der gotheit das blosz wesen des geistes uffgezogen von im selber an sich, unnd im gleich gemachet, das da nitt scheynet dann eyn einigs wesen, wie woll doch zwey wesen da seind. Also verleurt der geist seine werck, und nit sein wesen." Auf S. Philipp u. Jakob, fol. 273, a. — „Wir sollen in got vereinet werden wesentlich, . . eynlich, . . gentzlich. Wie sollen wir in got verei-

er, um es durch ein Gleichniß zu versinnlichen, sind unterschieden, aber in der Liebe sind sie eins; der Unterschied kommt daher, daß das Eine das Andere nicht ist; das nicht, das Andersseyn ist das Princip des Unterschiedes, welcher durch die Liebe, aber nur geistig, aufgehoben wird[123]). So scheint er den Wesen-Unterschied bestehen zu lassen und die Einheit als eine geistige zu bezeichnen, um sich gegen die Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen zu verwahren, wie es von jeher der Pantheismus gethan hat, der, trotz seines Ringens nach Einheit, sich nie von diesem innern Widerspruche zu befreien vermag. Der Unterschied wird indessen bei Eckart nicht festgehalten; schon seinem Begriffe von Wesen gemäß, als der einzig absoluten, an und für sich seyenden, realen Substantialität, ist Gott allein Wesen; Alles, was als Nicht-Gott erscheint, ist an und für sich nichtig. Uebrigens sind auch der Stellen nicht wenige, wo er das menschliche Subject absolut aufgehen läßt im Unendlichen; selbst in der Predigt, wo er das Bild von Mann und Frau gebraucht, widerspricht er sich, indem er sagt, daß, wenn der Mensch in Gott und Gott im Menschen ist, so ist der Mensch nicht schnöder, nicht geringer als Gott; also gleich mit ihm; so lange auch nur der kleinste Unterschied bestände, wäre der Mensch unter Gott, oder es müßten zwei Götter seyn. In der höchsten Einheit, sagt er ferner, ergießt sich Gott mit allem seinen Wesen in den gerechten Menschen; dieser wird ihm nicht nur gleich, sondern „ohne Unterschied werden wir dasselbe Wesen

---

net werden wesentlich? das sol geschehen an der schauwung, und nit an der wesung. Sein wesen mag nit unser wesen werden, mer es sol unser leben sein. Davon sprach auch Christus, der dich vatter bekennet, das ist das ewig leben. Er sprach nit, das ist ewig wesen." Zweite Predigt auf des Täufers Geburt, fol. 277, a.

123) Auf S. Jakob, fol. 283, b.

und Substanz und Natur, die Gott selber ist;" Gott macht uns ihn selber denken; Seyn und Denken ist aber identisch; so sind wir der Sohn Gottes, und dieweil der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne nur ein scheinbarer, ein ewig zur Einheit in sich selber zurückkehrender ist, sind wir Gott selber [124].

Diese Einheit kann nie mehr getrennt werden; das Bewußtseyn derselben kann nie mehr sich verlieren [125]. Das Gefühl der Nothwendigkeit derselben ist so tief und lebendig bei Eckart, daß es in seinem Ausdrucke oft an Gotteslästerung grenzt: wenn der vollkommene Mensch etwas will, und es wäre möglich, daß Gott es nicht wollte, so müßte er Gott trotzen und das, was er als den wahrhaften Willen des unendlichen Geistes wüßte, den-

124) „Ich sprich (bey guter warheit und bey ewiger warheit und bey ymmerwerender warheit) das sich got in eim yegklichen menschen der sich zu grund gelassen hat, mufz allzumal ergiessen, nach aller vermügenheit, also gantz und gar, das er weder in seinem leben noch in seinem wesen, noch in seiner natur, noch in aller seiner gotheyt nichts behaltet, er mufz es alles zumal ergiessen in fruchtbarer art in den menschen." Ein fast kurtz und gute leer, etc., fol. 300, b. — „Gottes wesen ist mein leben. Ist mein leben gottes wesen, so mufz das gottes sein, mein sein, unnd gottes ystigkeit mein ystigkeit, weder minder, noch mer." Auf Allerheil. Abend, fol. 304, b. — Wir werden Gott nicht nur gleich, sondern „on allen underscheid werden wir das selb wesen und substantz und natur, die er selber ist . . . Got macht uns sich selber bekennende, . . und sein wesen ist sein bekennen, und es ist das selb, das er mich macht bekennen, und das ich bekenn, und darumb ist sein bekennen mein . . . Und wann dann sein kennen mein ist, und wann sein substantz sein bekennen ist und sein natur und sein wesen, und darufs volget das wesen sin substantz mein ist, und wann dann sein substantz und wesen und natur mein ist, so bin ich der sun gottes." Erste Pred. auf Weihnachten, fol. 315, a.

125) Er ruft hierüber aus: „Trutz got selber, trutz den engeln, trutz allen creaturen, das sy dafz mögen gescheiden da die sel ein bild gottes ist." Zweite Pred. auf den 16. Sonntag nach Trinit., fol. 269, b.

noch durchsetzen[126]). In dem Bewußtseyn dieser Gerechtigkeit in der Einheit wird der Mensch ferner aller Sünde ledig, und hätt' er aller Welt Sünde gethan[127]). Deßhalb ist er endlich schwer zu erkennen in der Zeitlichkeit; gewöhnliche Menschen begreifen ihn nicht; er entfernt sich ganz von ihren Sitten und Regeln; sein Thun und Lassen ist ein ganz anderes; das Aeußere ist gleichgültig, denn es gehört der Nichtigkeit an; alle Tugend- und Heilmittel, deren die Menschen, die noch im Streben begriffen sind, bedürfen, haben für ihn keinen Werth mehr; eben darum hat er auch mit den auf äußere Gebräuche sich beziehenden Kirchen- und Staatsgesetzen nichts mehr zu schaffen[128]).

126) Z. B. Auf Allerheil. Abend, fol. 304, a.: „Den gerechten menschen ist also ernst zu der gerechtigkeit, were das got nit gerecht were, sy achtent nit ein bonen grofz uff gott."

127) „Als dick der mensch kompt in ein gleicheit mit gott, das im got also lieb wirt das er sein selbs verleugnet, und das sein nit suchet weder in zeit noch in ewigkeit, als dick wirt er ledig aller seiner sünd, und seins fegfeuers, und hett er ioch aller menschen sünd gethan." Drei gute Lehren rc., fol. 317, b.

128) „Eya lieben kind, erbarment euch über die leut, wann sy seind frembd und unbekant allen leuten . . . Wo ich der menschen eyn wyfzte, und hett ich ein münster voll goldes und edles gesteins, das geb ich umb eyn hun, das er der selbig mensch verzeren solt . . . So ander leut fastent, so essent sy (nämlich die Vollkommenen), unnd so ander leut wachent, so schlaffent sy, so ander leut betten, so schweigent sy. Kürtzlich gesagt, all ir wort und werck seind unbekant allen leuten. Wann alles das got den leuten öffnet die uff dem weg seind zu ir ewigen seligkeit, das ist alles disen volkomnen leuten frembd. Sy bedörffents nit, wann sy hant die statt besessen ir rechtes eygen . . . Sy übent sich in inwendigkeit . . . Ir sollent wissen, dafz das küngreich selig ist, da diser menschen eins in ist. Sy schaffent mer ewigs nutzes in eim augenblick denn alle aussere werck die ye aufzwendig gewürckt wurden." Dritte Predigt auf den 16. Sonnt. nach Trinit., fol. 270, a. — Lehre der straßb. Begharden, Mosheim, p. 257: „Quod homo perfectus sit, liber in totum, quod tenetur ad servandum praecepta data Ecclesiae a Deo."

4. Beurtheilung.

Gerne hätten wir, würde der Raum es gestattet haben, diese Auseinandersetzung der wichtigsten Punkte in Meister Eckart's Lehre weiter ins Einzelne verfolgt. Indeß auch aus dem hier Zusammengestellten geht, unserer Ansicht nach, der Charakter dieser Lehre schon ziemlich deutlich hervor.

Wir erkennen in Eckart nicht sowohl einen gewöhnlichen Mystiker, als einen speculativen Denker, welcher Gott im Begriffe erfassen will und dem Denken, in seiner dialectischen Entwicklung, alles Fühlen, Empfinden, unmittelbare Anschauen u. s. w. unterordnet. In der Reihe der mittelalterlichen Religionsphilosophen erscheint er in höchster Eigenthümlichkeit, als ein selbstthätiger Denker. Er ist durchaus Pantheist und tritt daher ganz aus den Kreisen der Scholastik heraus; er schließt sich an keine der damals herrschenden Schulen an; die besondere Richtung seiner Speculation entfernte ihn gleich weit von dem Realismus und von dem Nominalismus; diese beiden stritten sich bloß um die Existenz der allgemeinen Idee, der Vorbilder der Dinge in Gott, ließen aber das Wesen der Dinge unangetastet; Eckart hingegen griff in dieses selber hinein, zerstörte es in seinem unmittelbaren, natürlichen Seyn und steigerte sich so zu einem absoluten Idealismus, von dem die scholastische Theologie und Philosophie jener Zeiten nichts wußte.

Seine Theorie ist eine vollständige All-Einslehre: es ist nichts als Gott und Alles ist Gott, und in ihm sind alle Unterschiede vernichtet, er ist allein das Wesen, die Substanz, der Geist. Dieser Pantheismus, von einer eigenmächtigen Bestimmung des Begriffs Wesen ausgehend, in welcher er den Begriff mit der ihn erfüllenden Realität vermischt, vereinigt die beiden an sich nicht verschiedenen Sätze: Gott ist Alles und Alles ist Gott. Er zerstört die Welt und des Menschen freie Persönlichkeit, um Gott allein die Ehre zu geben. Er ist nicht bloß Immanenz Gottes in

der Welt, Daseyn eines persönlichen Gottes, der zwar verschieden ist von der endlichen Schöpfung, sie aber allenthalben erfüllt und durchdringt, und nicht bloß von den Geistern gedacht wird, sondern der wirklich ist und auf Alles wirkt, unabhängig von des Menschen oft so verworrenem, ungöttlichem Denken. Eckart's Pantheismus ist auch nicht bloß objective Identität Gottes und der Welt, wobei die Welt ihre eigene Existenz behielte. Sondern er lehrt, daß Gott allein und einzig ist und außer ihm nichts, daß Alles nur vorübergehende, nichtige Erscheinung an ihm ist, daß das Endliche, wie Hegel sich ausdrückt, nur Moment des göttlichen Lebens ist. Die Welt ist zwar die Schöpfung Gottes, aber die nothwendige, ewige, ohne die er nicht ist, die aber für sich selbst nicht ist und ewig in Gott wieder zurückkehrt. Hiermit verbindet Eckart die Lebendigkeit und Innigkeit des religiösen Gefühls, welche, dieß ist nicht zu leugnen, sehr oft die pantheistische Anschauungsweise begleitet. Bei solchen von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und dem Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe, edle Erscheinung, die uns mit eigenem Zauber blendet. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist, oder die stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine großartigen Verhältnisse, seine geheimnißvolle Poesie; und seine Mängel, die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit allen ihren Widersprüchen deutlich heraus.

Bei Eckart hat indessen die pantheistische Speculation noch nicht ihre letzte Spitze erreicht; sie ist noch nicht so scharf ausgebildet, wie in späteren durchdachteren Systemen; einzelne schlecht versteckte Widersprüche sind nicht zu verkennen; namentlich tritt das, was wir Unsittlichkeit der Consequenzen nennen müssen, kühn hervor. Doch war dieß letztere, wie man ihm mit Unrecht vorgeworfen hat, nicht der Zweck seiner Speculation; so wenig er aus bloßem

theoretischen oder dialektischen Interesse philosophirte, ebenso wenig that er es zur Rechtfertigung antinomistischer Resultate. Das, was er erstrebte und wozu ihm alles Andere nur Mittel war, war die innere Ruhe des Geistes, die Stille und Heiterkeit des nichts als Gott wissenden Gemüthes, gegenüber dem stürmenden Geräusche des wandelbaren, sinnlichen, nichtigen Lebens. Von Eckarten kann man sagen, daß er in hohem Grade zu dieser Heiterkeit durchgedrungen war, obgleich auch durch seine Schriften ein tiefer Zug der Klage über die Unzulänglichkeit alles Endlichen, über den Jammer des von Gott losgerissenen, in der Entzweiung verharrenden Lebens hindurchgeht; doch ist seine Ueberzeugung nicht mehr wankend, sie ist erhaben über alle die Zweifel, welche bei andern Mystikern, z. B. bei Gerson, unabwendbar und schmerzlich sich immerfort aufdringen. Wie beneidenswerth nun auch dieser innere Friede Eckart's und Anderer gewesen seyn mag, so ist doch nicht zu leugnen, daß er in seinem Princip auf einer Selbsttäuschung beruhte und unvereinbar ist mit den unsittlichen Folgerungen, welche aus den Prämissen der Lehre nothwendig gezogen werden mußten. Im Sinne des Lehrers selbst waren freilich die Folgen nicht unsittlich; denn er hatte ja den Unterschied des Bösen und des Guten für den vollkommenen Menschen aufgehoben, und zwar nicht so, daß er das Böse als gut dargestellt hätte, sondern durch Aufhebung, Vernichtung des Bösen selbst. Indeß nur ebenso reine und zugleich ebenso scharfsinnige Geister, wie er, konnten dieß festhalten. Er selbst, dessen hohe Sittlichkeit sogar seine Gegner nicht bezweifelten und der mit begeisterten Worten von der Liebe zu allen Menschen spricht[1], er

1) „Ach das wer ein edel leben, difz wer ein selig leben. Wer das nit ein edel leben, das ein yeglicher wer gekert uff seynes nechsten frid, als uff sein eignen frid? Und das sein lieb als blofz wer, und als lauter und abgescheyden in sich selber, das er nicht anders meinte dann gütte und gott, wer difz nitt ein selig leben?" Auf S. Jakob, fol. 283, a.

konnte wohl sagen, daß der gerechte Mensch nichts Anderes mehr thue, als den Willen Gottes, daß, was er thut, wirklich der Wille Gottes sey, daß für ihn alles Geschaffene gut sey und nur der inneren Stimme des Geistes zu folgen brauche. Aber nicht jedes Gemüth ist edel und besonnen genug, um auch im praktischen Leben von der Schärfe dieser Ansicht nicht abzuweichen und sich vor scheinbarer Inconsequenz nicht zu scheuen. Es ist daher gefährlich, dergleichen Sätze vor Unvorbereiteten zu predigen und sie der Praxis solcher zu überlassen, welche die Subtilität metaphysischer Begriffe und dialektischer Distinctionen nicht zu fassen im Stande sind. Eckart mag dieß wohl selbst gefühlt haben; denn nicht selten macht er einen Unterschied zwischen Erleuchteten, welche seine Lehre begreifen können, und Groben, für welche das Wissen nicht ist, sondern welche bloß glauben müssen[2]). Darin liegt aber gerade ein Grundübel solcher Art von Lehren, daß sie nur esoterische Lehren, disciplina arcani, sind und nicht ein Gemeingut Aller werden können. So ist es nicht mit dem wahren Christenthume, welches eine frohe Botschaft für Alle ist und nicht erst der philosophischen Speculation bedarf, um sich in seiner reinsten, höchsten Vollkommenheit darzustellen.

Eckart wurde deßhalb zu seiner Zeit auch vielfach mißverstanden. Die innere Freiheit des Geistes, welche bei ihm nichts ist, als die lauterste Reinheit des Herzens, wurde mißbraucht als Vorwand für die Zügellosigkeit lasterhafter Begierden. Die schwärmerischen Beghärden, welche ähnliche Grundsätze schon in der Schule Amalrich's gefunden hatten, ergriffen begierig die Lehre, daß es für den vollkommenen Menschen keine Sünde mehr gebe, und in ihrem verkehrten Streben nach der Einheit und Freiheit des Geistes verwarfen sie Alles, wodurch ihrem Sinne

2) Z. B. auf S. Sebastian, fol. 244, b: „Difz müssen grob leut glauben, und aber erleuchten menschen ist es zu wissen." Ebendas. fol. 245, b. Bergl. auch oben Note 120.

nach die Trennung erhalten und die Freiheit gehemmt wurde [3]). Eckart's Zusammenhang mit der Secte, welchen wir in den obigen Untersuchungen schon mehrfach angedeutet haben, ist nicht mehr zu bestreiten. Kommen auch in seinen Schriften, so wie sie uns fragmentarisch vorliegen, keine Spuren von den praktischen Grundsätzen der Brüder des freien Geistes vor, von ihrer Geringschätzung der Sacramente, des priesterlichen Standes u. s. w., so beweist dieß doch nichts gegen diesen Zusammenhang; ja, es würde nicht schwer fallen, diese Grundsätze aus dem ganzen Geiste der eckart'schen Lehre abzuleiten. Hat sich nun auch Eckart der von der Kirche verworfenen Secte nicht öffentlich beigesellt, so ist er doch mit Recht als deren geheimer amicus und patronus zu betrachten [4]).

Auf diese Weise bildet er den Uebergang von den ketzerischen Begharden zu den kirchlichen Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts, welche, größtentheils aus seiner Schule hervorgegangen, von nun an von der Kirche unangefochten, die tiefsinnigen Speculationen des cölner Dominicaners in Schriften und Predigten mehr oder weniger geistreich und selbständig verbreiteten. Diese Speculationen, ob sie gleich von vielen nicht begriffen wurden und überhaupt nie vermögen, volksthümlich zu werden, sprachen aber eben wegen ihrer Dunkelheit die Gemüther gewaltig an; denn diese waren bewegt von unendlicher Sehnsucht, sich aus der tiefen, verworrenen Anarchie des damaligen gesellschaftlichen Lebens heraus zu geistiger Klar-

3) Artikel XIX. und XV. der Bulle von 1329 (XII. und XIII. der von 1330) finden sich schon bei den ersten Schülern Amalrichs, von welchen Rigordus (de gestis Philippi Augusti, bei Duchesne, scriptores rerum Gallic., T. V, p. 50) erzählt: „charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent iam non esse peccatum." Ebenso bei den straßburger Begharden von 1317, Mosheim, p. 256: „Quod sunt impeccabiles; unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato."

4) Mosheim, de Beghardis, p. 284.

heit und Einheit emporzuringen. Vielfach spricht sich damals diese Sehnsucht aus, doch wohl nirgends kühner und ergreifender, als in den Reden der deutschen Mystiker und zunächst in den Reden Meister Eckart's. Dieser ist der zweite Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus; das erste Haupt der eigenthümlichen Speculation des germanischen Geistes war Skotus Erigena.

Der Charakter dieser Philosophie, welche, wie jede andere im Mittelalter, rein theologisch war, ist im Allgemeinen die Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen, der religiösen Askese mit dem dialektischen Denken, um durch die Entäußerung seiner selbst und alles Geschaffenen die innere Freiheit des Geistes zu vermitteln, das vollkommene Begreifen Gottes, welches wesentlich nichts Anderes seyn soll, als ein Selbsterkennen, ein Selbstbewußtseyn Gottes im erkennenden Geiste [5]). Am tiefsten und zugleich am schroffsten ist dieß bei Eckart ausgedrückt; die übrigen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts suchen sich theils fester an die Kirchenlehre anzuschließen, theils schwelgen sie öfter in dunkeln Gefühlen und Visionen, theils haben sie die Praxis der Mystik, die Theorie der Contemplation, der Ekstase u. s. w. genauer beschrieben und entwickelt. Sie alle stimmen aber mit Eckarten überein in der Lehre von dem ewigen Erzeugen des Sohnes und der Rückkehr desselben in den Vater durch den heiligen Geist; sie alle idealisiren auf diese Weise das Dogma der Dreieinigkeit, in welcher sie, zum Theile sabellianisch, die Persönlichkeit der drei Hypostasen gänzlich verschwinden lassen; sie alle endlich sprechen von der Nichtigkeit des Endlichen, von Entsagung und innerer Armuth und von der Gottgleichheit oder vielmehr von der Gottheit des menschlichen Geistes. Tauler, ebenso geistreich und tiefsinnig als Eckart, ist praktischer als er und geht tiefer ein in die Bedürfnisse und Klagen seiner Zeitgenossen. Suso

5) S. Rosenkranz, zur Geschichte der deutschen Litteratur. Königsb. 1836. 8. S. 39.

schließt sich noch enger an ihn an, sowohl in Lehre als in Ausdruck, mit dem Unterschiede jedoch, daß seine glühende, verzehrende Phantasie zur inneren Heiterkeit seines Lehrers nicht gelangen konnte und daß Empfindung und Einbildungskraft das reine Denken immerfort bei ihm zu unterdrücken drohten. Noch näher steht ihm Ruysbroeck, der den mystischen Pantheismus zu derselben schwindelnden Höhe gesteigert hat, dessen regellose Ekstase aber, statt das Unendliche im besonnenen Begriffe zu erfassen, es in den kühnen, meist sinnlichen Bildern der ewigen Hochzeit des himmlischen Bräutigams mit der Seele und des Versunkenseyns in den unerschöpflichen Abgrund des göttlichen Lichts verhüllt. Nirgends aber ist Eckart's Lehre vollständiger und metaphysischer ausgedrückt, als in dem merkwürdigen Buche der deutschen Theologie, welches in der Geschichte der Religionsphilosophie, und zunächst der pantheistischen nie übergangen werden sollte.

Auch die hegel'sche Lehre stimmt auf merkwürdige Weise mit der eckart'schen überein. Wenn man Hegel's Religionsphilosophie liest und hierauf die Predigten Eckart's, so ist man sonderbar überrascht von der auffallenden Geistesverwandtschaft beider Denker. Diese Uebereinstimmung geht aus unserer Auseinandersetzung der eckart'schen Lehrsätze zu deutlich hervor, als daß wir noch weiter in dieselbe einzugehen brauchten. Daher nur noch wenig Worte. Das ganze Streben der neueren Philosophie, so wie der aus derselben entsprungenen sogenannten speculativen Theologie geht auf Einheit, auf Lösung aller Gegensätze, auf Vereinigung der Offenbarung und der Vernunft, der Theologie und der Philosophie, des Glaubens und des Denkens, des Göttlichen und des Menschlichen. Es ist bekannt, daß zu diesem Zwecke Hegel und seine Schüler trotz der Spaltungen, welche bereits unter diesen letzteren eingetreten sind, vorgeben, sie stimmen mit der ältesten Kirchenlehre vollkommen überein; sie wollen dieselbe bloß in einer geistigeren, höheren Form, in der Form

des reinen Begriffs ausdrücken, die Dogmen aber dienen ihnen mehr oder weniger als Allegorien, als bildliche Vorstellungen, um den speculativen Begriff anschaulicher zu machen. Was ist nun aber dieser speculative Begriff? Offenbar nichts als die concrete Einheit des Menschen, des endlichen Geistes, mit Gott, dem unendlichen, wobei die Religion nichts ist, als das Selbstbewußtseyn Gottes, und der Erlösungsproceß, so wie überhaupt die ganze Weltgeschichte, nichts als die Entwickelung, die allmähliche Entfaltung des absoluten Geistes selbst, indem der Unterschied des Endlichen und des Unendlichen kein wirklicher, sondern ein nichtiger, ewig sich aufhebender ist. Hegel und seine Schüler behaupten, dieß sey kein Pantheismus; nach ihnen wäre Pantheismus eine Lehre, welche behaupten würde, der Mensch als solcher wisse sich als Gott, ohne den Unterschied aufzuheben; ihre Ansicht hingegen, sagen sie, sey weder pantheistisch, noch verschieden von der orthodoxesten Kirchenlehre, insofern diese das Aufgeben der Natürlichkeit verlangt, um die Vereinigung mit Gott zu vermitteln. So sind sie eifrig bemüht, den gefürchteten Vorwurf des Pantheismus von sich abzuwälzen; es ist uns aber kein anderer Name bekannt, um ein System zu bezeichnen, welches das Endliche mit dem Unendlichen schlechthin identificirt.

Es mag wohl dem oder jenem vorkommen, als seyen wir weit hinter unserer Zeit zurück, wenn wir noch festhalten an dem persönlichen Gotte, dem Urgrunde seiner Schöpfung, dem Vater, den uns der wahrhaft erschienene Christus geoffenbart, und wenn wir zugleich überzeugt sind, daß für all unser Denken und Glauben von nun an Niemand einen andern Grund legen kann, außer dem, der da gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Die christliche Religion in ihrem Geiste und in ihrer Wahrheit ist allein eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben; sie allein gibt den Frieden und ist volksthümlich und jedem Gemüthe zugänglich, während die vornehme

Versicherung der Philosophie, die Wahrheit der Religion erst durch die speculative Erkenntniß zu vollenden, sich jederzeit nur an einen kleineren Kreis von Eingeweihten wendet.

Man hat nicht mit Unrecht das philosophische Religionssystem Hegel's als eine tiefe Mystik bezeichnet [6]); er selbst, in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nennt den mittelalterlichen Mysticismus ein echtes Philosophiren, bis zur Innigkeit fortgehend (B. III, S. 195). Mystik und Pantheismus grenzen nahe an einander und greifen vielfach in einander ein; Hegel, so wie der Dominicaner des vierzehnten Jahrhunderts, den er als einen Heroen der Speculation anführt, stehen hierin auf gleicher Stufe. Mystik und Pantheismus, trotz ihrer poetischen Schönheit, sind aber gleich weit von dem reinen Christenthume entfernt und vermögen niemals, es entweder zu ersetzen oder ihm eine Vollendung zu geben, deren es nicht bedarf. Meister Eckart stimmt weder mit der Kirchenlehre seiner Zeit, noch mit der christlichen Religion überhaupt zusammen, und wir haben durchaus keinen Grund, zu erschrecken oder uns zu schämen, wenn wir die heutige protestantische Theologie, welche allerdings etwas Anderes als eine dialektische Speculation ist und zugleich mehr als „bloße Kritik und Historiengelehrsamkeit," mit der eckart'schen Lehre vergleichen [7]).

Indessen sind solche Speculationen darum nicht minder ehrwürdig; obgleich mit innerem Widerspruche behaftet, wie alles menschliche Denken, sobald es über die Offenbarung hinausstrebt, zeugen sie von hoher geistiger Kraft, so wie von dem redlichen Streben, im Grunde tief

6) J. H. Fichte, über Speculation und Offenbarung, S. 19, in dessen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. I, 1s Heft. Bonn, 1837. 8.

7) Mager, Brief an eine Dame über die hegel'sche Philosophie. Berlin, 1837. 8. S. 73: „Unsere heutigen Theologen müssen erschrecken, wenn sie hören, was Meister Eckart, ein Dominicanermönch und Schüler des gottseligen Joh. Tauler (?), im vierzehnten Jahrhunderte predigte."

religiöser Gemüther die starre Grenze aufzuheben, welche der im Aeußern verlorene Verstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zieht, und die Spuren des die ganze Schöpfung durchdringenden göttlichen Geistes allenthalben nachzuweisen. Zumal verdienen sie unsere Achtung und Aufmerksamkeit in einer Zeit, wo des Geistes freie Bewegung noch gebunden war durch den Bann der Kirche. Sie beurkunden, namentlich bei Meister Eckart, ein edles Ringen des Gedankens, sich unabhängig und selbständig zu gestalten und sich über die starre Unbeweglichkeit der hergebrachten Form, so wie des gegebenen Stoffes zu erheben. Eine große, freie Weltansicht spricht sich in Eckart's und der gleichzeitigen Mystiker Lehren aus, wunderbar contrastirend mit der entarteten Scholastik und Casuistik. Keine Spitzfindigkeiten der Nominalisten oder der Realisten reichen an dieselben; und wenn wir auch den Werth der Scholastik und ihre welthistorische Bedeutung nicht verkennen, so können wir uns doch nicht eines gewissen Mißbehagens erwehren, wenn wir sehen, wie sie sich in Formeln und Distinctionen verliert, und es thut wohl, bei einem Manne auszuruhen, welcher uns durch tiefsinniges Selbstdenken in die innersten Räume der Speculation einführt. Vermögen wir auch seine Ansichten nicht als die absolute Wahrheit anzuerkennen, so schätzen wir ihn doch wegen der Freiheit seines Strebens, welches, erhaben über die Beschränkungen der damaligen Scholastik, in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens mit seltener Hingebung sich versenkt.

Aus diesem allem ist nun endlich leicht erklärlich, wie Eckart so verschieden beurtheilt werden konnte. Seine Kirche ist über ihn getheilt zwischen Verehrung und Verwerfung. Eine seltsame, hohe Gestalt, steht er mitten inne zwischen verfolgten Ketzern und hochgefeierten Lehrern [8]). Raynaldus nennt ihn Eckart den Gotteslästerer [9]).

8) Görres nennt ihn (in seiner Vorrede zu Suso, herausgegeben von Diepenbrok, Regensb. 1829. 8. S. XXXVIII) ...

Quétif und Echard hingegen, welche das Anstößige in seinen Sätzen zu mildern suchen, loben ihn als einen virum moribus et scientia probatissimum, omni laude superiorem, und fügen bei, daß hundert Jahre nach ihm ein Schriftsteller seines Ordens von ihm berichtet, er sey vita purissimus gewesen, expeditus Doctor Ecclesiae, suo tempore incomparabilis, eruditione, fide, conversatione et moribus insignis[10]). Einige Protestanten haben ihn unter die Vorläufer der Reformation gezählt[11]). Mosheim zählt ihn den Begharden bei, sagt aber, er sey ein homo magni nominis et spectatissimae pietatis gewesen[12]). Seitdem ist er von den meisten Kirchenhistorikern entweder ganz übergangen, oder doch nur wenig beachtet worden, bis man endlich in den letzten Jahren sowohl durch Hegel's Citat, als durch die Bemerkungen der Herren Gieseler und Hase[13]) wieder aufmerksamer auf ihn geworden ist. Leicht hätte unsere eigene Arbeit weiter ausgedehnt werden können; sie mag aber hinreichend seyn, um einen seit Jahrhunderten verstorbenen und beinahe vergessenen Denker dem allgemeinen Interesse einigermaßen wieder näher zu bringen; und mehr haben wir nicht bezweckt.

---

wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt."

9) Continuat. annal. Baronii. Col. 1694. Fol. P. XV, p. 889.

10) Scriptores ordinis Praedicat., T. 1, p. 507 et 508. — Auch Bzovius, in seiner Fortsetzung des Baronius, Col. 1618, Fol. T. XIV, p. 786, nennt ihn: „insignis theologus," kennt aber nichts von ihm als das convivium magistri Eccardi. — Nach Natalis Alexander hingegen, Selecta historiae ecclesiast. capita. Saec. XIII et XIV. Par. 1686, 8. P. I, p. 389, war er „ad sobrietatem non sapiens."

11) G. Arnold, Historia et descriptio theologiae mysticae. Francof. 1702, 8. p. 306.

12) Mosheim, Instit. hist. eccles. antiq. et recent., p. 525, und de Beghardis, p. 281.

13) Kirchengeschichte, dritte Ausg., S. 378: „Sein Gefühl der Gottesnähe und seine heilige Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung."

Gedanken und Bemerkungen.

1.

ABSTAMMUNG DES WORTES SÜNDE.

Von
Jac. Grimm.

Der begriff sünde war so christlich und kirchlich, dafs die neubekehrten völker zwischen verschiednen ihm mehr oder minder gefügen ausdrücken ihrer sprache die wahl treffend erst durch fortgesetzten gebrauch die nothwendige bestimmtheit der rede erreichen konnten, und dafür den früheren wortsinn veralten lassen musten.

Sowol ἁμαρτία oder ἁμάρτημα als das lat. peccatum führten mehr auf die mildere bedeutung von fehler und irthum als auf die härtere von missethat und verbrechen. Die Slaven übersetzten durch grjech, sloven. greh, poln. grzech, böhm. hřjch, und das verbum pogrjeschiti bedeutete ἀστοχέω. Daher entlehnten die Litthauer ihr griekas, die Letten grehks, die Altpreufsen griks.

In der gothischen sprache finden wir fravaurhts für ἁμαρτία und fravaurhta für ἁμαρτωλός, peccator, aber παράπτωμα wird durch missadêds verdeutscht, Eph. 2, 1 stehn missadêdim jah fravaurhtim, παραπτώμασι καὶ ἁμαρτίαις nebeneinander, lat. delictis et peccatis. delictum hält die mitte zwischen crimen und peccatum, ungefähr wie unser übertretung oder missethat weniger ist als verbrechen,

1.

ABSTAMMUNG DES WORTES SÜNDE.

Von

J. a c. G r i m m.

Der begriff sünde war so christlich und kirchlich, dafs die neubekehrten völker zwischen verschiednen ihm mehr oder minder gefügen ausdrücken ihrer sprache die wahl treffend erst durch fortgesetzten gebrauch die nothwendige bestimmtheit der rede erreichen konnten, und dafür den früheren wortsinn veralten lassen musten.

Sowol *ἁμαρτία* oder *ἁμάρτημα* als das lat. **peccatum** führten mehr auf die mildere bedeutung von fehler und irthum als auf die härtere von missethat und verbrechen. Die Slaven übersetzten durch **grjech**, sloven. greh, poln. **grzech**, böhm. **hřjch**, und das verbum pogrjeschiti bedeutete *ἀστοχέω*. Daher entlehnten die Litthauer ihr **griekas**, die Letten **grehks**, die Altpreufsen **griks**.

In der gothischen sprache finden wir **fravaurhts** für *ἁμαρτία* und **fravaurhta** für *ἁμαρτωλός*, peccator, aber *παράπτωμα* wird durch missadêds verdeutscht, Eph. 2, 1 stehn missadêdim jah fravaurhtim, *παραπτώμασι καὶ ἁμαρτίαις* nebeneinander, lat. delictis et peccatis. delictum hält die mitte zwischen crimen und peccatum, ungefähr wie unser übertretung oder missethat weniger ist als verbrechen,

mehr als sünde, man kann sich denken dafs wer fehlt damit noch nicht übertritt oder verbricht. fravaurkjan heifst falsch thun, im sinn unseres vergreifen, falsch greifen. Das goth. fravaurhts gleicht in der bildung dem ahd. fratât, falsche that, doch findet sich dieses für scelus, nicht für peccatum.

Vielmehr bedienen sich aufser dem gothischen alle übrigen deutschen dialecte von der ältesten zeit bis auf heute einstimmig eines andern ausdrucks für peccatum: ahd. suntia, sunta, alts. sundea, mhd. nhd. sünde, mnl. sonde, nnl. zonde, altfries. sende, altn. schwed. dän. synd, ags. syn, engl. sin. Wie von den Schweden her die Finnen das deutsche wort syndi mit seiner kirchlichen bedeutung übernahmen, scheinen es die Scandinaven selbst zur zeit ihrer bekehrung von den Sachsen empfangen zu haben. denn in früheren nordischen denkmälern findet sich synd noch nicht gebraucht, af syndum thvegit (von sünden gewaschen) begegnet zuerst im Sòlar liodh 73 (Sæm. 129b) welches zwar zur edda gehört, aber auch andere christliche züge und anspielungen mehr enthält.

Unter den angegebnen formverschiedenheiten ist die angelsächsische und englische besonders beachtungswerth und aufschliefsend. der ags. nom. syn bekommt im gen. synne, weicht also von dem ahd. suntia, und von den übrigen ab. syn, synne ist wie vyn, vynne oder ben, benne; NN und umlaut zeugen für das eingetretne I, also ben = goth. banja, vyn = goth. vinja, ahd. wunna; syn würde ein goth. sunja, ahd. sunna, mhd. sünne begehren. In suntia, sundia, sünde ist folglich das T und D weiter bildend, nicht wurzelhaft.

Nun gewährt die altnordische sprache, besonders im gerichtsgebrauch und in den gesetzen den völlig eintreffenden ausdruck syn, gen. synjar, welcher soviel als excusatio, defensio, negatio, impedimentum bedeutet. nemlich der beklagte leugnet des klägers behauptung und entschul-

digt sich von der anschuldigung, synja ist excusare, negare. Es wird sogar in der edda eine göttin Syn aufgestellt, die im gericht der vertheidigung vorsteht, wenn einer leugnet, in abrede stellt, heifst es technisch: at syn sê fyrir sett, dafs vertheidigung entgegen gesetzt sei (Snorraedda p. 38. fornmannasögur 9, 5.). Man dürfte das lebendiger so fassen: at Syn sê fyrir sett, dafs die schützende göttin Syn der klage vorgeschoben sei, dafs abwehr eintrete, nach dem grundsatz unseres alten rechts: die vertheidigung ist stärker als die anklage (RA. 856.) d. h. dem kläger mufs seine sache erschwert, dem beklagten erleichtert werden. Jeder gilt für gut und unschuldig. Schutz und vertheidigung sind etwas göttliches, die Syn war den Heiden göttin der gerechtigkeit und wahrheit, es darf uns nicht überraschen, dafs in der gothischen sprache sunja geradezu ἀλήθεια aussagt. mit einer kleinen wendung der form bietet sie uns aber zugleich auch in sunjô jenen begriff von ἀπολογία an hand, II Cor. 7, 11, sunjôn heifst vertheidigen II Cor. 12, 19, gleichsam die wahrheit gegen die klage darthun, folglich auch wieder den grund der klage abweisen, verneinen. Diese feinere unterscheidung zwischen sunja (veritas) und sunjô (defensio, geltendmachung der wahrheit) mangelt bereits im nordischen, syn hat nicht mehr die meinung von sunja, sondern die von sunjô, welchem strenggenommen nur die altn. form synja entspräche.

Wie aber geleiten diese ausdrücke, die beide etwas gutes und untadelhaftes bezeichnen, auf die idee der sünde? ich meine den übergang noch in einer andern anwendung der alten gerichtssprache zu entdecken.

Das altn. syn bedeutet nicht blofs die der klage entgegengesetzte entschuldigung, sondern auch die der blofsen ladung entgegengestellte rechtfertigung des nichterscheinens; es heifst gewöhnlich naudsyn (legitimum impedimentum, sontica causa). unsern übrigen dialecten, aufser dem gothischen und nordischen, ist der begriff von sunja

und von sunjô erstorben; allein die alten volksrechte haben noch den von excusatio = impedimentum bewahrt in dem merkwürdigen ausdruck sunnis, sonium, exsonium (die stellen sind RA. 847. 848 gesammelt.)

Fafst man nun sunnis oder ein ahd. sunia, sunna auf als hemmung, irrung, so gelangt man zur vorstellung von irthum, mangel, sünde. Die sünde ist hindernis, abgang, sie irrt, hemmt an der seligkeit, wie die ehhaften die ladung irren und hemmen. Ulfilas wäre nicht darauf gefallen, sunjô für ἁμαρτία zu brauchen, weil ihm die eigentlichen bedeutungen von sunja und sunjô viel zu lebendig waren, er hätte auch nicht einmal fortgebildet: sundja. Angenommen aber, was ich nicht für unwahrscheinlich halte, dafs den Angelsachsen und Alamannen zu der zeit ihrer bekehrung das wort nur noch in dem verengten sinn von impedimentum übrig war, so konnten die geistlichen es leicht zur übertragung von peccatum für geeignet halten. Man dürfte indessen auch den begriff von excusatio an sich ins auge fassen, und sünde für das erklären, quod excusandum, exculpandum est = culpa, causa. Auf die durch den ableitungsbuchstaben T oder D bewirkte veränderung des wortbegriffs lege ich kein besonderes gewicht, weil jene ableitung der angelsächsischen form gebricht. Aber als die getauften Scandinaven von den missionaren mit dem begriff auch das wort synd übernahmen, dachten sie vielleicht nicht einmal mehr an dessen verwandtschaft mit ihrem syn, und die benennung war ihnen so dunkel wie den Finnen syndi oder den Litthauern griekas.

Manche haben unser wort sünde aus sühnen erklärt, so dafs sünde wäre das was gesühnt werden mufs, wie das lat. piaculum mitunter für flagitium, quod piandum, expiandum est, angetroffen wird; und wer steht dafür, dafs das dunkle pecco nicht selbst der wurzel pio zufällt? Hierin könnte man wenigstens jenen übergang von excusatio

in excusandum bestätigt sehen. Sonst aber steht der mutmafsung entgegen, dafs ahd. nur geschrieben wird suona, suana (reconciliatio), suonan, suanan (reconciliare), mhd. suonen, süenen, und die Angelsachsen entsprechende ausdrücke überhaupt nicht haben. Allerdings ist die sühnung der sünden eine völlig christliche vorstellung; doch wird in der alten sprache für remissio peccatorum immer nur antlàz oder ablafs, niemals suona gesagt. suona ist der übliche ausdruck für judicium, und suonari für judex. Aus dem ahd. suona läfst sich auch, bei der gänzlichen abweichung der vocale, die benennung suntia nimmermehr ableiten. Ich will indessen nicht verschweigen, dafs das UO im ahd. suona unorganisch zu sein scheint.

Denn im gothischen findet sich sauns für λύτρον Marc. 10, 45 und ussauneins für redemptio Sk. 37, 9, nicht sôns oder ussôneins, wie man nach den ahd. formen gewarten sollte, für welche höchstens das im vocal unsichre altn. sôn (reconciliatio) spräche. ein goth. sauns fordert aber ein ahd. sôn oder sôna, woraus sich fehlerhaft suon oder suona gestaltete.

Das goth. saun, an dessen richtigkeit sich nicht zweifeln läfst, zugestanden, scheint sich die untergegangne formel siuna, sáun, sunum, aus der sich, als der wurzel, die bisher erörterten wörter leiten liefsen, zu ergeben. bedeutet haben wird diese wurzel purum esse, lucere. daher: siuneis (purus, lucidus), anasiuneis (visibilis), siunjan (ostendere, manifestare); sáuns (purificatio, purgatio, κάθαρσις), sunja (veritas manifesta), sunjô (excusatio, declaratio, probatio.) Endlich aber sundja, suntia, quod purgatione eget, peccatum. Hiernach wäre allerdings eine vermittlung zwischen sünde und sühnen nachgewiesen, obschon jenes nicht unmittelbar aus diesem entsprang.

Das lateinische sons, sontis = nocivus, nocens ist nicht uneben mit sünde verglichen worden, insons wäre

innocens, unsündig. es kommt dazu, dafs die **sontica** causa, der **sonticus** morbus an jenes sunnis unserer alten gesetze mahnt. Auch die verwandtschaft von *σίνομαι* (ich schade, schädige), *σίνος*, *σίνις*, *σίντης* will ich nicht gerade abweisen. Nur bliebe die deutsche wurzel weit durchsichtiger.

So leicht es sonst ist zu sündigen, hat mir doch dieser versuch, über das schwierige wort sünde aufschlüsse zu gewinnen, wenn er selbst eine sünde ist, einige mühe gemacht; und wenigstens zeigt er, wie nahe das *fehlen* der wahrheit stehn kann.

2.

Nachträgliche Bemerkungen über das γλώσσαις λαλεῖν

von

David Schulz in Breslau.

Vgl. die Abhandlungen von D. Baur zu Tübingen und Rep. Wieseler zu Göttingen in den Studien u. Kritiken, Jahrgang 1838. Heft 3.

In meiner Schrift: „Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen, Breslau 1836." hatte ich unter Andern S. 43 ff. auch die Richtigkeit der von Herrn D. Baur in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1830. Heft 2. S. 75 ff. mitgetheilte Vorstellung über das γλώσσαις λαλεῖν bezweifelt und sie zu widerlegen gesucht. Dieser hat nunmehr (vgl. das oben bezeichnete Heft der Stud. S. 618 ff.) seine Meinung der Hauptsache nach zurückgenommen und sich der von ihm selbst früherhin mit gewichtvollen Grün-

den zurückgewiesenen Ansicht des Herrn D. Bleek zugewandt, zugleich aber auch die von mir versuchte Erklärung des dunklen Gegenstandes theilweise bestritten. Nach dieser Auseinandersetzung findet jetzt auch D. Baur in der Redensart die Bedeutung: in veralteten, darum dunkeln, der Erklärung bedürftigen Redensarten oder auch provinziellen Idiotismen, die gleichfalls nicht überall verstanden wurden, sich vernehmen lassen. Fühle ich mich nun auch nicht angetrieben, auf den ganzen Inhalt der oben bezeichneten, für die weitere Ausmittelung des so viel besprochenen und schwierigen Punktes der Schriftauslegung immer willkommenen Abhandlungen umständlich einzugehen, so darf ich doch der Sache wegen nicht unterlassen, auf einige der wesentlichsten Schwierigkeiten, welche auch diesen neu versuchten Auslegungsweisen der Herren Baur und Wieseler in den Weg treten, und auf etliche meiner Deutung widerfahrene Ausstellungen an diesem Orte kurz hinzuweisen.

1. Das einzige Fundament, worauf D. Baur jetzt die Meinung stützt, daß γλῶσσαι veraltete, ungewöhnliche, vom herrschenden Sprachgebrauche abweichende, aus verschiedenen Sprachen entlehnte Ausdrücke seyen, ist die von ihm behauptete, aber nicht erwiesene Nothwendigkeit einer Unterscheidung des Plurals γλώσσαις λαλεῖν vom Singular γλώσσῃ λαλεῖν, da der Plural auch, wenn von einem einzelnen in Begeisterung laut Werdenden die Rede ist, vorkommt. Ich werde dreimal nach einander (S. 622, 626, 628.) getadelt, daß ich diesen Unterschied gar nicht beachtet hätte. Aber abgesehen zuerst davon, daß unter den zahlreichen Stellen, die die Redensart haben, nur in der einen 1 Kor. 14, 6. die Lesart des Plurals vollkommen, V. 5. einigermaßen gesichert ist, während V. 18. ebendaselbst nach Lage der urkundlichen Zeugnisse ebenso-

wohl γλώσσῃ, als γλώσσαις gelesen werden kann, sodann davon, daß ich die Sache keineswegs ganz unberührt gelassen habe (vgl. S. 142 m. Schrift und die Uebersetzung der hergehörigen Textesstellen), so war für mich keine Veranlassung vorhanden, darüber ausführlich zu seyn, da bei meiner Auffassung der Redensart jener Plural nicht die geringste Schwierigkeit macht, vielmehr dessen Bedeutung sich ebenso, wie die des γένη γλωσσῶν, 1 Kor. 12, 10. 28; vgl. 14, 10., welches Hrn. D. Baur und Andern gleichfalls Scrupel verursachte, ganz von selbst versteht. Wurden damit die verschiedenen Arten der mittelst der Zunge hervorgebrachten Stimmen und durch die Stimme laut gewordenen Weisen des Betens und Lobsingens bezeichnet (und dagegen hat D. B. selbst nichts einzuwenden; vgl. S. 627.), was kann begreiflicher erscheinen, als jener Plural? und wer möchte etwas dagegen haben, wenn der Apostel a. a. O. V. 18. wie V. 6., obschon er nur von sich allein redet und, wie jeder Andere, nur Eine Zunge besaß, den Plural γλώσσαις λαλεῖν gebraucht hat. Nun aber scheint D. Baur gänzlich zu übersehen, daß er mit seinen bald nachher S. 634. zu anderem Zwecke über die ganz ähnlichen Plurale δυνάμεις und πνεύματα ausgesprochenen Bemerkungen, welche wir leicht durch viele andere Beispiele vermehren könnten a), sich selber schlägt und mir das Wort redet. Hier äußert er sich also: „Aus der Grundbedeutung Zunge kommt die Bedeutung Sprache, sofern die Sprache das durch das Organ der Zunge Hervorgebrachte ist." Setzen wir nach meiner Deu-

a) Vgl. 2 Kor. 1, 3. πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν. Kap. 7, 3. ταῖς καρδίαις, wo bloß vom Apostel allein die Rede ist, Kap. 9, 6. ἐπ' εὐλογίαις, Kap. 12, 20. Deßgl. ἀγάπαις Jud. 12., wobei man auch an das gleichbedeutende τραπέζαις Apg. 6, 2. erinnert wird, Eph. 5, 18. 19., wo neben dem λαλεῖν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς κτλ. gar wohl auch unser γλώσσαις stehen könnte.

tung für „Sprache" Laute, Melodie, Gesang, die ja auch durch das Organ der Zunge hervorgebracht werden, so stehen wir auf völlig gleichem Fundamente. Darauf fährt Hr. B. ganz nach meinem Sinne fort: „Wie nun aber der Pluralis öfters die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen dessen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Princips bezeichnet (wie z. B. δυνάμεις die einzelnen Manifestationen der δύναμις, der Wunderkraft, sind, πνεύματα 1 Kor. 11, 12. die verschiedenen Arten, wie das πνεῦμα in den einzelnen Individuen sich äußert), so sind γλῶσσαι besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund gibt, Formen der Sprache" (bei mir: Laute, Jubelstimmen, Lobgesangsweisen), „und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, also nicht Sprachen, γλῶσσαι im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der γλῶσσα" u. s. w. (Warum aber rohe, warum wieder außer Gebrauch gekommene? und stimmt dieses wohl mit der Behauptung, daß die Glossen aus fremden Sprachen entlehnte Redensarten seyen?) Auch was S. 654. in der Note a) über die angeführten Stellen geurtheilt wird: „Der erste Satz sagt nur, was das γλώσσαις λαλεῖν an sich ist, abstract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an sich im Grunde wieder auf," könnte ich gar wohl in meinen Vortheil verwandeln. Was also bedürfte denn meine Auffassung mehr zur Rechtfertigung jenes für so schwierig ausgegebenen Plurals γλώσσαις, als vorbemerkte, von Baur selbst aufgestellte Gründe, die meinen Jubeltönen, Stimmen, andächtigen Gesangsweisen, deren Jeder mehrere verschiedenartig hervorbringen konnte, ebensowohl zu Gute kommen

müssen, als seinen Sprachen und Sprachglossen, da sie gleichermaßen und, was wohl zu merken und wichtig scheint, frühere Wirkungen des Zungenorgans sind, als die eigentliche Sprache und Sprachglossen. Zudem scheint D. Baur nicht bedacht zu haben, wie wunderlich in manchen Stellen die Fassung des gedachten Plurals in der Bedeutung Sprachglossen oder veraltete, provinzielle, aus verschiedenen Sprachen entlehnte und deßwegen schwerverständliche Redensarten sich ausnimmt. Lassen sich dergleichen auch wohl bei den γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων 1 Kor. 13, 1. denken? Sollen wir uns die Engel wie Völkerschaften und Nationen nach verschiedenen Sprachen eingetheilt vorstellen und in ihrem Sprachengebiete obendrein hochpoetische und prosaische, veraltete und gebräuchliche, provinzielle und gemeinübliche Redensarten unterscheiden? Ist's wahrscheinlich, daß der Apostel den Fall als einen denkbaren gesetzt habe, er selbst könne mit all jenen dunklen Redensarten (Sprachen?) der Engel- und Menschenwelt (ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων) sich vernehmen lassen? Oder liegt es, wie ich gemeint habe, näher, an das begeisterte Lobsingen der himmlischen Heerschaaren (vgl. Luk. 2, 13. und 20. u. a.) hierbei zu erinnern? Dieser Ausspruch des Apostels selbst rechtfertigt auf meinem Standpunkte schon allein den Plural γλώσσαις, während ihn die bleek-baur'sche Fassung gleich undenkbar erscheinen läßt, wie die Annahme des Redens in fremden Sprachen. Seite 655. fragt D. Baur rücksichtlich dieser Sprachen in gerechtem Zweifel: „Oder sollte denn wirklich, wer im Gebete und Zwiegespräche mit Gott, der Ermahnung des Apostels zufolge (14, 28; vgl. V. 4.), sich durch das γλώσσαις λαλεῖν für sich zu Hause erbaute, sich dabei verschiedener fremder Sprachen bedient haben?" Warum stieg ihm doch nicht das nämliche Bedenken in Betreff der von ihm angenommenen

veralteten, unverständlichen, theilweise auch aus fremden Sprachen entlehnten Glossen im andächtigen Zwiegespräche mit Gott auf? Anderer vorlängst ins Licht gesetzter Schwierigkeiten (vgl. S. 39 ff. meiner oben angeführten Schrift und Wieseler's Abhandl. S. 723 ff., 760 ff.), die dieser Erklärung in den Weg treten, soll hier nicht wiederholt gedacht werden. In seiner früheren Abhandlung (tüb. theol. Zeitschr. Heft 2. S. 113 ff.) und im Widerstreite gegen die nunmehr von ihm angenommenen bleek'schen Glossen hat sich Hr. D. Baur ohne Umstände mit den jetzo mir entgegengehaltenen Schwierigkeiten des gedachten Plurals abzufinden gewußt. — Daß derselbe in den oben citirten Stellen es unstatthaft findet, γλώσσῃ λαλεῖν, ἐν γλώσσῃ λαλεῖν und διὰ τῆς γλ. λ. in Eine Reihe zu stellen, da ἐν doch nicht die Bedeutung von διὰ haben könne, muß in der That befremden. Findet sich etwa nicht neben einander στόματι, ἐν στόματι, διὰ στόματος λαλεῖν und ὁμολογεῖν u. s. f.? deßgleichen πνεύματι, ἐν πνεύματι, διὰ πνεύματος, — τῷ νοΐ, ἐν τῷ νοΐ, διὰ τοῦ νοὸς u. s. w., τῇ δυνάμει, ἐν τῇ δυνάμει, διὰ τῆς δυνάμεως, τῷ Χριστῷ, ἐν τῷ Χριστῷ, διὰ τοῦ Χριστοῦ, — νόμῳ, ἐν νόμῳ, διὰ νόμου, auch mit dem Artikel, und Unzähliges von ähnlicher Art? Warum soll doch διὰ τῆς γλώσσης von seinen Nachbarn so weit entfernt stehen, daß es gar nicht mit ihnen zusammengeht? Wir finden aber gerade in 1 Kor. 14,9., wo διὰ τῆς γλ. vorkommt, die sicherste Erklärung alles Voraufgegangenen und die beßte Bürgschaft unserer Deutung. „Wenn," heißt es V. 8., „die Kriegstrompete einen ungewissen Ton (ἄδηλον φωνὴν) gibt, wer wird sich da zum Kampfe fertig machen?" Nun V. 9.: „Also auch ihr, wenn ihr mittelst der Zunge (διὰ τῆς γλ.) nicht eine wohl bezeichnete, d. i. deutliche Rede (εὔσημον λόγον) von euch gebet, wie soll τὸ λαλούμενον (scil. γλώσσῃ, ἐν γλώσσῃ, γλώσσαις) verstanden werden?" u. s. w.

Hat das Vorbemerkte seine Richtigkeit, so entbehrt die bleek-baur'sche Meinung jeder Grundlage und stellt sich als eine bloße Hypothese dar. Für mehr als Hypothese kann aber auch die Behauptung von zwei verschiedenen Arten oder Stufen des γλ. λαλεῖν (vgl. Baur, S. 621 ff., 628, 632 ff.) nicht gelten. Auf der ersten Stufe nur soll dasselbe in „unarticulirten Tönen, jauchzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieser Art" bestanden haben; hingegen auf der zweiten (höheren?) Stufe der Exaltation soll das „überschwängliche Gefühl" zu einem Ausdrucke in solchen Redeformen gedrungen worden seyn, „die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich" gewesen! „Für das Neue und Außerordentliche," heißt es weiter a. a. O., „welches das Gemüth erfüllte und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung" (aber war es denn auf Mittheilung von Gedanken an Andere mittelst der Sprache, der eigenen oder fremden, irgend abgesehen?) „zu mangelhaft und unzureichend erschien," (Wem denn? dem außer sich gesetzten Entzückten?) „ein neues Organ, eine neue Sprache (?) geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auffallenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσαις λαλοῦντες sich vernehmen ließen, aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk seyn und konnte daher im besten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen, abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauche oder aus fremden Sprachen genommen waren" u. s. w. Abgerissene Formeln und Redensarten zur Lobpreisung Gottes und zum Ausdrucke gottbegeisterter Andacht habe auch ich nicht ausgeschlossen, nur das Wesen der Sache konnte ich in ihnen nicht finden (vgl. m. a. Schrift, S. 147 ff.). Aber daß diese Redensarten gerade aus anti-

quirtem Sprachgebrauche oder aus fremden Sprachen genommen, daß sie sogenannte Glossen müßten gewesen seyn, davon ist der Grund nicht abzusehen. Wäre es jenen Enthusiasten irgend darum zu thun gewesen, sich Andern gedankenmäßig mitzutheilen und verständlich zu machen, so war immer das einzig Natürliche und Zweckdienliche, der ihnen selbst und ihrer Umgebung bekannten, geläufigen, allverständlichen Sprache sich zu bedienen, anstatt nach den in weitester Ferne liegenden, dunkelsten Mittheilungsformen und Formeln zu greifen. Etwas anders noch wäre es, wenn zuvor in gewöhnlicher Redeweise wäre gesprochen worden, und von hier aus, weil man damit nicht ausgereicht, antiquirte Glossen und Redensarten aus fremden Sprachen hätten zu Hülfe genommen werden müssen. Der Uebersprung von „unarticulirten Tönen" zu den „Formeln aus fremden Sprachen und seltsamen, veralteten Glossen" erscheint so unvermittelt, wie unnatürlich. Das muß demnach meiner Erklärung unweigerlich eingeräumt werden, daß sie der eigentlichen Grundbedeutung der Wörter näher steht und näher bleibt, als die ihr entgegengesetzten, die eine erst spätere Bedeutung von γλῶσσα geltend zu machen sich anstrengen. — Warum soll ihr dieser Vorzug nicht zu Gute kommen? Unter welchen Einschränkungen allein die Bedeutung Sprache dem Worte γλῶσσα im Alterthume habe beigemessen werden können, ist Abschn. IV. m. Schrift durch zahlreiche, bisher nicht entkräftete Anführungen nachgewiesen.

Unbegründet und unzulässig erscheint die Behauptung S. 630. der baur'schen Abhandlung in der Note, „daß es mit der Formel γλώσσαις λαλεῖν, Apg. 10,46. 19,6. eine andre Bewandtniß habe, als mit der im ersten Briefe an die Korinther, daß jene als eine abgekürzte anzusehen sey, diese aber nicht.". Also ein buchstäblich gleicher, ja so zu sagen technischer Ausdruck zweier neutestamentlicher Schriftsteller sollte bei dem Einen, der noch dazu der Schüler und

Begleiter des Andern war, eine ganz andere Bedeutung gehabt haben, als bei dem Andern? Wir schließen mit größerem Rechte umgekehrt: Da Lukas in den angeführten Stellen die Formel in gleicher Art, wie Paulus, gebraucht hat, so kann er auch in der einzigen Stelle Apg. 2. mit demselben, wenn auch durch ein hinzugefügtes ἑτέραις erweiterten Ausdrucke etwas im Wesentlichen Abweichendes nicht haben andeuten wollen. Dieser Meinung ist auch Neander. „Wenn man nicht," sagt er (zwar in Beziehung auf die Annahme fremder Sprachen, was aber ebensowohl von dem Reden in Glossen gilt) S. 14 f. seiner Geschichte der Pflanzung u. s. w., auch in der eben erschienenen neuen Auflage, „dem *natürlichen* Gesetze der Auslegung zuwider nach der *dunkleren* Stelle der Apostelgeschichte die übrigen *deutlichern* erklärt hätte, so hätte man gewiß nicht verkennen können, daß in dem Abschnitte von den Geistesgaben im ersten Korintherbriefe von etwas ganz Anderem, als von *einer* solchen übernatürlichen Sprachengabe die Rede sey." — — — „Hier schließen sich zwei Stellen der Apostelgeschichte an, welche von einem Reden in fremden Sprachen" (wir setzen hinzu: und veralteten Glossen) „unmöglich verstanden werden können, 10, 46. und 19, 6. Wie sollte es sich denken lassen, daß Menschen in der ersten Gluth der Bekehrung, zuerst ergriffen von der Macht der christlichen Begeisterung, statt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebsten in der Muttersprache auszudrücken, an einem solchen bloß epideiktischen Wunder hätten Gefallen finden können?" u. s. w. „Solche Erscheinungen wären recht eigentlich d a z u geeignet gewesen, von dem, was das Wesen der Bekehrung ist, die Gemüther abzuziehen und nur unchristlicher Eitelkeit Nahrung zu geben." Wie sollte wohl, müssen wir fragen, zufolge der erstern Stelle der römische Hauptmann Cornelius sammt seinen Hausgenossen, die zu Christo neubekehrten zwölf Johannisjünger nach der zweiten Stelle

dazu gekommen seyn, ihre erste Begeisterung, Gottlobpreisung, Weissagung nicht in der ihnen gewohnten Sprachweise, sondern durch veraltete, unverständliche, sogar aus ihnen und ihrer Umgebung fremden Sprachen entlehnten Redensarten kund zu geben und auszusprechen? Nun aber ist wohl zu beachten, daß die Apg. 10, 44—47., vgl. 11, 15—17; 15, 8 f. und 19, 6. 7. erzählte Thatsache von Lukas selbst ausdrücklich identificirt wird mit der Kap. 2. i. A. beschriebenen; woraus denn unzweifelhaft hervorgeht, a) daß die beiden Ausdrücke, ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, welchen wir Kap. 2. vorfinden, und γλώσσαις λαλεῖν, welcher Kap. 10. und 19. von Lukas, wie von Paulus im ersten Briefe an die Kor. gebraucht wird, nichts wesentlich Verschiedenes, folglich auch ebenso wenig veraltete Glossen, als fremde Sprachen bedeuten können; b) daß man den Abschnitt Kap. 2., welche Schwierigkeiten derselbe auch entgegenzustellen scheinen mag, und durch welcherlei Mittel (der Kritik oder Auslegung) diese Schwierigkeiten etwa zu beseitigen seyn dürften, was wenigstens den Hauptpunkt betrifft, im Einklange mit den übrigen Stellen, welche des γλώσσαις λαλεῖν gedenken, zu erhalten, aufzufassen und auszulegen genöthiget sey. Daß mir die hier vorhandenen Schwierigkeiten nicht entgangen sind, habe ich genugsam zu erkennen gegeben und eben nur den Weg zu ihrer Beseitigung versucht, der unter allen die wenigsten Bedenklichkeiten übrig zu lassen schien. (Vgl. m. Schrift, S. 48 f., 58 f., 61. 159. u. a.) Nämlich ich zog es vor, durch eine das γλώσσαις λαλ. und διαλέκτῳ λαλ. einander nähernde Erklärung in dem Abschn. Apg. 2. den wesentlichen Einklang hervorleuchten zu lassen, als durch Voraussetzung einer uralten Corruption des lukas'schen Grundtextes oder eines Mißverständnisses der Sache auf Seiten des Schriftstellers selbst den Knoten vielmehr durchzuhauen, als zu lösen. Dem Lukas die Absicht unterzulegen, daß wir nicht bloß Apg. 2., wo der Ausdruck ἑτέραις

γλ. λ. und διάλεκτος gebraucht ist, an das Reden in fremden Sprachen denken, sondern uns auch Apg. 10. und 11. und 19., wo diese Ausdrücke nicht vorkommen, sondern das bloße paulinische γλ. λ., „die Hausgenossen des Cornelius in Cäsarea und die ephesinischen Johannisjünger in der ersten Begeisterung fremde Sprachen redend vorstellen sollen, dazu konnte ich mich unmöglich entschließen. Ziehen Andere, wie Neander, das letztere Auskunftsmittel wenigstens Apg. 2. vor, so fände ich meines Ortes jedenfalls dagegen weit weniger einzuwenden, als gegen die neue Annahme von Baur und ebenso gegen die sogleich näher ins Auge zu fassende von Wieseler, wenn bei Lukas bloß in dem einen Abschnitte Apg. 2. der Sache Erwähnung geschehen wäre und nicht auch in den späteren bereits angeführten Stellen, und wenn nicht insbesondere Lukas Kap. 11, 15—17. den Petrus selbst auf das Kap. 2. beschriebene Ereigniß als auf etwas ganz Gleiches, wie im Hause des Cornelius nach Kap. 10, 44—47. sich zugetragen, ausdrücklich zurückweisen ließe.

Was nun aber D. Baur's Auffassung der vorerwähnten Stellen der Apostelgeschichte anlangt, so hat sich derselbe jetzt unumwundener und namentlich auch darüber deutlicher als vordem ausgesprochen, was er mit der Umwandelung der menschlichen Zungen in Zungen des Geistes habe sagen wollen. (Vgl. m. Schrift S. 44 ff.) Dunkel wird zwar Mancher vielleicht auch jetzt noch die Ausdrücke finden: „ideelles λαλεῖν γλώσσαις, — Uebergang von dem wirklichen Glossenreden zu dem ideellen, — mythisch-bildliche Umwandelung," — deßgleichen, daß die Aufgabe sey, „die verschiedenen Merkmale, welche wir zu unterscheiden haben, so aufzufassen, daß sie zu flüssigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch seine eigene Dialektik sich entwickelnden Verlaufs der Sache werden" u. s. f. (vgl. S. 656 ff.,

696, 698, 621. u. a.); indeß steht so viel fest, daß der etwas umständlichen Rede kurzgefaßte Meinung dahin geht, daß in den Stellen der Apostelgeschichte zwar ein Reden in fremden Sprachen beschrieben, dieses Reden selbst jedoch nicht als wirkliches Factum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung zu nehmen sey; mit andern Worten: daß das erste und eigentliche γλώσσαις λαλεῖν, und zwar auf seiner zweiten, höheren Stufe, welche D. B. annimmt und durch die vorerwähnte Terminologie, „Geisteszungen, ideelles γλ. λαλ.," überhaupt „Reden in Begeisterung," (denn jedes Reden in Begeisterung ist ihm ein λαλεῖν γλώσσαις) u. s. w. bezeichnet, durch die Tradition (allerdings irrthümlicherweise) umgewandelt worden sey in ein Reden wirklicher verschiedener Sprachen der Menschen, und daß der Verfasser der Apostelgeschichte dieses mythische Sprachenwunder, diese traditionelle Vorstellung für die factisch-richtige genommen und als solche beschrieben habe (vgl. S. 693 ff.). D. B. geht noch weiter, indem er jetzt sogar dem Paulus in der Stelle 1 Kor. 13, 1. den Gedanken an wirkliche verschiedene Sprachen beimißt und als den „vollständigen Sinn des Apostels" S. 695 f. angibt: „Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch den Sprachen der Engel" u. s. w. Solchergestalt würde die doch erst durch die Tradition irrthümlich gebildete, mythische Vorstellung nicht bloß dem Lukas, sondern gleichermaßen seinem Lehrer, dem Apostel selbst, zur Last fallen. Oder sollen wir, was bei dem Einen, Lukas, als traditionale, mythische Umgestaltung gilt, bei dem Andern, Paulus, als das Höhere und Vollkomm-

nere der Glossolalie ansehen? (S. 694.) So führt eine auf unhaltbarer Grundlage gewonnene Vorstellung von einem Irrthume zum andern. Hat Paulus an Glossen aus verschiedenen Sprachen als gleichsam Parcellen oder particuläre Kenntnisse derselben bei seinem γλ. λ. nimmer gedacht, so noch viel weniger an diese Sprachen selbst in ihrer Totalität oder deren vollständige Kenntniß.

Wir wollen auf die weiteren Deutungen des Verfassers hier nicht umständlicher eingehen, wonach z. B. durch den Zutritt des Artikels in λαλεῖν ταῖς γλ. τῶν ἀνθρώπων der emphatische Sinn hervorgehen soll: in den verschiedensten Sprachen der Menschen reden, während ohne den Artikel die Redensart nur bedeute: in bloßen Glossen oder einzelnen fremden Formeln reden: „das Integrirende der Glossen, ihre Steigerung zum Superlativ, sind von selbst die Sprachen; auch die Sprachen der Engel schließen sich so sehr natürlich an die Sprachen der Menschen an," heißt es S. 695 f. — Aber Kap. 14, 22. kommen die Glossen wieder mit dem Artikel vor, αἱ γλῶσσαι. Will es D. B. wagen, sie auch in diesem Zusammenhange für Sprachen der verschiedensten Völker auszugeben und nicht für Glossolalie gelten zu lassen? Umgekehrt findet sich in sämmtlichen Stellen der Apostelgeschichte kein Artikel bei γλῶσσαι, und doch sollen hier jedesmal die verschiedenen fremden Sprachen gemeint seyn! Deßgleichen die Behauptung, daß „in den beiden Ausdrücken ἑτέραις und καιναῖς γλ. die beiden Vorstellungen, Sprache und Zunge, — so in einander fließen, daß keine durch die andere ausgeschlossen ist," — während es gleich nachher wieder für unmöglich erklärt wird, „hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Versinnlichung des einfachen Grundgedankens" (nämlich, daß der göttliche Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern mitgetheilt worden sey), „welche nicht als eine äußere That-

sache genommen werden darf," wie denn auch aus gleichem Grunde „der von einem Sturmwinde begleitete Erdstoß nur für ein Bild der erschütternden Gewalt, mit welcher der Geist in das Innere der Jünger eindrang," soll gehalten werden! Beifall werden diese, wenn noch so sinnreichen, Deutungen schwerlich finden. Denn hat weder Lukas, noch Paulus an so etwas gedacht, was berechtigt uns, ihre Ausleger, das auf bloßer Hypothese Beruhende in ihre Darstellungen einzutragen? Doch wir lassen dieses mit mehrerem Andern, was umständlichere Besprechung erforderte, einstweilen auf sich beruhen.

2. Die von tüchtigen Kenntnissen und gewandter Combinationsgabe zeugende Abhandlung des Herrn Wieseler ist zwar in der Grundansicht mit mir einverstanden. Auch sie besteht vor allen Dingen auf der wesentlichen Einerleiheit von λαλεῖν γλώσσαις und ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν Apg. 2. (vgl. S. 704 f.). Von den sogenannten veralteten Glossen und den fremden Sprachen weiß Herr W. ebensowenig für seine, als ich für meine Erklärung zu brauchen. Das Neue und Eigenthümliche seiner Ansicht besteht aber in diesen drei Punkten.

a) Er findet den Grund des Nichtverstehens jener enthusiastischen Gebete der γλώσσαις λαλοῦντες darin, daß dieselben mit zu leiser, kaum vernehmlicher Stimme und ohne gehörige Articulation seyen hervorgebracht worden, so daß dann auch die Gabe der Dolmetschung (ἑρμηνεία) eben nur darin bestanden habe, laut, articulirt, deutlich „prononcirt" und insofern verständlich zu reden. Vgl. S. 728 ff., 738, 755, 757 u. a.

b) Er behauptet, daß das ἑρμηνεύειν niemals getrennt vom γλώσσαις λαλεῖν habe stattfinden können, vielmehr sey jedesmal nur der wirkliche λαλῶν γλ. auch sein eigener διερμηνευτής gewesen, obwohl nicht jeder γλ. λαλῶν schon eo ipso das Vermögen solcher Dol-

metschung besessen hätte. Vgl. S. 719. „Die ἑρμηνεία γλωσσῶν ist also ein reines Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. besitzt und auch nicht von einer fremden γλῶσσα, sondern nur von der eigenen, obwohl die Gabe der ἑρμηνεία dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt, V. 28." (??) Dazu S. 722.

c) Endlich nimmt W. zur Beseitigung der Schwierigkeiten in Apg. 2. an, daß daselbst nur bis V. 4. von dem leisen, unarticulirten, somit unverständlichen Gebetsenthusiasmus die Rede sey, nachher aber, V. 6—12, die ἑρμηνεία γλωσσῶν vom Referenten geschildert werde, folglich an ein den Zuhörenden allerdings verständliches und, wie der Text aussage, wirklich verstandenes Reden, und zwar in verschiedenen fremden Mundarten müsse gedacht werden. Vgl. S. 744 f.

Wie verlockend und Manchen vielleicht im ersten Augenblick ansprechend auch diese Auffassungsweise erscheinen mag, wie sie denn auch ihr Urheber mit unbegrenzter Zuversicht als eine zu völliger „Evidenz" gebrachte Entscheidung des alten Processes darbietet, so ist sie doch weit entfernt, dem erwünschten Ziele näher, als irgend einer ihrer Vorläufer zu kommen. Ihr widerstreitet der Grundtext; sie stößt auf folgende, gleich augenfällige und unüberwindliche Hindernisse.

Der Vorstellung, daß das γλώσσαις λαλεῖν in einem leisen Murmeln bestanden und deßwegen nicht habe verstanden werden können, widerspricht von vorn herein schier Alles. Zuerst die gebrauchten Ausdrücke: γλῶσσα, als Organ der Stimme und lauten Rede, λαλεῖν, laut werden, durch die Stimme sich vernehmen lassen, ἀποφθέγγεσθαι, hervorklingen oder schallen lassen, φωνή u. a. (Vgl. m. Schrift von den Geistesgaben u. s. f. Abschn. IV.). — Sodann läuft sie zuwider aller in den biblischen Büchern herrschenden Vor-

stellung von Erregungen, Bewegungen und Wirkungen durch den lebendigen Gottesgeist, insbesondere aber von dem Zustande christlicher, d. i. höchster Gottbegeisterung. — Ferner widerspricht ihr das Geräuschvolle, Tumultuarische, welches die Erscheinung zufolge der neutest. Berichte allemal mit sich führte a), womit denn auch die Vergleichung derselben mit nur laut hinschallenden, nicht gehörig gesonderte oder geregelte Töne von sich gebenden Instrumenten (1 Kor. 13. i. A. 14, 7.) gut zusammenstimmt. Denn, wohl zu merken, nicht auf die Dumpfheit der Töne, d. h. daß sie nicht stark und laut genug, wie W. S. 727. will, sondern auf den Mangel der Deutlichkeit in Angabe der distincten Melodieen, die in jedem Falle als bestimmte Signale galten und, so wie sie erschallten, auch verstanden werden mußten, soll diese Vergleichung sich beziehen. — Nicht minder widerstrebt die Voraussetzung von rasendem Wahnsinn und von Trunkenheit bei solcher Art von leiser Andacht. — Vorzüglich auffallend muß aber der gänzliche Mangel an Ausdrücken, wodurch dergleichen leises Murmeln bezeichnet würde, in allen Stellen, wo der Sache Erwähnung geschieht, erscheinen und desto mehr Bedenklichkeit hervorrufen, da die vorkommenden Schilderungen des Gegenstandes gerade auf das Entgegengesetzte hinzielen. Und sollte nun andererseits das ἑρμηνεύειν, wie unser Verf. meint, nur eben darin bestanden haben, daß mit lauter Stimme, in articulirter, „prononcirter" Rede dasjenige, was im leisen Gebetmurmeln nicht zu verstehen gewesen, wäre ausgesprochen und mitgetheilt worden, so müßte sich unfehlbar auch bei dessen Erwähnung ein oder der andere Ausdruck vorfinden,

a) Auch die von bösen Geistern Besessenen schrieen laut, tobten, stellten sich ungeberdig. Analog erschien das Ergriffenseyn vom Gottesgeiste.

der auf das jener zu leisen, unverstanden gebliebenen Redeweise Entgegenstehende, d. i. auf lautes, besser „prononcirtes" Reden hinwiese. Wo aber fände man nur die leiseste Spur solch einer Hinweisung da, wo der ἑρμηνεία Erwähnung geschieht? — Ferner ist es überhaupt nicht denkbar, daß Jemand bei gesundem Verstande, zumal ein Apostel Paulus, in dem leisen Betgemurmel eine außerordentliche Wirkung des göttlichen Geistes, also ein χάρισμα πνεύματος ἁγίου hätte suchen und finden können. War leises Beten etwas so Unerhörtes? Was hätte sich wohl darin Neuchristliches hervorthun und Bewunderung erregen sollen? Still für sich hin oder halblaut mag vorher und nachher Mancher, Jude oder Christ, daheim und in religiöser Versammlung andachtsvoll gebetet haben. Wir gedenken der Hanna 1 Sam. 1, 13 f. und des Zöllners Luk. 18, 13. — Ist's eben darum auch denkbar, daß Jemand irgend einen Vorzug darin habe finden können, in religiöser Versammlung der Christen halblaut Gebete herzumurmeln? — Welchen Sinn soll das Wetteifern im leisen Gebete (1 Kor. 14, 1. 12. 39. vgl. 12, 31.) wohl haben? — Wer konnte mit einem sogenannten Charisma Prunkerei treiben wollen, das kaum so zu nennen war, weil jeder Andere es auch nach Gefallen jeden Augenblick ausüben konnte? Denn wie bei solcher Bewandtniß der Sache von „der Zungengabe unmächtigen Gemeindemitgliedern" (S. 711.) die Rede seyn kann, ist schwer zu begreifen. Kommt nicht auch Kap. 12, 10, 11. etwas fast Lächerliches heraus, wenn wir verstehen sollen: Einem Andern ist durch den Gottesgeist verliehen, leise Gebete zu murmeln? und: Alles dieses (Weisheitslehre, Erkenntniß, Glaube, Heilungsgaben, Wunderkraft, Weissagung, Beurtheilung derselben, unverständlich leises Beten, verständlich lautes, „prononcirtes" Beten) bewirkt ein und derselbe heilige Geist, einem Jeden zutheilend, wie er will? —

Noch mehr: Wie konnte wohl einander entgegen oder in Parallele mit einander gesetzt werden λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν, wenn in jenem das Beten mit leiser Stimme das Charakteristische war? Wie hängt es doch zusammen, daß nach des Apostels Forderung Einer vielmehr der Prophetie, als des Murmelgebetes sich befleißigen soll? (1 Kor. 14, 1. 5. 12. 39. 12, 31.) Warum steht denn nicht überall dem γλ. λαλεῖν ganz einfach gegenüber: Einer, der seinen Mund aufthut und laut, vernehmlich, deutlich spricht? — Man versuche es ferner, um sich von der Unstatthaftigkeit der wieseler'schen Vorstellung aufs evidenteste zu überzeugen, außer den vorbemerkten Stellen noch mit den Aussagen Kap. 14, 6. 11. 37. 39., Kap. 13, 1. 8. 15. Was hat das leise Beten der Engel (!) und Menschen mit dem Gegensatze Liebe zu schaffen? Was will der Gedanke: die Murmelgebete werden aufhören, schweigen (παύσονται; vgl. 1 Petr. 3, 10.)? Könnte etwas seltsamer seyn, als 1 Kor. 14, 27 f. die Vorstellung, der Apostel habe Zweien, höchstens Dreien erlaubt, in der Versammlung leise zu beten, Einer jedoch solle das, was er zuvor halblaut gemurmelt, hinterher laut und verständlich „prononciren?" Warum forderte er nicht ganz einfach: Entweder betet so leise, daß ihr Niemand stört, — und das konnten Alle thun, nicht bloß zwei, höchstens drei, — oder rede Jeder laut und Allen verständlich, oder — schweige in der Versammlung und treibe sein andächtiges Wesen für sich daheim? — Wie paßt 1 Kor. 14, 21. das Citat aus Jes. 28, 11., Jer. 5, 15., welches doch W. als die erste Grundlage seiner Erklärung betrachtet wissen will, zu dem leisen Gebetmurmeln? — Warum soll bei dem Beten mit leiser Stimme das Denkvermögen (ὁ νοῦς) unbetheiligt bleiben? — Was sind γένη γλωσσῶν Kap. 12, 10. 28., wenn γλ. λαλ. überhaupt heißt: mit leiser Stimme beten? Und wie vieles Aehnliche ließe sich hier noch in Frage stellen!

Was den zweiten Punkt der wieseler'schen Vorstellung betrifft, so widerstreitet ihm gleichfalls der einfach aufgefaßte, unverkünstelte Grundtext. Nichts ist gewisser, als daß Paulus das γλ. λαλεῖν und das διερμηνεύειν als zwei verschiedene Charismata auseinanderhält und in der Art unterscheidet und bestimmt, daß er jedes derselben gleich allen übrigen Geistesgaben an besondere Einzelne ausgetheilt werden läßt, und daher insbesondere weit entfernt von der Ansicht steht, daß kein Anderer, als ein γλ. λαλῶν hätte als ἑρμηνευτὴς auftreten können, und daß Jeder eben nur seine eigene und keines Andern Glossolalie auszulegen im Stande gewesen wäre. Indem unser Verf. nur von einer zwiefachen Glossolalie, nämlich einem γλ. λαλεῖν ohne Dolmetschung und einem mit hinzugefügter Dolmetschung (vergl. S. 719 f., 725, 733 f., 744, 751 f.) wissen will, verwandelt er dem Apostel unbefugterweise seine zwei Charismata in Eins a) und schiebt ihm Absichten unter, an die derselbe nicht gedacht haben kann.

Betrachte man folgende Stellen ohne Vorurtheil. 1 Kor. 12, 10: „Einem Andern (ἑτέρῳ) werden verliehen γένη γλωσσῶν, einem Andern aber (ἄλλῳ δὲ) Auslegung (ἑρμηνεία γλωσσῶν)." Ebendaselbst V. 29. 30: μὴ πάντες ἀπόστολοι; — — — μὴ πάντες γλώσσαις

a) S. 717. wird sogar behauptet, daß die Glossolalie und Prophetie „zwei dem Wesen nach identische Geistesgaben" gewesen seyen, da dieselben doch, wenn man davon absieht, daß freilich sämmtliche Charismata als vom Gottesgeiste bewirkt galten und insofern allesammt als wesentlich „identisch" angesehen werden konnten, gerade am meisten von einander unterschieden, ja gewissermaßen als Gegensätze von einander behandelt werden. So hätte ebend. auch unbestritten bleiben sollen, daß der Apostel die Glossolalie der Prophetie wirklich nachsetzt. Wenn ihm a. a. O. die Behauptung zugeschrieben wird, „daß der Zungenredner größer sey, als der Weissagende," so liegt wohl ein Schreib- oder Druckfehler zum Grunde, da gerade das Umgekehrte gesagt werden mußte.

λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι; Kap. 14, 26 ff.: ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, — — γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει, — — — εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, — — καὶ εἷς διερμηνευέτω· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἑρμηνευτὴς, σιγάτω κ. τ. λ. Dieser Stelle bemüht sich W. S. 720 f. vergeblich eine seiner Ansicht günstige Deutung zu insinuiren. Was εἷς διερμηνευέτω allein heißen kann, heißen muß, nur Einer, ein Einziger, Einzelner erkläre (vgl. 1 Kor. 4, 6. 9, 24 u. v. a.), soll es nicht heißen, sondern den Sinn haben: „die Zungenredner sollen auch dolmetschen und zwar einzeln, nach einander, wie sie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln) in Zungen reden" (scil. Gebete murmeln!?) „sollen"; und V. 28 wird bei ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ohne Umstände supplirt: ὁ λαλῶν γλώσσαις, und übersetzt: „wenn er (der γλ. λ.) nicht Dolmetscher ist", auch gleich nachher behauptet, „daß es nie einen Dolmetscher der Zungen gegeben, der nicht vorher selbst in den Zungen, die er dolmetschte, gesprochen hätte." Demnach wären also die meisten Murmelgebete ohne alle Erklärung geblieben, und man müßte sich verwundern, daß der Apostel sie nicht lieber ganz beseitigt hätte, da nur Störung, aber keine Art des Nutzens für die Gemeinde daraus erwachsen konnte. Wunderlicher aber konnte kaum etwas erdacht werden, als wenn unser Verf. S. 734. bei 1 Kor. 13 i. A. unter den Glossen der Menschen seine Glossen mit Auslegung und unter den Glossen der Engel die ohne Auslegung, d. i. die leisen Murmelgebete, verstanden wissen will. Nach W. soll doch jeder Hermeneut nur seine eigene Glossolalie haben auslegen können, hier aber würden nur Menschen als die Ausleger der Engelglossen erscheinen! Oder sollen wir die Engel- und Menschenglossen vereinerleien? Der Apostel setzt sie einander entgegen.

Zum Glücke liegt nun eine Thatsache vor, die uns jedes weitern Beweises für die von W. bestrittene Ansicht

überhebt, daß nämlich Einer auch der Interpret der Glossolalie Anderer, nicht bloß seiner eigenen seyn konnte. Wir meinen den Apstg. 2, 14 ff. erwähnten Fall, wo Petrus als Erklärer der Glossolalie aller übrigen in der Christenversammlung Begeisterten auftritt, ihren Zustand und dessen religiöse Beziehung und Bedeutung unter Accommodation eines altest. Prophetenausspruchs näher aufzuklären, als neues, unzweideutiges Zeichen des messianischen Heils, göttlicher Gnade und Beseligung im Christenthume darzustellen, somit die Erscheinung von allen Seiten zu rechtfertigen, Nutzanwendung und Ermahnung anzuknüpfen sucht. In diesem Beispiele, womit die Bemerkungen des Paulus über den *διερμηνευτής* in guten Einklang zu bringen sind a), wird sohach das wahre Verhältniß des Hermeneuten zur Glossolalie in helles Licht gestellt und unsere bereits in der Schrift von den Geistesgaben rc. S. 154 f. geltend gemachte Deutung hinlänglich gerechtfertigt. Das Geschäft des Interpreten mußte allerdings, wie sich von selbst versteht, mehr auf einer geistigen, freien Totalauffassung beruhen, konnte denkbarerweise mehr nur im Allgemeinen, nicht aber in jeder speciellen Aeußerung, mochten solche Aeußerungen nun in Tönen oder Melodien oder Worten bestehen, von dem *λαλῶν γλ.* abhängig seyn.

Steht es also mit den beiden ersten Punkten der wieseler'schen Ansicht, so fällt von selbst in die Augen, daß auch mit dem, lediglich auf vorausgesetzter Richtigkeit jener beruhenden, dritten nichts weiter anzufangen, am wenigsten für die Erklärung von Apg. 2. davon etwas zu gewärtigen ist. Da die Schilderung des Referenten hier

---

a) Nämlich anstatt der bloßen Gefühle und ihrer äußerlichen Kundgebung in Jubeltönen und Geberden sollte zum Beweise, daß Gottes Geist wahrhaft gegenwärtig und wirksam sey, auch hier das Innere erschlossen, das Verständniß eröffnet, dem andächtigen Enthusiasmus eine bestimmte Deutung, Beziehung, nutzbare Anwendung gegeben werden. Vgl. 1 Kor. 14, 24 ff.

keine Spur einer Unterscheidung von einem zwiefachen γλώσσαις λαλεῖν, nämlich einem leise murmelnden Beten und sodann der lauten Dolmetschung desselben in articulirt prononcirter Rede bemerken läßt, sondern augenfällig nur eine und dieselbe Erscheinung bis V. 13. beschrieben wird, so läßt sich der vorliegende neue Erklärungsversuch bloß als eine willkürlich gewaltsame Eintragung bezeichnen. In den Worten des 4. V.: ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς, fanden bisher alle Ausleger, wie verschieden auch sonst ihre Deutung ausfallen mochte, das Ausbrechen in laute Begeisterung beschrieben; nach Hrn. W. soll dagegen nur ein leises Murmelgebet damit gemeint seyn. Die Hauptsache aber, nämlich das nachherige Uebergehen der Murmelnden zur lauten, „prononcirten" Dolmetschung des zuvor von ihnen leise Gemurmelten, soll der Evangelist verschwiegen haben! Das sollen sich seine Leser, als von selbst bekannt und sich verstehend, hinzudenken! Doch widerspricht der Text dieser grundlosen Voraussetzung aufs deutlichste, indem V. 6. mit den Worten: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης κ. τ. λ. geradezu in V. 4. hinein- und zurückweiset, so daß eine Zwischeneinschiebung, wie W. sich erlaubt, als Gewaltthat betrachtet werden muß. Außerdem lag es zu nahe, als daß nicht auch W. selbst auf die Frage hätte fallen sollen: Aber wie konnte denn V. 13. von einem Theile der herbeigelaufenen Menge über die wohlarticulirte, verständliche Rede der Gottbegeisterten das Urtheil gefällt werden: sie sind von süßem Weine trunken? Da meint nun W. S. 751: „Diese, — böswilligen und unempfänglichen Herzens, beachteten nicht (!) die besonnene Auslegung der Glossen und fanden (?) somit in den anfänglichen Reden der Jünger in unverständlichen Tönen und Lauten Grund und Veran-

lassung zu dem spöttelnden Ausrufe" u. s. w., bedenkt aber nicht, daß, wenn nach seiner Ansicht von dem unverständlichen Murmeln bloß bis V. 4. die Rede ist, demnächst aber verständliche Rede gefolgt seyn soll, dem Texte gemäß, der erst V. 6. die Menge zusammenlaufen läßt, die Spötter, welche sich doch eben unter diesem Haufen befanden, von dem unverständlichen Gemurmel gar nichts, sondern nur die verständliche Rede der Begeisterten gehört *hatten*. War dann Alles schon zuvor durch die verständliche Dolmetschung ins Klare gebracht, wozu bedurfte es ferner noch der erklärenden und rechtfertigenden Rede des Petrus V. 14 ff. im Rückblick auf die offenbar bis dahin sich gleich gebliebene und darum der Menge fortwährend unbegreifliche Erscheinung? Und paßt auch wiederum, was dieser Apostel als Ausleger vorbringt, auf das vorausgesetzte leise Murmeln von Gebeten? Warum kein Wort der Hinweisung auf die dem Nichtverstandenen nachgefolgte Verständigung, die seiner Rede schon voraufgegangen seyn soll und wohl hingereicht haben würde, um an ein Trunkenseyn der begeisterten Redner nicht weiter zu denken? — Was die Zusätze ἑτέραις und καιναῖς bei der Annahme leiser Murmelgebete für einen Sinn geben sollen, ist vollends nicht abzusehen. Die von W. willkürlich angenommene Bedeutung: unverständlich, kommt ihnen an sich nicht zu. Wir meinen aber, es sey nirgends zu verkennen, daß jener ganze Zustand enthusiastischer Begeisterung als etwas nicht ihnen selber Zugehöriges, Eigenes, sondern Neues, eigenthümlich Christliches, vom heiligenden und belebenden Geiste Christi außerordentlicherweise Bewirktes, insofern von allen früheren Andachtszuständen und Uebungen Verschiedenes erscheinen sollte. (Auch in diesem Betrachte wollen die veralteten Glossen durchaus nicht zusagen.) Von diesem Standpunkte aus mögen die Ausdrücke ἑτέραις

bei Lukas und καιναῖς bei Markus (d. i. nicht ihren eigenen, sondern fremden und neuen; vgl. m. Schrift S. 184. Note**)) entstanden und aufzufassen seyn. Warum sollten wir auch nicht annehmen, daß in Christi eigener Aeußerung Joh. 4, 23 f. (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν) eine Art von Vorausverkündigung oder, wenn man will, vorklingende Hindeutung auf diesen Begeisterungszustand seiner nachherigen Bekenner erblickt und darin die thatsächliche Erfüllung jener Verheißung des Herrn (vgl. auch Joh. 14, 16 f.; 15, 26 f.; Luk. 24, 49; Apg. 1, 4. 8; 2, 33) schon in apostolischer Zeit gefunden worden sey?

Wenn endlich Hr. W. S. 745 f. annimmt, daß die Apg. 2. redenden Jünger sich zwar allerdings „in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten," (er macht die hellenistische, arabische und aramäische namhaft) hätten vernehmen lassen, aber dieser Sprachen schon vorher kundig gewesen seyen, so widerstrebt ihm auch hier die nicht zu verkennende Absicht des Referenten, die Erscheinung von der unmittelbaren Wirksamkeit des heil. Geistes herzuleiten.

Die Schlußerörterung S. 759 ff. über das vermeintliche Hervorgehen der verschiedenen Formeln, ἑτέραις γλ. λ., καιναῖς γλ. λ., γλώσσαις λ., γλώσσῃ λ. u. s. f. auseinander und die Personen und Provinzen, welche jede derselben besonders im Gebrauche gehabt, daß nämlich die erste hebraisirende (?) ἑτέραις γλ. λ., den hebraisirenden palästinensischen Judenchristen, die andere, echt griechische (?), γλ. λ., den griechisch redenden, endlich das an das Lateinische novis linguis loqui erinnernde, ja daraus übersetzte καιναῖς γλ. λ. den römischen oder lateini-

3.

Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl,

als Nachtrag zu der Abhandlung des Hrn. Dr. Hahn, Stud. u. Krit. 1837. 4. Heft S. 765 ff.

Von
J. J. Herzog,
der Theologie Licentiaten und Professor an der Akademie in Lausanne.

Herr Dr. Hahn hat in der genannten Abhandlung die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf einen sehr wichtigen Gegenstand gerichtet, den zu behandeln überdieß um so verdienstlicher war, da das theologische Urtheil auf eine merkwürdige Weise darüber noch im Schwanken begriffen war. Es schwankte nämlich darüber, ob Zwingli überhaupt die Lehre von der Gnadenwahl gekannt — denn um diese handelt es sich eigentlich und die andern der genannten Lehren schließen sich als Prämissen an jene Lehre an, — zu welcher Zeit er sie vorgetragen, ob er derselben diejenige Entwickelung gegeben, die eine so wichtige Lehre erheischte. Die genannte Abhandlung, die zwar erst die Lehren von der Vorsehung, vom Wesen und der Bestimmung des Menschen behandelt und ihre Vollendung noch erhalten soll durch eine nachfolgende Darstellung der Lehre von der Gnadenwahl, scheint nun ganz geeignet, allem Schwanken über die genannten Punkte für immer ein Ende zu machen. So sehr wir aber gewiß mit Allen, welche die Abhandlung gelesen haben, dem Verfasser dafür Dank wissen, so fühlen wir uns doch gedrungen, ihm so wie

überhaupt sachverständigen Männern einige bescheidene Zweifel an der Richtigkeit einiger über Zwingli's dogmatischen Charakter aufgestellten Urtheile darzulegen. Obschon wir nämlich durchaus keinen Anstand nahmen, die unleugbaren Schwächen der zwingli'schen Theologie, wie sie in Behandlung der fraglichen Lehre hervortreten, anzuerkennen, so fanden wir uns doch durch einige Aeußerungen und Schlußfolgerungen des Verfassers dermaßen überrascht, daß wir die ganze Sache einer aufmerksamen Prüfung unterwarfen, die uns zu folgenden Bemerkungen veranlaßt.

Herrn Dr. Hahn's eigene Worte sind diese: Der Kampf des Geistes und Fleisches in der Menschennatur wird nicht, wie es in der Schrift geschieht, als Verderbniß, als Krankheit dargestellt und aus freiem und darum strafbarem Mißverständnisse der ursprünglich guten Kräfte abgeleitet, sondern der Kampf ist ursprünglich, in göttlicher Schöpfung und in der eigenthümlichen Stellung des Menschen auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet; der Fall ist unvermeidlich und in Folge göttlicher Schöpfung, also die Sünde natürlich und nothwendig, S. 793. 794. Der Sündenfall hat die Neigung zu Sünde nur erhöht, S. 786. Anmerk. b. Das ist es, was der Verfasser Zwingli's anthropologischen Dualismus nennt, S. 793. Diesen leitet er aus einem dualistischen Pantheismus, S. 780, oder aus einem pantheistischen Dualismus her, der in Zwingli's Theologie auf eigenthümliche Weise sich mit der schriftgemäßen Lehre vermischt haben soll, S. 771, und dessen Sätze im ersten Abschnitte der Abhandlung dargestellt werden, S. 774—783. In Beziehung auf den genannten Pantheismus und Dualismus, welche als die eigentlichen und wesentlichen Prämissen von Zwingli's Lehre von der Gnadenwahl angesehen werden, scheint nun Herr Dr. Hahn dem Urtheile Guericke's beizustimmen, „daß Zwingli mehr aus speculativer

denn aus praktischem Interesse ein strenger Vertheidiger der Lehre von der Prädestination gewesen sey, S. 773. In derselben pantheistisch-dualistischen Richtung der theologischen Speculation Zwingli's wird nun auch der Grund gefunden, „warum die sächsischen Reformatoren und ihre Genossen mit dessen theologisch-religiösem Charakter sich nicht ganz befreunden konnten.“ S. 773.

Allerdings erschien derselbe nach dem Gesagten in sehr ungünstigem Lichte. Denn um das Urtheil Hrn. Dr. Hahn's in einige zusammenfassende Ausdrücke zu bringen, so ist es dieses: Während bis dahin Zwingli's Lehre vom h. Abendmahle oft so angesehen wurde, als ob sie die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen gefährde, den Menschen mehr oder minder selbständig Christo gegenüber stelle und ihn nicht in lebendige Gemeinschaft mit ihm setze, und insofern einen unbewußten Anfang des Rationalismus bilde, so ist nun vom Hrn. Dr. Hahn die zwingli'sche Prädestinationslehre so beurtheilt, als ob sie das Heil des Menschen aus den Händen des gnädigen Gottes, der nach seinem Wohlgefallen das Wollen und das Vollbringen wirket, herauswinde, um dasselbe eigentlich vernichtend aufgehen zu lassen in der, wenn auch nicht ganz durchgeführten, Idee einer das Böse und Gute auf gleiche Weise wirkenden, durch Sünde eben so nothwendig wie durch Gutes sich entfaltenden, also mit der Entwicklung der Welt eins seyenden absoluten Substanz, in der Idee des pantheistischen Gottes. Es liegt am Tage, wie sehr dieses Resultat, so es probehaltig wäre, die schon ungünstige Ansicht a) der zwingli'schen Theologie noch ungünstiger gestalten, ja die Beurtheilung der gesammten Reformation modificiren würde. Die unklare, in verschiedene Nüancen abgestufte

a) Man vergl. z. B. die evangelische Kirchenzeitung 1828 Nr. 47. 48. 49. und auch die theologischen Studien und Kritiken 1838. 2s Heft S. 574. 575. Dieses Heft ist uns erst nach Abfassung dieser Zeilen zu Gesicht gekommen.

Philosophie, die der Reformation voran und zur Seite ging und ihr nachfolgte und als deren heilsamstes und kräftigstes Gegengewicht eben die Reformation auftrat, sie hätte sich nämlich doch wenigstens in die reformirte Kirche eingeschlichen und ragte in merkwürdiger Krystallisation in dieselbe hinein. Zwingli's Theologie wäre dann um so gefährlicher, und man müßte um so mehr davor warnen, da sie ganz nach neuester Art und Brauch ihre Irrthümer in biblische Ausdrücke und Ideen einkleidet und auf diese Weise den Unbefangenen verleiten mußte.

Um nun unsere Untersuchung einzuleiten, müssen wir davon ausgehen, daß die Darstellung des anthropologischen Dualismus in der genannten Abhandlung die bedeutendste Stelle einnimmt, und daß sie hauptsächlich auch als nothwendige Fortsetzung der pantheistischen Sätze Zwingli's dieselben anschaulich machen und so zu sagen auch beweisen soll. Ferner müssen wir bevorworten, daß Hrn. Dr. Hahn's Urtheile sich lediglich auf Darstellung der Ansichten stützen, welche Zwingli in der 1530 herausgegebenen Schrift ad illustrissimum Cattorum principem sermonis de providentia anamnema niedergelegt, welche Schrift, entstanden aus der Ueberarbeitung und Erweiterung einer in Marburg vor Philipp von Hessen gehaltenen Predigt allerdings (nebst der Auslegung der 67 Thesen) die Hauptquelle ist, woraus wir unsere Kenntniß von Zwingli's Prädestinationslehre schöpfen. Hr. Dr. Hahn hat zwar versprochen (S. 774), mit der Darlegung des Inhaltes genannten Werkes dasjenige durch Nachweise in den Anmerkungen in Verbindung zu setzen, was sonst sich zerstreut über dieselben Lehrpunkte in Zwingli's Schriften findet, aber diese Nachweise beschränken sich auf die wenigen, ungenügenden, welche S. 775 Anmerk. b., 776 Anmerk. b. gemacht werden.

Bei solcher Lage der Sache ist es uns vor Allem angelegen, nachzusehen, ob in Zwingli's übrigen Schrif

Spuren, Anklänge solcher Irrthümer sich finden, welche als zum anthropologischen Dualismus gehörig bezeichnet werden müßten. Wir sagen Spuren, Anklänge; denn daß diese Irrthümer keineswegs das Ganze der zwingli'schen Theologie beherrschen, möchte als zugestanden betrachtet werden.

Wir gehen in der genannten Beziehung die Hauptschriften Zwingli's durch, worin er seine Anthropologie entwickelt hat. Aus der im Jahre 1523 erschienenen Auslegung der 67 Schlußreden oder Artikel führen wir folgende Stelle an, welche ganz geeignet ist, auf Zwingli's Anthropologie das gehörige Licht zu werfen, und welche mit den übrigen Entwickelungen über denselben Gegenstand in den anderen Schriften übereinstimmt. Die Stelle lautet so: „Hie müssend wir voran ermessen den stand Adams vor dem übertreten; darnach nach dem übertreten. Adam ist zum ersten fryes willens geschaffen, also daß er sich mocht Gottes halten und seines Gebots oder nit, wie er wollt. Das sicht man in dem, daß er jm den tod an sin übertreten gesetzt hat. So hat auch das leben müssen an jm ston, sytmal der tod an jm gestanden ist: deß, sines fryen willens findend wie ein kundschaft Gen. 2, 19; Sirach. 15, 14—17. Dise wort zeigend eigentlich an den ersten stand des menschen, so noch zu den zyten unverbösert was: dann das leben stat nümmen in siner hand; aber da stund es in Adams hand, wie bald hernach kuntlich wirt. Gott redt: zu welcher stund du von dem holtze essen, wirst du des tods sterben. So muß je folgen, daß, hätte Adam allein des holtzes nit geessen, so wäre er und sin gschlecht lebend bliben, und hätte dhein (kein) ander gebot dörfen halten; denn gott hat jm ghein anders gegeben; sunder hielt er sich des willens und gehorsame gottes, so wäre gott sin wegwyser, sin vernunft, sin gmüt gsyn. Do er aber selbs hat etwas wellen wüssen, und sich mit sinem wüssen hoch bringen, do ist er und alles sin gschlecht in jm ze stein-

härtem tod gestorben: denn das wort gottes ist kräftig, gewüß und unverwandelbarlich. So nun Adam tod und sine nachkommen tod, wer möchte sy lebendig machen? dheiner us jnen. — — Jetz habend wir den weerlosen, todten, onmächtigen Adam, das ist, die zerbrochnen menschlichen natur funden, namlich das: hätt sy das einig gebot nit übergangen, wär sy allzyt on kummer, jamer, elend in allen eeren und freuden vom geist gottes gefürt und gewisen worden. — Und so er das gebot gottes übertreten, hat er sich je des geists und der gnaden gottes verzigen, und unter das gesetz oder gebot geworfen und sich dem Gsatz und tod eigen gemacht. Obschon er nun das gesetz erfüllen soll, so kann er nicht u. s. w." (Auslegung des 5. Artikels. Ausgabe von Schuler und Schultheß, erster Band, der deutschen Schriften erster Theil S. 182, 183, 184.) Nach Analogie dieser so deutlichen Stelle muß nun die bald hernach folgende ausgelegt werden, die sonst Manchem anthropologischen Dualismus zu verrathen scheinen könnte. Zwingli spricht über die Verbindung und den Widerstreit des Sinnlichen und Geistigen: „Byspil: Mach ein kugel zemmen us wachs und leim (Lehm); legst du die an die sonnen, so zerschmilzt das wachs und wirt der leim härt; legst du sy in ein fliessend wasser, so wirt der leim hingeflözt, und wirt das wachs härt. Ein anders: vermisch wyn und wasser zemmen glych vil; so empfindst du eigentlich daß keintweders sin natur und kraft behalten mag, sunder es ist ein ungeschmackt Ding, bis es getrunken und durch verdöwung zu blut verkeert wirt. Die zwey byspil gebend uns die seltsam natur des menschen zu verston. Im ersten verstat man das zemmensetzen des lybs und der seel; im andern jedwedern natur kraft und wirkung. Also empfindend wir, daß, die wyl der mensch lebt, die zwey Ding mit einander strytend. Gal. 5, 17. So muß je syn, daß alle, die in den lyben wonend, die in sünden empfangen sind, all die wyl sy lebend,

erlyden müssend, daß der lychnam sin natur behalte, wie das wasser, mit dem wyn vermischt, auch strytet sin natur ze behalten." A. a. O. S. 191.

In dem commentarius de vera et falsa religione vom Jahre 1525 finden wir die überaus deutliche Stelle, die uns als Maßstab zur Erklärung anderer Stellen desselben Werkes dient. *Φιλαυτία*, i. e. amor sui, causa fuit, cur malesuadae obtemperaret uxori Adam. Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a Deo, sed qua, sorte, quam Deus dederat, non contentus a), domi suae (für sich selbst) voluit boni malique peritus, imo Deo aequalis fieri. Zw. opp. ed. Schuler et Schulth. Vol. III. T. I, p. 169. Nicht unwichtig ist es, zu bemerken, daß Zwingli hier die eigentliche Ursache des Falles in einer Anwandlung nicht der Sinnlichkeit, sondern des Stolzes sucht. Wenn wir nun weiter lesen: ecce, ut manifestum fieri incipit, ut homo, quatenus homo incipit et quatenus justa ingenium suum vel cogitat vel agit, nil nisi quod carnis est, ut inimicorum dei, quod adversariorum spiritus (was fleischlich, der Feinde Gottes, der Gegner des Geistes ist), cogitet et agat, l. c. p. 168, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte: quatenus homo est et iuxta ingenium suum vel cogitat vel agit, nicht aussagen wollen, daß die fleischliche, gegen Gott feindselige, wider den Geist streitende Gesinnung ein Bestandtheil oder auch nur eine Anlage der Menschennatur sey, wie sie aus des Schöpfers Hand hervorgegangen. Noch weniger Schwierigkeit können die Worte erregen, womit p. 167 Adam's Fall beschrieben wird: is, ut erat insidiarum foemineae temeritatis ignarus ac rudis (quid enim negaret uxori?), obtemperat fecitque, quod nullus maritus in gratiam uxoris facere detrectavisset. Es wird allerdings Jeder diese Erklärung der Handlungsweise Adam's als unbedeutend und

---

a) So interpungiren wir statt des Sinn erschwerenden: qua sorte etc.

ungenügend erkennen. Diese Stellen finden sich im Artikel de homine. Im Artikel de peccato entwickelt Zwingli die bekannte Ansicht von der Erbsünde als eine Krankheit (Bresten) a), welche Ansicht, zur Eigenthümlichkeit des zwingli'schen Lehrbegriffes gehörig, in der fraglichen Beziehung gewiß Niemandem Anstoß geben kann. Peccatum ergo, heißt es unter Anderem, i. e. vitium, morbus est cognatus nobis, quo fugimus aspera et gravia, sectamur secunda et voluptuosa; weiterhin werden metonymisch als gleichbedeutend nebeneinandergestellt vetus homo, morbus, caro, Adam, peccatum; nam his fere nominibus vitium hoc φιλαυτίας doctrina apostolorum adpellat. p. 204. Es kann wiederum keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der morbus cognatus nobis nicht schon die ursprüngliche Menschennatur vor dem Falle angesteckt, noch daß Adam, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, morbus, peccatum, vitium φιλαυτίας genannt wird.

In der declaratio de peccato originali ad Urbanum Regium vom Jahre 1526, in welcher Schrift er die genannte Ansicht von der Erbsünde als einer Krankheit vertheidigt und näher entwickelt, tritt ebenfalls mit großer Bestimmtheit der Gedanke hervor, daß diese Krankheit der Erbsünde nicht in der ursprünglichen Menschennatur gelegen, sondern aus einer Verkehrung und Verderbniß derselben hervorgegangen sey. Allerdings fällt es auf, wenn Zwingli in der Darstellung des Sündenfalles sich so vernehmen läßt: Aedificaverat summus ille artifex feminam ex una stertentis Adami costa, infelici nimirum auspicio. Quid enim non audebit femina spe fallendi maritum atque latendi, posteaquam nata vidit eum tam altum dormiisse, ut convelli latus non sentiret costamque eximi? l. c. p. 630. Allein es ist dieß eher geringfügig, unschicklich, als geradezu die ursprüngliche Reinheit des Menschen gefährdend zu nennen.

a) Natürlicher Bresten in der declaratio de peccato originali genannt, l. c. p. 629.

Diese ursprüngliche Reinheit einerseits und die Depravation der menschlichen Natur durch den Fall andererseits werden aufs bestimmteste gelehrt. Nach Anführung der Ursachen des Sündenfalles von Seiten des Verführers und von Seiten des Menschen sagt Zwingli: his arietibus solo aequata est arx innocentiae, p. 631; die Erbsünde nennt er das vitium corruptae carnis, quae amore sui concupiscit adversus spiritum, p. 632. Die bald hernach folgenden Worte: omnis caro, quantumcunque bonam se simulet, ad se omnia refert, können nicht zu der Ansicht berechtigen, daß jene *φιλαυτία*, die als das eigentliche Materiale der Erbsünde bezeichnet wird, ursprüngliche Anlage und Neigung des Fleisches sey, daß der Sündenfall *hiermit nicht* wirklich stattgefunden und derselbe nun, sofern von einem solchen die Rede seyn dürfte, die Neigung zur Sünde nur erhöht hätte. Wenn wir nun auch gestehen, daß die Beschreibung des ersten Standes der Menschen und ihres Falles, welche die Auslegung der 67 Schlußreden gibt, besser ist, als die des commentarius und der declaratio, wenn wir nun auch zugeben, daß in diesen beiden Schriften Züge vorkommen, welche nicht die gehörige Achtung vor der von Gott geschaffenen Menschennatur vor dem Falle zu verrathen scheinen, so können wir doch nimmermehr behaupten, daß Zwingli in jenen beiden späteren Schriften aus der früheren Ansicht der Sache eigentlich herausgefallen sey. — Die fidei ratio ad Carolum V. vom Jahre 1530 entwickelt in ihrem 4. Artikel dieselbe Ansicht von der Erbsünde wie die declaratio. Wenn es nun weiter im 2. Artikel heißt: Deus autem, qui ab aeterno usque in sempiternum universa in unico et simplici intuitu inspicit, libere constituit ac disponit de rebus universis; sua enim, sunt quaecunque sunt. Hinc est, ut quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret, qui lapsurus erat, aeque tamen constitueret, filium suum humana natura amicire, qui lapsum

repararet (Zw. opp. 1544, 1545. Tom. II, fol. 538 b.), so liegt darin nur, was allgemein zugestanden wird, daß Gott in Beziehung auf den vorhergewußten Fall des Menschen die Erlösung in Christo beschlossen hat; es ist in jenen Worten durchaus nicht gesagt, daß Gott den Menschen mit so feindseligem Verhältnisse des Geistes und des Leibes geschaffen, daß dieser jenen bekämpft und sich unterwirft. Aus der fidei expositio ad regem christianum vom J. 1531, sowie aus den annotationes in epistolam ad Romanos können wir aus dem Grunde nichts anführen, weil jene die fragliche Materie gar nicht behandelt, diese ganz aphoristisch sich ausdrücken; doch bestätigen sie das uns schon Bekannte.

Es muß uns nun nach dem Bisherigen höchst auffallend scheinen, daß Zwingli in der Schrift de providentia Ansichten aufgestellt haben soll, die von den dargestellten so sehr abweichen. Wenn wir bedenken, daß jene Schrift in demselben Jahre wie die fidei ratio erschienen ist, so könnten wir die erwähnte Abweichung durchaus nicht als eine etwa im Laufe der Zeit vorgenommene Modification seiner frühern Ueberzeugung ansehen, sondern wir müßten sie als eigentlichen Widerspruch mit sich selbst bezeichnen; ein solcher directer Widerspruch mit sich selbst aber darf gewiß nur nach der reiflichsten Prüfung und bei der dringendsten Nothwendigkeit dem sonst so consequent und klar denkenden Manne beigelegt werden. Wir wollen übrigens gerne eingestehen, daß es den größten Anschein hat, als ob Zwingli in der genannten Schrift den Widerstreit des Geistes und des Fleisches in die ursprüngliche Menschennatur hinein versetze und das Fleisch überhaupt, abgesehen vom Sündenfalle, als solches ansehe, welches er in der früher angezeigten Schrift ein durch den Sündenfall erst verderbtes Fleisch (corrupta caro) nennt. Offenbar schreibt Zwingli seine Sätze über die menschliche Natur

unter dem Einflusse der 65. Epistel des Seneca a), der auf echt antike Weise dem Geiste den Körper feindselig entgegensetzt, als könnte es vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur gar nicht anders seyn. Der Kürze halber berufen wir uns zum Erweise des Gesagten auf die Darstellung des Hrn. Dr. Hahn. S. 783—786; 792; 793.

Wir können uns dennoch nicht überzeugen, daß Zwingli hier mit seiner anderwärts ausgesprochenen Ueberzeugung in eigentlichen Widerspruch getreten sey. Um diese Ansicht der Sache zu rechtfertigen, berufen wir uns nicht darauf, daß auch die Darstellung in diesem Buche noch Spuren einer Unterscheidung zwischen Fleisch und Fleisch zu verrathen scheint. Auf der einen Seite wird nämlich gesagt, daß der Körper zu seinem Ursprunge, zur Erde, zum Kothe hinneige, und deren Triebe folge, daß er wie Koth, in einen klaren Bach gelegt, den Geist, das limpidum fluentum, verunreinige. Es wird von dem stupor, der inertia, der stupida moles corporis gesprochen, die dem Geiste Fesseln anlege. Andererseits läßt sich Zwingli also vernehmen: artifex ille, cum coeno huic (dem Körper) mersurus

a) Wem es etwa auffallen möchte, daß Zwingli von Seneca sagt: unicus ille animorum ex gentibus agricola, divinus ille animus, der möge hiermit vergleichen, was ein Mann von Seneca sagt, der sonst alle Schwächen und Blößen und Verkehrtheiten der Denkweise der Classiker heraushebt: „Er steht so groß, so erhaben vor unserm Blicke, wenn wir seine Werke lesen, daß man es kaum noch gewahr wird, auf welchem Goldhaufen er gestanden ist. Oft spricht der Heide so herrlich wie ein Christ." S. Classiker und Bibel in den niedern Gelehrtenschulen. Reden an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eyth. Basel 1838. S. 156. Wer überhaupt wegen der bekannten Stelle in der fidei expositio ad regem christianum glaubt, daß Zwingli die ethnische Tugend so sehr überschätzt habe, der möge lesen, was derselbe Zwingli über die Ruhmsucht der Alten äußert, im commentarius de vera et falsa religione p. 171 der schulthessischen Ausgabe, im Artikel de homine.

esset animum, vide, ut ipsum maceraverit, ne indigno domicilio dignum hospitem dehonestaret, und eine darauf folgende beredte Beschreibung der ausgezeichneten Eigenschaften des menschlichen Körpers im Gegensatze zu dem der Thiere wird mit den Worten geschlossen: quibus factum est, ut coelestis animi hospitium undique lentum, leve ac limpidum constiterit. Hier werden jenem gerade diejenigen Eigenschaften beigelegt, die ihm oben abgesprochen worden, worin wir also die Spur einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und nach dem Falle finden könnten. Der anscheinende Widerspruch, der dabei heraus käme, ließe sich nämlich so erklären, daß in dieser Darstellung, die von den Protoplasten nirgends namentlich redet, die Anschauung von der Menschennatur vor dem Falle und nach dem Falle nicht gehörig auseinander gehalten worden, ohne daß beide Anschauungen im Geiste Zwingli's eigentlich in eine zusammengeflossen wären. Aber eine solche Erklärung der Sache, die uns anfangs passend schien, wird durch die gleich darauf folgenden Worte unmöglich gemacht. Alsobald hernach wird nämlich der Gedanke ausgesprochen, daß, wie vorzüglich auch der menschliche Körper sey, er doch, seine Natur beibehaltend, zur Erde strebe und den Geist dadurch verunreinige. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, und nun folgt die von Hrn. Dr. Hahn S. 785 Anmerk. b. mitgetheilte wichtige Stelle, woraus erhellt, daß der Körper des Menschen lediglich in Vergleichung mit dem der Thiere undique lentum, leve ac limpidum genannt wurde, hingegen in der wesentlichen Beziehung zu dem inwohnenden Geiste gedacht, ganz geeignet sey, denselben zu beschweren, zu verunreinigen, gleichsam zu verdichten. So konnte auch ein Seneca oder ein anderer heidnischer Philosoph des menschlichen Körpers Vorzüge im Vergleiche mit dem der Thiere rühmen, ohne deßwegen in die biblische

Anschauung von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und dem ursprünglichen, ungestörten Verhältnisse ihrer beiden wesentlichen Bestandtheile einzutreten. Denn wer nicht auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens steht, erhebt sich ebenso schwer zur Idee der ursprünglichen Herrlichkeit und künftigen Verherrlichung der menschlichen Natur wie zur Anerkennung des tiefen Falles und Elendes derselben.

Ohne daher auf die genannten Spuren einer Unterscheidung zwischen dem Fleische vor dem Falle und dem Fleische nach dem Falle Gewicht zu legen, weil diese Spuren, näher betrachtet, in nichts zerfließen, wollen wir nicht länger anstehen, die eigentliche Ursache zu nennen, warum wir Zwingli nicht auf dieselbe Linie mit Seneca stellen, warum wir ihn nicht auf den niedrigen Standpunkt einer dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie herabsetzen können. Die Ursache ist nämlich ganz einfach die, daß Zwingli — wir haben alle Ursache, es zu glauben — absichtlich sich ganz in die Betrachtung des Menschen, wie er gegenwärtig lebt und webt, versenkt und verschließt, daß er im Interesse seiner vorhabenden Beweisführung über den wirklichen Zustand hinaus nach dem ursprünglichen Zustande des Menschen nicht sehen will, sondern ganz nur aus der Anschauung der menschlichen Natur, wie sie geschichtlich und erfahrungsmäßig vorhanden ist, herausspricht. Alle seine Aeußerungen, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erklären sich auf eine unseres Erachtens genügende und ungezwungene Weise. Sie erinnern dann an die Sprache des gemeinen Lebens, an die gewöhnliche Betrachtungsweise, selbst an die biblische Darstellung, die ja auch in Stellen, wo man Anderes erwarten dürfte, sich ganz in die Betrachtung der Menschennatur, wie sie einmal vorhanden ist, versenkt, ohne zur Anschauung des Zustandes vor dem Falle aufzusteigen. Man vergl. Joh. 3, 6; Gal. 5, 17; welche Stellen, außerhalb des Zusammenhanges mit gewissen Sätzen der bibli-

schen Anthropologie betrachtet, welche sich gar nicht in den genannten Büchern der heiligen Schrift finden, ebenfalls anthropologischen Dualismus zu verrathen scheinen. So kann denn auch, ohne mit der Schrift in Widerspruch zu treten, auf die Frage: warum hat Gott den Menschen so unglücklich geschaffen, daß er niemals Frieden mit sich selbst hat? (l. c. 361 a.) mit Zwingli geantwortet werden: weil Gott es so gewollt hat und weil es genügt, daß er es so gewollt hat. Wir wollen damit keineswegs behaupten, daß jene Frage nicht noch etwas anders beantwortet werden kann und soll — mit Beziehung auf die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur. Es genügt aber zur Rechtfertigung Zwingli's, zu wissen, daß jene Frage auch so beantwortet werden kann und muß; wer das nicht zugeben wollte, an den dürften wir ja dieselbe Frage nur etwas anders gestellt richten: warum hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er fallen konnte? so würde sich ihm jene Frage bald aus dem richtigen Gesichtspunkte darstellen.

Um also unsere Meinung in einen passenden Ausdruck kurz zusammenzufassen, so ist sie diese, daß wir uns die vom Hrn. Dr. Hahn als anstößig bezeichneten Aeußerungen nach derselben Weise erklären, wie vorhin die Ausdrücke: der Mensch, sofern er Mensch ist (homo, quatenus homo), sündigt; das Fleisch, sofern es Fleisch ist (caro, quatenus caro), sündigt — von Natur liebt der Mensch sich selbst (natura est homo sui amans). Der Körper, mit der Seele verbunden, behält seine Natur bei (d. h. streitet wider die Seele), wie das Wasser, mit Wein vermischt, auch streitet, seine Natur zu behalten, u. a.

Der übrige Inhalt der Schrift de providentia bestätigt unsere Meinung. Wenn cap. I. gelehrt wird: omnis creatura bona est, participatione, non natura, h. e. eatenus bona sunt (quae Deus condidit), quia in illo bono sunt et quia ad illius boni gloriam sunt (Zw. opp. 1544. 1545. Tom. I, fol. 352 b.), so folgt daraus, daß die menschlich

Natur ursprünglich gut geschaffen worden, aber freilich nur insofern gut, als sie zur Gemeinschaft mit dem höchsten Gute geschaffen wurde; und wir gelangten dann zu der Ansicht, daß auch der erste Mensch nicht bloß durch seine natürlichen Kräfte das Gute *that*, sondern weil er in Gemeinschaft mit Gott stand, weil Gott sein Wegweiser, seine Vernunft und Gemüth gewesen, wie Zwingli an einem andern Orte sagt (Auslegung der 67 Schlußreden S. 182), eine Ansicht, die freilich von den Reformatoren vermöge ihrer Polemik gegen *die katholische Lehre des* status purorum naturalium *nicht gehörig ins Auge gefaßt* worden, aber nichts desto weniger zu einer richtigen Theorie von der menschlichen Natur und deren ursprünglichen Beschaffenheit nothwendig zu gehören scheint. Demnach war allerdings der Mensch so beschaffen, daß er fallen konnte, ut labi posset, wie Zwingli an mehreren Orten sich ausdrückt; und das hat natürlich noch kein dogmatisches System leugnen mögen; aber um deßwillen war sein Fall nicht natürlich und nothwendig, weder in seiner Schöpfung, noch in seiner Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe begründet. Denn nach Zwingli's im ersten Kapitel entwickelten Grundsätzen über die Immanenz Gottes in der Welt läßt sich überhaupt der Begriff der Causalität nur auf Gottes Wirken anwenden; dieses wird im 3. Kapitel ausführlich dargethan in folgender Weise: Der sogenannte Causalnexus der Dinge ist höchst uneigentlich so genannt, indem die secundären Ursachen der Dinge im Grunde keine Ursachen sind und Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist. Daß also der Mensch gefallen, davon ist die Ursache durchaus nicht in der so oder anders geschaffenen Menschennatur zu suchen, — sie war durch ihre Schöpfung nur nicht verhindert, zu fallen, aber nicht dazu getrieben oder gezwungen, — die eigentliche Ursache ihres Falles ist bloß in Gott zu suchen, der nun einmal aus gewissen Absichten die menschliche Natur wollte fallen lassen

oder vielmehr fallen machen, so daß es Gott nicht schwerer angekommen wäre, den Menschen, wenn er noch vollkommener gewesen, wenn er auf der Stufenleiter der Geschöpfe noch höher gestanden wäre, wenn er gar keinen Leib gehabt hätte, fallen zu machen, wie er denn auch den Engel fallen machte, diesen durch Ehrgeiz und Stolz (per animum ambitiosum), den Menschen durch den Teufel und das Fleisch (per daemonem et per carnem). Also nicht nur ist der Kampf des Geistes und Fleisches im Menschen nicht ursprünglich, sondern erst in Folge besonderer göttlicher Causalität möglich geworden. Nicht nur ist die Sünde nicht natürlich und nothwendig im gewöhnlichen Sinne der Worte, sondern sie wäre gar nicht eingetreten, nicht etwa nur ohne besondere göttliche Zulassung, sondern auch nicht ohne besondere göttliche Causalität; sie war so wenig natürlich und nothwendig, daß sie ohne ein besonderes göttliches Wirken ganz unerklärlich wäre; wie denn überhaupt nach Zwingli's Grundsätzen nichts, was geschieht, natürlich und nothwendig ist, wenn es in seinem Causalnexus betrachtet wird (den er eben als solchen nicht anerkennt); hingegen Alles, auch dasjenige, was nach dem Causalnexus als das Unnatürlichste, Uebernatürlichste, Wunderbarste, Zufälligste erscheint, ist natürlich und nothwendig, aus dem Gesichtspunkte des in der Welt gegenwärtig wirkenden Gottes betrachtet. So wie die Nahrung nicht eigentliche Ursache der Erhaltung des Lebens ist (fol. 359 a.), so ist auch die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht eigentliche Ursache des Sündenfalles. Derjenige Irrthum, den Herr Dr. Hahn anthropologischen Dualismus nennt, kann also dem Zwingli nicht beigelegt werden.

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik der zwingli'schen Sätze einzugehen. Gewiß aber verräth die Ansicht, daß der Mensch nur durch den Gegensatz der Ungerechtigkeit und Unreinheit den zu seiner moralischen Ausbildung

ihm nöthigen Begriff von der Gerechtigkeit und Unschuld erhalten konnte, nicht die gehörige Achtung vor der noch nicht gefallenen Menschennatur, welche Achtung wir auch durch einige Aeußerungen in früheren Schriften etwelchermaßen verletzt gefunden haben. Hätte Zwingli den Gedanken von der Nothwendigkeit der Sünde zur Entwickelung des Guten und von der Immanenz Gottes in der Welt, vermöge deren er den Menschen auf gewisse Weise selbst zum Bösen antreibt, weiter verfolgt, so wäre er allerdings zu allen den Resultaten gelangt, die frühere und spätere Denker, von denselben Sätzen ausgehend, erhalten haben. Es ist aber aus der Geschichte der Philosophie, wie auch aus der Dogmengeschichte bekannt, wie vorsichtig man die Ansicht eines Mannes von den Folgerungen trennen muß, die daraus gezogen werden können, die er selbst aber nicht gezogen hat.

Aus eben diesem Grunde können wir auch nicht mit dem Verfasser dem Zwingli einen pantheistischen Dualismus oder dualistischen Pantheismus oder eine dualistische Form des Pantheismus, S. 780, zuschreiben; doch wir sollten sagen, daß wir Zwingli aus dem Grunde nichts dergleichen vorwerfen können, weil wir unfähig sind, uns eine klare, zusammenhängende Vorstellung von dem zu machen, was der Verfasser unter jenen Worten verstanden hat. Unter dem Ausdrucke „anthropologischer Dualismus" konnten wir uns eher etwas Deutliches und Bestimmtes denken, die Lehre von einem ursprünglich in der Menschennatur begründeten Kampfe der beiden Elemente, des Sinnlichen und Geistigen. Aber soll etwa der Ausdruck „pantheistischer Dualismus" durch prägnante und verdunkelnde Kürze zugleich anthropologischer Dualismus, verbunden mit einigen pantheistischen Sätzen über Gott und sein Verhältniß zur Welt, bezeichnen? So schien es uns anfangs, aber nachdem wir Seite 780 der Abhandlung wieder gelesen, wurden wir in unserer Meinung

wieder schwankend. Daß Zwingli sich zum Dualismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes auf keine Weise hingeneigt habe, liegt am Tag, und wird besonders deutlich aus seiner Schrift: de providentia. Zeigt er sich doch darin als einen so strengen Monotheisten, daß er glauben würde, Gottes Wesen und Wirken zu schmälern, wenn er nicht auch das Böse auf gewisse Weise zu seiner schöpferischen Wirksamkeit rechnete. Ebenso klar aber ist, daß Dualismus das directe Gegentheil von Pantheismus sey, daß die Annahme von zwei sich widerstreitenden Principien die andere Annahme von Einem Alles erfüllenden, bewegenden und in sich absorbirenden, Böses wie Gutes schaffenden Principe geradezu ausschließt. Wir wissen nun freilich auch nicht, ob die Beschuldigung des dualistischen Pantheismus oder der dualistischen Form des Pantheismus größer seyn soll, als die des einfachen Pantheismus. Es scheint wenigstens; indem in diesem Falle doch nur Ein σκάνδαλον, in jenem aber zwei zum Vorscheine kommen. Doch wir sollten über dergleichen lieber gar nichts sagen, da wir gestehen müssen, so wenig in die Geheimnisse des Pantheismus und Dualismus eingeweiht zu seyn, daß wir weder den einen, noch den andern in der 65. Epistel des Seneca deutlich wahrgenommen haben. Ueberhaupt aber wäre es vielleicht besser, bis die Sache gründlicher erwiesen ist, mit solchen Beschuldigungen einen Mann nicht anzutasten, auf dessen Bestrebungen und Grundsätze ein großer Theil der protestantischen Kirche denn doch auch ihre Entstehung zurückführt. Sonst könnte die Sache leicht den Schein erhalten, der gewiß Herrn Dr. Hahn am meisten zuwider wäre, als sollte im Sinne einer längst verschollenen Polemik ein neuer Angriff auf Zwingli gemacht werden.

Die ganze Abhandlung vom Herrn Dr. Hahn bildet, wie gesagt, eigentlich nur die Einleitung zu Zwingli's Prädestinationstheorie, deren hoffentlich bald nachfolgenden Darstellung wir mit Verlangen entgegensehen. Ohne der-

selben vorgreifen zu wollen, sey es uns erlaubt, noch Einiges hinzuzufügen.

Es liegt uns am Herzen, offen zu bekennen, daß, wenn Herr Dr. Hahn keine andern Prämissen der Prädestinationslehre Zwingli's, als die von ihm behandelten, dem theologischen Publikum vorführt, er dasselbe durchaus nicht in das christliche Herz und den theologischen Geist hineinblicken läßt, womit er auch diese Lehre behandelt hat. Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade, das Heil durch die lautere Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf *alle eigene Kraft und* Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen *alles* Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte die Polemik gegen die Grundirrthümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinationslehre, das sind die Angelpunkte, um welche sie sich dreht. Die Entwickelungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theil hinterher *gemacht*, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele feststand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebensphilosophie zu setzen. Aber keineswegs verleugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: si destinatio sequeretur nostram dispositionem, iam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse iam dudum demonstravimus, fol. 366 b. Bei Anlaß der Stelle Rom. 9, 10. 11. 12. heißt es: his Pauli verbis omnis controversia de merito nostrorum operum tol-

litur. Secundo confutatur Thomistarum sententia, qua crediderunt, electionem tunc tandem decerni a Deo, cum vidisset, quales futuri sint homines. Adperte enim dicit, tam abesse, ut electio nostram constitutionem spectet aut dispositionem, ut gemini Rebeccae electi sint antequam editi. Deinde dicit aperte, electionem non venire ex operibus, sed vocantis esse. Quibus primo intelligimus, liberam esse constitutionem, a nullo respectu vel causa secunda pendentem. Secundo videmus operum nostrorum meritum everti. Aut enim gratuitam electionem cadere oportet, aut meritum nostrum. Nam si foelicitas operibus comparatur, iam non donatur gratis; si donatur gratis, iam non est merces operis. fol. 367 b. Wenn aus den angeführten Worten erhellt, daß es mit der ganzen Lehre von der Vorsehung oder Fürsichtigkeit a), wie Zwingli sie nennt, auf nichts Anderes abgesehen ist, als die freie Gnade Gottes im Gegensatze gegen die menschliche Sünde zu preisen, so zeigen die folgenden Worte, wie die metaphysischen Bestimmungen über Gottes Wesen und Verhältniß zu den Geschöpfen auch nichts Anderes bezwecken. Summum bonum est numen. Quaecunque sunt, ex illo sunt, atque ut ex illo sunt, sic illius egent virtute, ut sint et consistant. Contra numen nullius ope opus habet, suopte robore consistit, — omnium intellectuum lux est, imo solus fons intellectuum. Quo fit, ut quidquid vivere, intelligere, operari videamus, in illo vivat, intelligat, operetur. Quo ergo pacto nobis quicquam ferremus acceptum, qui ne sumus quidem, tam abest, ut vivamus aut operemur citra ipsum. — Quod autem adhuc divinae scripturae operum nostrorum pretia indicant, non est, ut nos offendat, cum dudum audiverimus, benignitatem numinis non secus quam inter humana fieri, ut instrumento

a) Providentia nennt Zwingli sapientia, quae universa prospicit et prospecta disponit; perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio, welche Definition sich an bestimmte Sätze über Gottes Wesen und Immanenz in der Welt anlehnt.

acceptum feratur, quod vere authoris et artificis est. ibidem. Nur um diesen Satz recht festzustellen, hatte Zwingli's derber Verstand im Vorhergehenden die anstößige Behauptung aufgestellt, daß Gott auch das Böse thue, das für ihn nicht böse sey, sich des Sünders als eines bloßen Werkzeuges bedienend. Doch wir dürfen die dem Zwingli so wichtige Wahrheit nicht verschweigen, um derentwillen er sich zu seiner so harten Lehre bequemt hat; vom Glauben sagt er: ea vis non est ab homine; sic enim quisque vellet grandissimam habere fidem, cum non omnium sit fides, sed a solo Deo est, ipsam enim Paulus spiritui sancto fert acceptam. Qui enim terreni sunt, terrena sentiunt; qui autem superne sunt, regenerati coelestia sentiunt. Hominem ergo sibi permittas, unde fidem comparabit aut asciscet, cum terrena tantum cogitet et quaerat? Dei ergo solius donum est. fol. 369 b.

Einige nähere Andeutungen über die genetische Entwickelung von Zwingli's Prädestinationslehre werden hier nicht als überflüssig erscheinen. Wir sind hier vor Allem an die Auslegung der 67 Schlußreden gewiesen, worin Zwingli, soviel wir wissen, zum erstenmale die Prädestination gelehrt hat. Diese Schrift neben dem commentarius de vera et falsa religione ist die Hauptschrift, worin Zwingli seine Ueberzeugung in einer gewissen Vollständigkeit dem Katholicismus gegenüber ausspricht; sie ist geschrieben in der Zeit des kräftigsten Aufblühens seiner reformatorischen Thätigkeit, unmittelbar nach der ersten Disputation vom Jahre 1523; ein treuer Abdruck seiner Seele, seiner innersten Gesinnung, gehört sie nothwendig zu einer lebendigen Erkenntniß und richtigen Beurtheilung seiner Theologie; daher glauben wir, daß manche schiefe Urtheile über dieselbe nicht gefällt würden, wenn diese Schrift mehr gelesen und beherzigt würde. Drei Lehrpunkte sind es, welche sich durch diese ganze Schrift hindurchziehen, sie beherrschen, auf welche die Bekämpfung des römisch-katholischen Lehr- und Kirchensystemes ge-

gründet wird: die Ideen von Gott, als dem alleinigen Urquelle alles Guten, alles Heiles, vom tiefen Falle, Elende, von dem geistlichen Tode des Menschen, von Christo, dem für die Sünden der Menschen gekreuzigten und gestorbenen Seligmacher, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Es könnte manchmal schwierig scheinen, zu bestimmen, welche unter diesen drei Ideen das Uebergewicht über die andern hat; doch zeigt sich bald, daß die zwei letzten das Uebergewicht über die erste erhalten, und wiederum unter den zwei letzten ist es die Idee von Gott, dem alleinigen Urquelle alles Guten, welche über die andere hervorragt; an diese Idee reihen sich die zwei andern an. Der Mensch ist so tief gefallen, so untüchtig zum Guten, zur Erfüllung des göttlichen Willens, weil er sich aus seiner Gemeinschaft mit Gott losgerissen hat, weil er hat wollen für sich selbst etwas wissen und seyn. Man glaube ja nicht, daß die Ansicht von der Erbsünde als eines Brestens, die schon in dieser Schrift vorkommt, die Lehre vom geistlichen Elende des Menschen beeinträchtige. Man möge doch nicht verkennen, daß Zwingli mit dieser Ansicht nichts Anderes aufstellen wollte, als daß die neugebornen Kindlein der Christen und der Heiden nicht verdammt würden, so wie ihrerseits die andern Reformatoren mit ihren Sätzen über die Erbsünde im Grunde auch nur das festhalten wollten, daß der Mensch alle Sünde und allen Keim der Sünde, den er in sich finde, sich zurechne und sich deßwegen vor Gott als Sünder demüthige, sich über nichts Böses hinaussetze, was in ihm vorgeht, als gehörte es nicht zu seiner sündhaften Persönlichkeit, sondern auch im Geringsten das Urtheil bestätigt finde, daß er fleischlich sey und unter die Sünde verkauft und vor Gott verdammungswürdig. Dieser wesentliche Punkt in der Sache, der allerdings zur christlichen Wachsamkeit über sich selbst, zum sittlichen Leben im christlichen Sinne des Wortes nothwendig gehört, scheint auch in Zwingli's Lehre nicht über-

gangen zu seyn. So wie er in den annotationes in epistolam ad Romanos die concupiscentia ganz bestimmt Sünde nennt [a]) und sich dadurch von der katholischen Laxheit scharf unterscheidet, so liegt dieselbe Anerkennung der bösen Lust als Sünde den Aussprüchen zu Grunde, welche in der genannten Auslegung der 67 Schlußreden vorkommen. Und zum Zeugnisse, wie tief er den Menschen im unwiedergebornen Zustande setzt, dient zu wissen, daß er in derselben Auslegung, wie auch in den annotationes, die Stelle Röm. 7, 14 ff. auf den wiedergebornen Menschen bezieht. Sowie die Sündhaftigkeit, Nichtigkeit, Verdammungswürdigkeit alles menschlichen Lebens und Treibens, Denkens, Empfindens, Wollens, Handelns auf den Abfall des ersten Menschen von Gott, der Quelle alles Guten, zurückgeführt wird, so ist auch Christus darum als Seligmacher bezeichnet, darum das Verdienst seines blutigen Todes gepriesen, weil er, der unschuldige Christus, von der reinen Magd Maria ohne alle Sünde geboren, obwohl Mensch, doch wahrer Gott und ein ewig währendes Gut, den unverdienten Tod für uns erlitten, der ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünden. S. 186. Obwohl er also die unergründliche Wichtigkeit der Lehre vom Versöhnungstode Christi gar wohl einsieht, so erkennt er doch in der Art, wie die katholische Kirche diese Lehre geschmälert und durch Zusätze entstellt hat, nur wieder den Grundirrthum, worin sich in seiner Anschauung alle Irrthümer des Katholicismus concentriren, einen Mangel an Anerkennung Gottes, als der alleinigen Quelle alles Guten, eine heidnische, polytheistische Verdunkelung des Gottesbewußtseyns; überall, im Ganzen, wie im Einzelnen des damaligen Christenthums, tritt sie ihm entgegen. Die Christenheit hat des Gottes vergessen, der, an

[a]) Zw. opp. ed. Schuler. Vol. VI. Tom. II. p. 98. ad Rom. 7, 7: Hominum et philosophorum doctrina negat concupiscentiam esse peccatum. Sic ratio humana colligit: Quis posset esse sine concupiscentia? peccatum ergo non est concupiscere. Verbum autem dei concupiscentiam prohibet.

sich selbst das höchste Gut, sich zu ihr in Christo so gnädig herabgelassen, in dem allein, was ist, lebt und webt, ohne dessen Wirken Alles in das Nichts zurücksinken würde; sie hat sich selbst in ihrem Elende vergöttert und auf alles Irdische, das an sich eitel, nichtig und leer von göttlichem Gehalte ist, nur nicht auf das allein wahrhaft Seyende und ewig Bestehende und unwandelbar Kräftige Hoffnung des Heiles gebaut. Der erste, entscheidende Schritt zu dieser Verdunkelung des Gottesbewußtseyns geschah am Anfange der Welt durch den ersten Menschen; aber die christliche Kirche, gestiftet, diese Verdunkelung aufzuheben, ist wieder in die alte, vorchristliche Nacht zurückgefallen. Daher wird das Wort Gottes nicht geachtet und Menschensatzungen das ihm allein gebührende Ansehen gegeben. Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin gibt das Beispiel des Unglaubens, der Geringschätzung des göttlichen Wortes; sie entzieht Gott alle Ehre, indem sie die Auslegung des Wortes nicht frei gibt, und leugnet damit, daß alles wahre Verständniß der Schrift nur vom Geiste Gottes ausgehen könne. Weil Gott die Ehre entzogen wird, so wird so viel und so thöricht auf die Werke gepocht, da doch Alles, was darinnen von uns gewirket, Sünde ist und Gleißnerei, nur dasjenige gut ist, was Gott daran gewirket, da Gott allein durch seinen Geist alles Gute in uns wirket. Weil das vergessen ist, so wird auch selbst der Glaube als ein verdienstlich Ding angesehen. Aber der Glaube ist nichts Anderes, als eine gewisse Sicherheit, mit der sich der Mensch verläßt in dem Verdienste Christi, und ist nicht ein Werk, sondern eine Ruhe und Sicherheit in dem Verdienste Christi. Welche Sicherheit und Vertrauen auch nicht von Menschen kommt, sondern von Gott; denn das Wort Christi mag nicht gebrochen werden, Joh. 6, 44, da er spricht: Niemand kommt zum Vater, es habe ihn b
mein Vater, der mich gesendet, gezogen. — Ja, d
ist das Verzichtleisten auf Verdienst nichts Anderes a
Glaube. Denn daß der Mensch sich selbst nichts zusch

sondern glaubt, daß alle Dinge durch die Fürsichtigkeit Gottes verwaltet und geordnet werden, das kommt allein daher, daß er in Gott gelassen und vertrauet ist. S. 277. Dieser Glaube, der mit gänzlichem Ausgehen aus sich selbst und Verzichten auf alles eigene Verdienst allein an Gott und an das Verdienst Jesu Christi sich hält, er ist aus der Kirche, ihrer Lehre, ihren Einrichtungen, ihrem Gottesdienste, aus dem Leben und Treiben, aus den Gedanken, aus dem Gesichtskreise der Christenheit verschwunden. So wie je mehr der Glaube wächst, desto mehr auch das Werk aller guten Dinge wächst, je größer der Glaube ist, desto größer Gott in dir ist (S. 277), so ist auch mit dem Verschwinden des Glaubens das Werk aller guten Dinge, Gott, aus der Kirche wie verschwunden. Daher wird die Sündenvergebung den Menschen zugeschrieben, da sie doch allein von Gott um des Verdienstes Christi willen ertheilt wird. Daher der übertriebene, abgöttische Werth, der auf menschliche Einrichtungen und Satzungen gesetzt wird, weil vergessen wird, daß alles Gute vom Geiste Gottes gewirkt wird. S. 233. Daher die übertriebene Verehrung, die den Auslegungen der Väter gezollt wird, die doch wohl in Sachen des Glaubens irren mögen. Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt? Ist seine Hand und Gewalt abgeschnitten worden und kürzer gemacht, daß er die Herzen der Menschen nicht mehr zu dem lautern, einfältigen Verständnisse seines Wortes ziehen mag? Man muß keinen sichtbaren Menschen zu dem Glauben haben; denn der Mensch macht den Menschen nicht gläubig, sondern der Geist, der das Herz und Gemüth zieht. Ob man gleichwohl den predigenden haben muß, so macht er doch das Herz nicht gläubig. Der Geist und das Wort Gottes thun das. Und welcher sich dargibt, er mache sicher und entscheide, der ist ein Verführer, ein Antichrist; denn er gibt ihm selbst zu, das allein Gottes ist. Und ist der Mensch nichts Anderes, als ein Haushalter und Vortrager des Wortes Gottes (1 Kor. 4, 1.). Das ist aber bei Gott

allen Menschen so gemein und bereit als dem Papste. Denn wer möchte den Geist Gottes gewaltigen oder verhalten und ihm Einhalt thun? Apg. 10, 47. Hiermit sey genug von den Verächtern Jesu Christi gesagt, die sich machen zu dem, was keine Creatur seyn mag; nämlich Gott machen sie aus ihnen selbst. S. 232. Die Heiligen aber sind die gegen ihren Willen und ihrer ganzen Gesinnung zuwider zu Göttern erhobenen, dem höchsten Gotte gleichgestellten Gegenstände der kirchlichen Verehrung. Ihre Anrufung streitet wider das erste Gebot, verdunkelt das Leiden Christi, ist auch eine Schmach der Heiligen selbst und ist in allen drei Beziehungen ein Verkennen Gottes als der alleinigen Quelle alles Heiles. Es ist genug angezeigt, wie fruchtbar das Leiden Christi ist und wie heilsam, nämlich, daß uns Gott in seinem Namen alle Dinge geben will. Es ist nicht möglich, daß uns der etwas abschlage, der seinen eigenen Sohn für uns gegeben. Hier erscheinet, wie die närrischen Päpstler böslich die Mildigkeit Gottes in eine Ungnade verkehrt und aus einem milden und gnädigen Vater einen Tyrannen und zornigen Gebieter gemacht. Sie rufen von den Kanzeln: laßt euch von der Fürbitte der Heiligen nicht abführen, als ob wir bei Gott gleichwie bei einem unfreundlichen Fürsten in dieser Welt eines Vormünders und Fürbitters bedürften. Aber wisset, unser Gott will als ein eigentlicher Vater gehalten seyn, dem wir alle Noth wohl klagen dürfen, denn er hat es uns selbst gelehrt Röm. 8, 16; ja er ist uns freundlicher, denn kein leiblicher Vater; er hat sich darum so treffentlich erniedrigt, daß wir ihn erlangen (erreichen) mögen, als er spricht Luk. 22, 27: ich bin unter euch als ein Diener. Aber ihr, die Wahrheit hassenden Päpstler, sagt: es dürfe Niemand zu ihm kommen ohne Mittler. Warum hat er uns gelehrt, zu ihm laufen und sprechen: o himmlischer Vater, vergib uns u. s. w. Warum steht er denn mit offenen und um unsertwillen verwundeten Armen und ruft uns Matth.

11, 28.: kommt her zu mir alle, die arbeiten und beladen sind, ich will euch fristen und ruhig machen? Wie sprichst du denn: wie dürfte ich, armer Sünder, zu ihm kommen? Hörst du nicht, daß er zu den Sündern ruft? Hörst du nicht, daß er spricht: ich bin nicht gekommen, die Rechten zu berufen, sondern die da krank sind. Ist das nicht, o frommer Christ, die süße, tröstliche Gnade Gottes verbittern, wenn der Päpstler den Sünder verzagt macht, als ob er ohne Vormünder nicht zu Gott kommen dürfe? Ist das nicht, die Ehre Christi hinnehmen und sie der Creatur geben? so er uns doch allein als ein gewisses Pfand des Heiles gegeben ist (Ephes. 1, 7), und du gibst's einer Creatur zu! Was ist das anders als eigentliche Abgötterei. Endlich ist es auch eine Schmach der Heiligen, daß man sie nach ihrem Tode an Gottes Statt rechnet, den sie doch über alle Dinge erhöht haben. Ja, die ewig reine Magd Maria mag so wenig erleiden, daß man ihr die Ehre zulege, die ihres Sohnes ist, als Paulus und Barnabas in Lystris. Meinest du nicht, die Maria möchte so sprechen: „o ihr Thoren, alle Ehre, die ich habe, die habe ich nicht von mir selber; Gott hat mich also aus seiner Gnade begabet; ich bin weder eine Göttin, noch der Brunn des Guten; Gott ist allein dieser Brunnen und läßt alles Gutes zu euch kommen allein durch meinen Sohn. Von Anfang der Welt hat Gott keiner Creatur solche Gewalt gegeben, daß man zu ihr seine Zuflucht nehme, als wäre sie auch Gott. Christus aber ist Gott; ich bin kein Gott; darum sollet ihr bei mir das nicht suchen, was allein Gott gibt. Ihr meinet, ich sey geehret, so ihr mich anbetet; das ist meine Unehre. Es soll Niemand angebetet werden, denn der einige Gott. Den ehret dergestalt, wie ich ihn geehret habe, mit Glauben, mit Gehorsam, mit Geduld der widerwärtigen Dinge, die ich mit seinem Sohne von Kindswesen her bis ins Ende erlitten habe, mit Armuth und Trübsal. Ich bin nichts Anderes, denn ein Zeuge meines Soh-

nes, daß man sehe, wie gewiß das Heil in ihm ist." S. 284, 285, 286 a).

So wie Zwingli den Katholicismus als die Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns von Gott, der alleinigen Quelle alles Guten und alles Heiles, der uns alle Dinge in Christi Namen geben will) erschaut und unter diesem Gesichtspunkte alles katholische Unwesen zusammenfaßt, so erblickt er jene Verdunkelung, jenes Unwesen, zum höchsten Punkte gesteigert, in der Anrufung der Heiligen. So wie er daher der Vertheidigung der 20. Schlußrede, welche gegen die Anrufung der Heiligen gerichtet ist, die meiste Ausdehnung gibt b), so knüpft er auch an dieselbe seine Prädestinationslehre an. Die Anrufung der Heiligen beruht auf dem Wahne der besondern Kraft ihrer Fürbitte; dieser Wahn ruht auf dem anderen von dem Verdienste der Heiligen, überhaupt vom Verdienste, welches der Mensch vor Gott erlangen kann. Um den trotzigen Wahn der menschlichen Verdienstlichkeit gründlich auszurotten, stellt er den durch viele Bibelstellen belegten Satz auf, daß wir nichts sind, daß Gott Alles in uns wirket; wir haben, sagt er, das starke Wort Gottes an unserer Seite stehen, das sie mit all' ihrem Zeuge nicht stürmen mögen, daß Gott alle Dinge in uns wirkt, daß wir nichts sind, weder Handgeschirre, durch die Gott wirkt, der auch die Handgeschirre selbst gemacht hat. Und um diese Wahrheit recht handgreiflich zu machen, lehrt er in Beziehung auf Röm. 9, 20—23, daß Gott die Handgeschirre zu sauberem, wie zu unsauberem Gebrauche auf gleiche Weise ge-

---

a) In dieser ganzen Darstellung sind Zwingli's eigene Worte mit der allgemeinen Angabe des Inhaltes den andern verwoben; wir haben uns dieß erlaubt, um bei aller Kürze doch eine anschauliche Vorstellung vom Inhalte und Geiste der betreffenden Schrift zu geben.

b) Sie reicht von S. 266 bis 301; die Schlußrede lautet so: „Daß uns Gott alle ding will in sinem (d. h. Christi, der gerade vorher genannt ist) namen geben, darus entspringt, wir usserthalb diser Zyt dheins mittlers bedörfend weder

macht hat, daß er seine Geschöpfe ganz machen oder brechen mag, und bezieht sich überhaupt auf die Lehre von der Fürsichtigkeit oder Vorsehung Gottes. S. 275. 278.

So erscheint die absolute Prädestination dem Zwingli als das Bollwerk gegen die Anrufung der Heiligen, zugleich gegen den ganzen römischen Katholicismus; sie steht für ihn im Einklange mit den allgemeinen Sätzen über Gott und Gottes Gegenwart und Wirken in der Welt, wie sie aus der Schrift und aus der Vernunft entwickelt werden mögen. Philosophisch die Sache ausgedrückt, so betrachtet Zwingli den Katholicismus als eine Geistesrichtung, welche einerseits das Göttliche ins Materielle herabzieht, andererseits Welt und Menschheit auf gewisse Weise von Gott abtrennt und ihm bis auf einen gewissen Grad selbständig gegenüberstellt. Dieser verkehrten Richtung, die er namentlich als Abgötterei bezeichnet, stellt er die schärfste Scheidung von göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken, aber, um das andere Glied des Gegensatzes auch zu berücksichtigen, ebenfalls die stärkste Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die absolute Bedingtheit alles endlichen Seyns durch das Wahre und im eigentlichen Sinne das stärkste Ineinander der Welt und Gottes entgegen, um eben dadurch ihre gänzliche Abhängigkeit von Gott darzuthun. Aus solchen Betrachtungen sind die Bestimmungen geflossen, welche der commentarius de vera et falsa religione unter dem Artikel de deo gibt. So pantheistisch sie manchmal klingen mögen, so sind sie doch im Sinne Zwingli's nur ein scharf ausgesprochener, auf alttestamentlichen Anschauungen ruhender Monotheismus, der abgöttischen Richtung des mittelalterlichen Christenthums entgegengesetzt.

Weil Zwingli, freilich mit Unrecht, die lutherische Lehre vom Abendmahle noch im Bereiche und Banne dieser abgöttischen Richtung glaubte, stellt er ihr seine einseitige Theorie so hartnäckig entgegen. Dieser ganze Streit befestigte ihn in seiner so eben ausgesprochenen Ueberzeugung.

Im katholischen und auch noch im lutherischen Abendmahle fand er die transsubstantiirende Richtung des damaligen Christenthums, wie er sie nannte; denn in einer seiner Schriften über das Abendmahl sagt er: transsubstantiamus omnia, und nennt dann Kleider, Wasser u. s. w. Auch in der Schrift de providentia verbreitet er sich lange darüber, daß die sinnliche Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle nichts Anderes sey, als die abgöttische Richtung der Zeit, auf einen bestimmten Punkt bezogen: sic rebus externis, puta sacramentis et symbolis, tribuitur, quod dare nisi divina virtus nihil potest. l. c. fol. 367 b. Es wird dieß ganz auf dieselbe Linie damit gestellt, daß wir unserem Verdienste zuschreiben, was allein Geschenk der göttlichen Freigebigkeit (liberalitas) ist. So führte ihn auch der Abendmahlsstreit zur Prädestination zurück. Ebenso der Streit mit den Wiedertäufern. Ja die sinnliche Hochschätzung des äußeren Actes der Taufe mußte ihm als ein Verkennen der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott erscheinen; darin, daß der Glaube so eng an den äußern Act der Taufe angeknüpft wurde, ersieht er eine Verkennung der Natur des Glaubens; und um die Frage über das Verhältniß des Glaubens und der Taufe auf eine schneidende Weise zu beantworten, erhebt er sich über beide zur Erwählung hinauf, der er Taufe und Glauben unterordnet. Um recht deutlich zu machen, daß die Gnade der Erwählung Gottes nicht durch die Taufe bedingt sey, daß sie vielmehr die Kraft der Taufe bedinge, so stellt er den Satz auf, daß auch der Glaube die Erwählung nicht bedinge, sondern durch dieselbe bedingt sey, so daß Glaube und Sacrament in gleich untergeordneter Stellung zu der Gnade Gottes gestellt werden. Dieß der wesentliche Inhalt des Abschnittes de electione im elenchus contra Catabaptistas, welcher Abschnitt absichtlich mit folgenden anfängt und endet: electionem docebimus es[se] h. e. liberam ac minime alligatam et supra bapt[ismum] ac circumcisionem, imo supra fidem

So wird auch das Widerstreben gegen die Lehre von der Erwählung als Unkenntniß der Lehre von der Vorsehung bezeichnet. Vides igitur, o homo, ut nobis omnis ferme scripturae ignoratio ab ignoratione providentiae venit. Zw. opp. ed. Schuler. Vol. III. T. I. p. 429. Aber auch in der dem Geiste des Christenthums entfremdeten Philosophie seiner Zeit erkennt Zwingli die abgöttische Richtung; die menschliche Vernunft und Weisheit, worauf mit Vergessen des Wortes Gottes das Vertrauen gebaut wird, sind aber nichts als Elemente der Welt, zu denen sich der erste Mensch wendete, da er Gott selbständig im Wissen und im Leben gegenüber zu stehen sich vermaß (Auslegung der Schlußreden, S. 221; 222).

So ist also die Lehre von der absoluten Prädestination und der Vorsehung Gottes der Hauptdamm, den Zwingli allen verkehrten Richtungen der Zeit entgegensetzt. Diesen ihm durch innere und äußere Erfahrung so wichtig gewordenen Lehren widmet er dann am Ende seines Lebens, aufgefordert von Philipp von Hessen, die besondere Schrift de providentia. In derselben convergiren ungefähr alle Beziehungen der Prädestinationslehre, die wir bis dahin vorgeführt haben, doch mit besonderem Vorherrschen der Lehre von der Vorsehung, Wesen und Bestimmung des Menschen. Die Sätze über die Vorsehung stimmen mit denen gleichen Inhaltes im commentarius de vera et falsa religione im Artikel de deo überein; nur wird in jenen noch mehr und kräftiger die Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, die Nichtigkeit alles Endlichen hervorgehoben, weil dieß dem Zwingli in seiner Stellung zu den Fragen, welche die Zeit bewegten, immer mehr einleuchtete, ihm immer wichtiger wurde. Neu sind etliche Bestimmungen über des Menschen, sowie des göttlichen Gesetzes Kraft und Bestimmung, die eben, in ihrer Blöße und von ihrer anstößigen Seite betrachtet, zum Beweise dienen, daß die Lehre, zu deren Vertheidigung sie dienen sollten, dem Reformator von unübersehbarer Wichtigkeit war, daß sie in

seiner Ueberzeugung die präponderirende Stelle einnahm, die wir derselben angewiesen haben.

Nach diesen Ausführungen werden wir nun ein Urtheil darüber fällen können, ob Zwingli mehr aus speculativem, denn aus praktischem Interesse ein Vertheidiger der absoluten Prädestination gewesen ist, sofern wir nämlich in diesem etwas ungenauen Ausdrucke Guericke's und D. Hahn's einen Vorwurf anerkennen. Was den Vorwurf der pantheistischen Richtung betrifft, so glauben wir dargethan zu haben, daß Zwingli's Lehre sich dadurch aufs bestimmteste vom Pantheismus unterscheidet, daß sie durchaus darauf gerichtet ist, den Menschen zu demüthigen, ihm das Vertrauen auf eigene Vernunft, Weisheit, Tugend, Verdienst, Heiligkeit zu nehmen und alle seine Gedanken und Bestrebungen unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen, des Glaubens an Gott, die Quelle alles Guten und alles Heiles, der in Christi, des Gekreuzigten, Namen uns Alles gibt. Auch bei Beurtheilung von Lehrsätzen heißt es: an ihren Früchten, an ihren Lehrresultaten sollt ihr sie erkennen. Wir behaupten daher getrost, daß Zwingli's anstößigste Sätze nicht auf pantheistischer Grundlage, sondern auf einseitiger Hervorhebung und theilweisen Verirrung des streng monotheistischen Gottesbewußtseyns beruhen. Aus diesem Gesichtspunkte müssen wir selbst den Satz von der Nothwendigkeit des Bösen zur Entwickelung des Guten betrachten; er erscheint nämlich als Stütze zu dem andern, daß das Böse von Gott gewollt, der Mensch auf gewisse, die Verschuldung des Menschen nicht ausschließende Weise von Gott dazu angetrieben und gezwungen sey; aber eben dieser Satz ist es, worin wir eine dem monotheistischen Gottesbewußtseyn natürliche Abirrung erkennen, die in einigen einseitig ausgelegten Aussprüchen der heil. Schrift ihre Rechtfertigung fand.

Nach dem Gesagten darf Zwingli's Prädestinationslehre nach ihrem christlichen Gehalte der von Calvin und

Luther an die Seite gestellt werden. Luther, Calvin und Zwingli haben also an dieselbe Lehre die Cardinalpunkte des christlichen Glaubens und ihrer Bekämpfung des Katholicismus angeknüpft. In Beurtheilung dieser Lehre sollte die historische Bedeutung und Beziehung derselben nie verkannt werden. Wenn die drei Reformatoren über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinausgegangen, wenn sie die Lehre in einer Consequenz verfolgt haben, die von der Schrift nicht angestrebt wird, so möge deßhalb weder der eine, noch der andere in seiner theologischen Richtung verkannt werden. Hat der eine mehr oder weniger, als der andere, Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln auf dem einigen Grund gebaut, außer welchem Niemand einen andern legen mag, so laßt uns über der Verschiedenheit im Einzelnen die Einheit in Festhaltung des einigen Grundes nicht übersehen. Diese Einheit spiegelte sich auch in den beiden Theilen der Kirche ab, welche jene Männer vertraten, indem dieselbe Lehre vom Heile durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, beide Kirchen auf gleiche Weise beherrschte und in der lutherischen Kirche an den lutherischen articulus stantis et cadentis ecclesiae die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft wurde, während sie in der reformirten Kirche an die Lehre von der absoluten Prädestination sich anlehnte. Beide Kirchen suchten auf verschiedenen Wegen die Kernlehre des Evangeliums festzuhalten. Beide arbeiteten einander, oft freilich ohne es zu wissen und zu wollen, in die Hände. Beide Kirchen sind verbunden durch die innige Verwandtschaft ihres Geistes, die Identität ihrer Richtung im Wesentlichen. Ein kleiner Beitrag zur Verständigung über den beiden Kirchen gemeinsamen, köstlichen Besitz sollte hier dem theologischen Publicum zur Prüfung vorgelegt werden.

Recensionen.

Die Briefe Pauli an die Korinther, bearbeitet von L. J. Rückert. Der erste Brief S. VI, 45. 466. Leipzig, Köhler 1836. Der zweite Brief S. VI, 28. 435. Ebendas. 1837.

Mit dieser Arbeit hat der Verf. seiner eigenen Erklärung zufolge den Cyklus seiner Auslegungen paulinischer Briefe geschlossen. Kein billiger Beurtheiler, welchen theologischen Standpunkt er auch einnehmen mag, wird verkennen, daß er auf diesem Gebiete sehr Dankenswerthes geleistet und die Auslegung dieses Theils der neutestamentlichen Schriften bedeutend gefördert hat. Der Werth seiner Leistungen beruht aber wohl im Allgemeinen vornehmlich in der kräftigen Anregung zu tiefer eindringender Forschung, welche diese Commentare durch ihre ganze Verfahrungsweise geben. Sie sind nicht theologische Producte im engeren Sinne, ausgehend von einem dogmatischen, sey es kirchlich-orthodoxen oder heterodoxen, supernaturalistischen oder rationalistischen Standpunkte, daher auch ohne alles Interesse der Ausgleichung des vorliegenden Textes mit irgend einer hinzugebrachten Denkweise. Es ist ein von gewissen Grundlehren des Evangeliums ergriffener Philologe, der aus lebendigem Interesse für den Apostel Paulus, von dessen sittlich-religiöser Persönlichkeit er begeistert ist, in die ihm werth gewordenen Erzeugnisse dieses hohen Geistes einzudringen und mit Anwendung philologischer und psychologischer Kunst das Verständniß

derselben zu fördern sucht. Man sieht, er hat sich in diese Schriften hineingelebt, er hat eine vielseitige Einsicht nicht nur in die Sprache und Darstellungsweise, sondern auch, was ja im Grunde unzertrennlich von jenem ist, in das Gedanken- und Gemüthsleben des Apostels gewonnen, und mit zunehmendem Verständnisse ist ihm Paulus immer größer und lieber geworden, ohne daß er jedoch durch die Liebe und Verehrung geblendet wäre, da sie ihn im Gegentheile nur desto scharfsichtiger im Wahrnehmen von Fehlern und Mängeln, sowohl intellectuellen als moralischen, zu machen scheint. Daß ein solcher Erklärer gegen manches Hergebrachte stark angehe, daß er das Unhaltbare vieler Ausgleichungsversuche mit scharfer Kritik aufdecke, daß er die Nichtigkeit einer den Paulus moderner Sinnesart gemäß machenden Interpretation schonungslos nachweise, das läßt sich zum voraus erwarten, und in dieser Erwartung findet man sich auch keineswegs getäuscht. Er thut das auch mit solchem Erfolge, daß mancher in seinem scheinbar gesicherten Besitzthume stark angefochten und Vieles, was ausgemacht und festzustehen schien, aufs neue gerüttelt und der Untersuchung unterworfen wird. Darin liegt nun eben das mächtig Anregende dieser Commentare, die in sehr vielen Fällen weit weniger ein befriedigendes Resultat geben, als zu näherer Untersuchung, zu sorgfältiger neuer Erwägung, zu gründlicherer Erörterung reizen und drängen. — Mag nun auch z. B. im Römerbriefe der Commentar von Fritzsche in manchen Beziehungen weiter führen und sicherere Befriedigung gewähren, mag im Epheserbriefe der von Harleß in philologischer wie dogmatischer Genauigkeit und vollständiger Verarbeitung des ganzen exegetischen Materials sich vor dem rückert'schen weit auszeichnen, jener Werth und jenes Verdienst wird dem Letzteren unbestritten bleiben.

Der Unterzeichnete hat schon früher (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs, Bd. IV,

H. 2. 1832. S. 102—132) den Verfasser freudig begrüßt, und obwohl er jetzt einen strengern Maßstab anlegen muß, so glaubt er doch das günstige Urtheil über ihn im Ganzen festhalten zu können. Schon damals vermochte er nach seiner ganzen theologischen Ueberzeugung auf jenen Standpunkt der Unbefangenheit oder Voraussetzungslosigkeit, von dem aus Rückert exegesirt, nicht einzugehen und erkannte auch einzelne Mißgriffe, zu welchen den ehrenwerthen Ausleger die Maxime der Unbefangenheit verleite, indem sie unwillkürlich mitunter in ihr Gegentheil umschlage. Auch jetzt glaubt Ref. in dieser Unbefangenheit eine Hauptklippe zu erkennen, woran die rückert'sche Auslegung nicht selten scheitert, und wird auch hierdurch in der längst gefaßten Ueberzeugung bestärkt, daß es nicht eine solche abstracte Unbefangenheit ist, welche die richtige Auslegung der h. Schriften bedingt, sondern eine höhere Geistesfreiheit des in den wesentlichen Voraussetzungen der evangelischen Schriftgläubigkeit sich bewegenden Theologen. Zu diesen gehört keineswegs logisch-grammatische Unfehlbarkeit und ethische Mangellosigkeit des apostolischen Schriftstellers, wohl aber schließen sie in sich die Anforderung an den Ausleger, mit großer Geduld der apostolischen Darstellung nachzugehen, ob nicht, was ihm anfangs als ein intellectuelles oder moralisches Gebrechen erschienen, doch bei weiterer Erwägung als richtig und gut sich ausweise. Mit welchem Erfolge diese Anforderung von Rothe in seiner Auslegung der schwierigen Stelle Röm. 5, 12 ff. entsprochen worden, das ist bekannt und auch von vielen Seiten anerkannt, und Ref. selbst hat schon früher eben in Bezug auf jene Stelle die Richtigkeit dieser Maxime an sich erprobt, obwohl er in der Auslegung derselben nur theilweise mit Rothe zusammentraf. Ein Hauptfehler Rückert's ist die Ungeduld in dieser Hinsicht, vermöge deren er öfters, indem er unbefangen aburtheilen will, in oberflächlicher Befangenheit erscheint

Dieß läßt sich nun namentlich auch in den vorliegenden Commentaren oft genug wahrnehmen, und Ref. wird nicht ermangeln, hernach einige Proben davon mitzutheilen.

Vorerst aber fassen wir diese Commentare im Verhältnisse zu ihren nächsten Vorgängern ins Auge, um daraus zu ersehen, inwiefern sie einem wirklichen Bedürfniß entgegenkommen. Die Korintherbriefe sind weniger als mehrere andere paulinische Briefe, namentlich die an die Römer, Galater und Epheser, mit Commentaren bedacht worden. Die in mehr als einer Beziehung verdienstvolle Arbeit Heydenreich's erstreckt sich nur auf den 1. Brief und ihre Weitläufigkeit mag ihrem Gebrauch ebenso Eintrag thun, als der ziemlich hohe Preis die Anschaffung erschwert. Die großen Mängel des emmerling'schen Commentars zum 2. Briefe hat Fritzsche in seinen werthvollen Dissertationen genügend dargethan und selbst treffliche Vorarbeiten für einen neuen Commentar geliefert. Die flatt'schen Vorlesungen, deren Klarheit, Sorgfalt in Bestimmung des Zusammenhangs, Genauigkeit in Sach- und Wortparallelen und anderweitige Vorzüge kein Billiger verkennen wird, boten doch im Allgemeinen fast nur die Resultate der storr'schen „notitiae historicae" über diese Briefe und können, so werthvolle Beiträge zur richtigen und gesunden Auslegung sie liefern, doch das gegenwärtige Bedürfniß schon darum nicht befriedigen, weil ihr dogmatischer wie philologischer Standpunkt nicht mehr der gegenwärtige ist. So war denn der Commentar von Billroth der einzige, der den Anforderungen der Gegenwart mehr entsprach. Hier herrscht eine philologische Genauigkeit, die den früheren abging — natürlich mit Ausnahme von Fritzsche, der dieses Moment der Auslegung vielmehr auf Kosten anderer einseitig hervortreten läßt —; hier haben die alten Ausleger wieder einmal eine Geltung gewonnen, deren sie sich lange nicht erfreuten, und ein im Ganzen christlich-kirchlicher Geist geht durch die

ganze Auslegung hindurch. Aber man merkt es diesem Commentare wohl an, daß es ein erster Versuch des Verf. in diesem Gebiete ist; es geht ihm gar oft die rechte Sicherheit des Geübteren ab; das exegetische Material, das auch nur einem geringen Theile nach benutzt ist, liegt theilweise unverarbeitet da; dem Patristischen ist unverhältnißmäßig und ungebührlich viel Raum gegönnt; es fehlt überhaupt am rechten Ebenmaße, indem Vieles, was einer Erläuterung bedurfte, kaum berührt oder ganz übergangen, Anderes mit einer gewissen Vorliebe ausführlich behandelt ist; zuweilen hat auch dem Verf. seine speculative Richtung die Auslegung mehr verdorben als verbessert. Kurz, so schätzbar und reich an einfachen und gesunden Erklärungen auch dieser Commentar ist, so konnte er doch in mehr als einer Beziehung nicht befriedigen, was er bei seinem beschränkten Umfange schon dann in höherem Maße thun würde, wenn eine gute Oekonomie darin wäre. Was den Commentar von Olshausen betrifft, so vermissen wir darin vornehmlich das genauere Eingehen in den Text, was ohne Zweifel mit dem Mangel an sorgfältiger philologischer Ermittelung des Sinnes zusammenhängt; ein Mangel, der zwar in den ausgesprochenen Grundsätzen dieses in vielen Beziehungen höchst schätzbaren exegetischen Werkes begründet ist, aber dennoch uns keineswegs gerechtfertigt erscheint und dem Werthe des Ganzen Abbruch thut, da nun nicht selten geistreiche, über den Text mehr hinschwebende Reflexionen an die Stelle eindringender, gründlicher Erörterung treten.

Das rückert'sche Verfahren ist sehr eingehend; der Text wird nach allen Seiten angesehen und in Ueberlegung genommen, und thut auch das, was der Verf. darüber sagt, keineswegs immer Genüge, fühlt man sich öfters dadurch abgestoßen und verletzt, man lernt doch, man kommt tiefer in die Sache hinein, man wird angeregt, selbst eine befriedigendere Ansicht zu suchen, und muß dem

Ausleger danken, der einem dazu verholfen hat. In diesem Falle war Ref. sehr oft bei der Ausarbeitung von Vorlesungen über diese Briefe und will darum auch die stärksten Ausstellungen, die er zu machen hat, nur als Beweise des Danks gegen den Verfasser betrachtet wissen.

Am wenigsten finden wir uns mit ihm in Widerspruch in Betreff der Auffassung der historischen Verhältnisse, auf welche diese Briefe sich beziehen, und namentlich scheint er hinsichtlich der christischen Partei das Richtige getroffen zu haben — hierin im Grunde mit Billroth zusammentreffend, — daß eine übermüthige Hervorhebung des Hangens an Christo mit Verachtung der an Diener Christi, namentlich an Paulus, sich anschließenden das charakteristische Merkmal dieser Partei gewesen, die durch ihre Selbstgenügsamkeit von allen andern sich unterschied, in der Opposition gegen die Autorität des Paulus aber mit den petrinischen Judaisten zusammenstimmte. — Mit psychologischer Meisterschaft hat der Verf. die Gemüthsstimmung des Apostels, wie sie durch den 2. Brief hindurchgeht, und die Bedeutung dieses Briefs als eines ausgezeichneten Kunstwerks ins Licht gesetzt; aber wir können doch nicht umhin, zu gestehen, daß er unsers Erachtens in der Schilderung der Stellung des Apostels zur korinthischen Gemeinde die Farben viel zu stark aufgetragen hat, eine Uebertreibung, die ebenso Ursache wie Wirkung unrichtiger Auffassung mehrerer Stellen und Abschnitte ist und sogar schiefe Urtheile über den Apostel selbst im Gefolge hat, obwohl andererseits dieser 2. Brief dem Ausleger in mehr als einer Hinsicht eine hohe Bewunderung abgenöthigt hat. Er meint, das Ansehen des Apostels sey in der Gemeinde tief gesunken gewesen, so daß es ganz zweifelhaft erschienen sey, ob er mit seinen Ermahnungen und Anordnungen überhaupt noch genug Eingang finden werde. Die Ursache hiervon aber sey nicht bloß in der Einwirkung böswilliger Gegner zu suchen; ja diese Böswilligkeit selbst stehe sehr

in Frage und existire wohl bloß in der argwöhnischen Ansicht des Paulus, eines heftigen und reizbaren, durch die Opposition dieser wahrscheinlich bloß beschränkten Menschen tief verletzten Mannes. Seinem Ansehen in Korinth aber habe er selbst dadurch sehr geschadet, daß er bei seiner zweiten Anwesenheit daselbst, wo ihm bereits Unordnung und Widerspenstigkeit entgegentrat, aus Mangel an persönlichem Muthe — eine auch sonst bei reizbaren Charakteren nicht seltene Erscheinung — nicht mit der gehörigen Energie verfahren, hernach aber, in unserm 1. Briefe, auf eine herbe und maßlose Art, mit übertriebener Strenge in Ansehung jenes Blutschänders (K. 5.) vorgegangen sey, was denn auch schlecht genug gewirkt habe, so daß er nur durch Einlenken und Nachgeben, durch Gutheißen des mangelhaften Gehorsams und durch die kluge Wendung, die er der Sache gab, indem er das, was die Korinther ohnehin gethan haben würden, als seinen Wunsch hinstellte, seine Autorität einigermaßen habe retten können. — Hier scheint nun die ganze Voraussetzung selbst in hohem Grade precär zu seyn und nur so viel gewiß, daß ein Theil und vielleicht der bei Weitem kleinere Theil der korinthischen Gemeinde den gegnerischen Einflüsterungen Gehör gab und, von Paulus sich abwendend, an seine Verordnungen sich nicht kehrte und namentlich jene Anordnung 1 Kor. 5. nicht mit vollzog (vgl. 2 Kor. 2, 6.: „ὑπὸ τῶν πλειόνων"). Wie hätte auch sonst der Apostel so schreiben können, wie er 2 Kor. 7, 7—11. thut, wo doch Rückert selbst anerkennt, daß dieß keine leeren Phrasen seyn können, daß vielmehr ein Theil der Gemeinde wirklich so gestimmt gewesen seyn müsse. Rückert hat seine eigene richtige Bemerkung, daß Paulus namentlich in diesem 2. Briefe öfters nur einen Theil der Gemeinde im Auge habe, aber absichtlich keine ausdrückliche Theilung mache, weil er wo möglich alle gewinnen wolle, nicht durchgreifend genug angewendet, wie er denn überhaupt mehr als einmal selbst an einer

Stelle den besten Stoff zur Rechtfertigung des Apostels gegen Vorwürfe, die er ihm anderwärts macht, darbietet. Was aber nun die im 2. Briefe bekämpften Gegner betrifft, so ist es mindestens eine höchst gewagte Behauptung, daß es im Grunde wohlmeinende, nur beschränkte Menschen gewesen, und daß nur der Argwohn des gekränkten Mannes jenen schlimmen Charakter ihnen aufgebürdet. Nehmen wir nur aus der Schilderung derselben den einen von Rückert nicht in Abrede gestellten Zug heraus, daß sie aus Verkleinerung fremden Verdienstes für sich Ehre suchten, so liegt darin offenbar mehr als Beschränktheit, es ist etwas Niederträchtiges und Bösartiges, ein raffinirter Egoismus nicht zu verkennen. Und wenn Rückert Alles, was er da und dort, namentlich K. 11. (*Einleitung*) über diese Gegner bemerkt und als wirkliche Beschaffenheit derselben, wie es scheint, anerkennt, gehörig erwogen hätte, so würde er jenes so bedenkliche Urtheil über Paulus nicht gefällt haben. Wir sehen auch hier die Frucht der falschen, gehöriger Umsicht ermangelnden, ungeduldigen und unbesonnenen Unbefangenheit, die den Mann zu schiefen Urtheilen verleitet, wodurch er die Trefflichkeit des paulinischen Charakters, die er oft so begeistert preist, mehr oder weniger selbst wieder, so viel an ihm ist, aufhebt. — Der Behauptung aber (vgl. zu 2 Kor. 10, 1.), daß es dem Apostel an persönlichem Muthe gefehlt, und ihn das mehr als alles Andere verdrieße, daß seine Gegner hier seine schwache Seite getroffen, scheint doch der Totaleindruck seines Lebens, so weit dieses uns vorliegt, durchaus zu widersprechen, und Rückert selbst kann nicht leugnen, daß er in Fällen, wo es darauf ankam, mit entschlossenem Muthe aufgetreten sey. Wenn bei seiner zweiten Anwesenheit in Korinth der Schein des Gegentheils entstand, so erklärt sich dieß hinreichend aus der Lage der Dinge. Es gibt ja Umstände, wo es Zusehen und Abwarten gilt, wo durch energisches Eingreifen das Uebel nur ärger gemacht wird.

Daß aber damals in Korinth ein solcher Fall eingetreten, ist nicht schwer einzusehen. Gerade beim Aufkeimen von Zwist und Unordnung, bei einem erst entstehenden Zwiespalte, wobei seine persönliche Autorität stark betheiligt war, hätte er nicht ohne große Gefahr für die gute Sache selbst strenge und durchgreifende Maßregeln ergreifen können. So trat er denn mit einer gewissen Schüchternheit auf, aus der die Verkleinerungssucht seiner Widersacher Zaghaftigkeit machte. Eine Unbefangenheit aber, die diesen Menschen hierin auch nur muthmaßungsweise beitritt, können wir nur für ein schlecht parteiisches Verfahren erkennen. — Eine noch stärkere Rüge aber verdient wohl die Art, wie Rückert über die 1 Kor. 5, 5. hervortretende apostolische Strenge sich ausläßt. Er meint nämlich, Paulus habe sich durch die Hitze zu einem Beschlusse verleiten lassen, der sich zwar durch die Reinheit seiner Absichten, durch Ueberreste jüdischer Ansicht von christlicher Gewalt und durch seine Gereiztheit entschuldigen, keineswegs aber rechtfertigen lasse, da er, ehe gelindere Mittel versucht worden, die äußerste Strenge anordne, die leicht das Verderben dessen herbeiführen könne, den sie bessern solle. Darin sey etwas Leidenschaftliches; zugleich aber handle er unklug, da er dieß einer Gemeinde gebiete, in der sein Andenken so gesunken sey, so daß das Uebel nur ärger werden mußte, wenn sie ihm nicht gehorchte. — Dieses Urtheil beruht unsers Dafürhaltens auf einer gänzlichen Verkennung der apostolischen Stellung und Vollmacht, worin eben der Mangel an wahrer, durchgängiger, auch auf diese Verhältnisse sich erstreckender historischer Unbefangenheit sich kund gibt, außerdem auf den willkürlichen Voraussetzungen, daß jener Mensch noch gar nicht gewarnt worden und daß dieser Urtheilsspruch ein unbedingter sey. Wenn der Apostel in der Folge die Nachricht erhielt, daß der Schuldige auf eine ernste Rüge hin noch in sich gegangen sey, so konnte er, ohne sich da-

Mindeste zu vergeben, ein anderes Verfahren gut heißen und nach der Analogie des göttlichen Verfahrens von dem angekündigten strengen Gerichte wieder abstehen. Wäre aber die Vollziehung des Angekündigten nöthig gewesen, so wußte er, daß, was er in Christi Namen mit Erfolg ankündige, auch das Beßte sey, und daß, wenn irgend etwas, dieses Mittel zum endlichen Heile des Gestraften dienen werde a). — Richten wir aber nun unser Augenmerk auf den im 2. Briefe angedeuteten Erfolg der paulinischen Anordnung, so steht hier die Sache gar nicht so mißlich, wie Rückert sich und Andere beredet. Er behauptet nämlich, 2 Kor. 2, 6—11. zeige sich recht die Verlegenheit des Apostels in Folge der übereilten Strenge, und er beseitige sie nur auf eine kluge Weise damit, daß er eine gute Miene zum bösen Spiele mache, indem er das, was ohnehin geschehen würde, als seinen Wunsch darstelle. — Das Schwierige im Stande der Sache beruhte aber hier, wie es scheint, nur im Partei-

a) Die Strafe selbst war Ausstoßung aus dem Gemeindeverbande, von der die Hingabe in die Gewalt des Satan, des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, nicht zu trennen ist. Dieser aber sollte als der vom göttlichen Willen abhängige Zuchtmeister jenen Menschen am Leibe peinigen, vielleicht bis zum Tode. Und wie Paulus durch ein Machtwort den Zauberer mit Blindheit schlug (Apg. 13, 11.), so konnte er auch das Strafgericht über ein so großes Aergerniß gebendes Gemeindeglied mit Erfolg ankündigen. Das Bewußtseyn aber, in Folge seiner Unthat der finstern Macht preisgegeben zu seyn, und das peinliche Gefühl dieses das leibliche Leben zerstörenden Gerichts konnte bei dem tief Gesunkenen eine heilsame Wirkung haben, wovon der erleuchtete Apostel eine göttliche Gewißheit haben mochte. Die Erwähnung der ἡμέρα Χριστοῦ könnte auf den Gedanken führen, daß die Strafe auch einen unseligen Zustand im Hades mit in sich begreife, aus dem nach gehöriger Läuterung sein Geist erst in jenem Zeitpunkte befreit und in den Heilszustand wieder eingeführt werden sollte. Doch lassen wir dieß billig um so mehr dahingestellt, als sich Paulus die Parusie als nahe und bei ὄλεθρος σαρκὸς nicht nothwendig an den Tod dachte.

wesen, indem eine von den Gegnern verleitete Minorität sich nicht in das Strafverfahren einließ. Was die Majorität gethan, ist nicht ganz klar. Jedenfalls rügte sie wohl das Benehmen jenes Menschen und wollte auch wohl keinen brüderlichen Verkehr mit ihm haben. Als er aber hierauf große Reue zeigte, so wurde sie mild gegen ihn gestimmt, und Einzelne gaben dieß vielleicht auch durch freundliche und tröstliche Zusprache zu erkennen a). Der Apostel findet unter diesen Umständen weitere Bestrafung nicht nöthig, ja eine feierliche Wiederaufnahme des Reuigen in die brüderliche Liebe wünschenswerth; wobei er einen Wink in Betreff seiner früheren strengen Anordnung gibt, deren eigentlicher Zweck nicht die Strafe jenes Menschen, sondern (wie in Allem) die Bewährung des Gehorsams der Gemeinde gewesen, so daß er jetzt ohne Inconsequenz ihrem milden Verfahren sich anschließen könne, wie denn in diesem Falle, sofern etwa auch von seiner Seite ein Vergeben stattgefunden, dieß um ihretwillen geschehen sey, im Hinblick auf Christum, zur Vereitelung der bösen Anschläge Satans. — Dieß ist der einfache Sinn und Zusammenhang dieser Stelle, in welcher eine feine Klugheit des Apostels allerdings nicht zu verkennen ist. Diese ist aber die Klugheit der Liebe,

a) Dieß kann aus V. 9. erschlossen werden, wo das „κυρῶσαι ἀγάπην", Liebe sanctioniren, d. h. auf eine solenne, gleichsam rechtskräftige Weise, durch Gemeindebeschluß ihm Liebe zuwenden, auf vorangegangene Privatäußerungen der Art hinzudeuten scheint; ganz bestimmt aber würde es in V. 7. ausgesprochen seyn, wenn man hier, was nicht unmöglich scheint, das ὥστε χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι als etwas Geschehenes betrachtet und den Zusammenhang mit „ἱκανὸν — ἡ ἐπιτιμία αὕτη" so faßt, daß die Korinther aus dieser Ueberzeugung heraus, welche Paulus hier auch als die seinige ausspricht, gehandelt haben. Der Zusammenhang wäre dann der: „Da die Strafe hinreicht, so daß ihr im Gegentheile (bei fortgesetzter Strenge Schlimmeres fürchtend) Gunst erzeigt und getröstet habt, so bitte ich euch, ihm von Gemeinde wegen Liebe zuzuwenden."

welche vorhandene Mängel um eines höheren Zwecks willen gerne zudeckt, nicht auf Behauptung eigenen Willens gerichtet und im Hinblick auf Christum (ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, V. 10.) den Sünderfreund, der gekommen ist, das Verlorne zu suchen, milder und zum Vergeben geneigt ist. Diese Liebe hieß den Apostel dem Wohle der Gemeinde die durch Einlenken in gelindes Verfahren scheinbar gefährdete eigene Autorität zum Opfer bringen und das, was dieser zu nahe trat, die Nichtvollziehung seiner Anordnung von Seiten der Gemeinde im Ganzen, übersehen. Aber eben dadurch mußte er neues Ansehen gewinnen; Selbstverleugnung, Nachgeben und Eingehen in den Sinn Anderer mußte ihm eine höhere Macht verschaffen, als das strengste Beharren auf der eigenen früheren Anordnung. — Daß aber die wesentliche Voraussetzung völliger Verzeihung, tiefe Reue, bei dem Sünder stattgefunden, daran läßt V. 7. nicht im geringsten zweifeln, und darauf, daß die Betrübniß in Verzweiflung übergehe und so jener Sünder ganz des Heils verlustig werde, sind wohl auch die Anschläge des Satan (V. 11.) zu beziehen, wenn man hierbei nicht an eine größere Entfremdung der Gemeinde denken will, zu der es durch schroffe Behauptung der apostolischen Autorität hinsichtlich jener Anordnung hätte kommen können. — Dieß mag denn eine Probe seyn, woraus erhellt, wie durch genaueres Eingehen in den Sinn und Zusammenhang und durch bestimmtere Vergegenwärtigung der angedeuteten Verhältnisse der Apostel gegen solche Vorwürfe auf eine genügende Weise gerechtfertigt werden kann. — Nicht minder als in dieser Sache soll aber nach Rückert der Apostel in der Collectenangelegenheit sowohl seine Klugheit, als seinen sittlichen Charakter blosgestellt haben. Stoff zu dieser Anklage bietet 2 Kor. 9, 2 ff.; vgl. 8, 2 ff. Im 8. Kap. erzählt er den korinthischen (achäischen) Lesern, wie eifrig und hingebend die armen macedonischen Christen in diesem Punkte sich

erzeigt haben, und gibt ihnen dadurch eine kräftige Ermunterung zum Abschlusse des angefangenen Werkes; im 9. Kapitel bemerkt er, daß er die macedonischen Brüder durch die Hinweisung auf die Bereitschaft Achaja's zur Nacheiferung gereizt habe. Dieses Verfahren fanden die älteren Ausleger sehr klug. Rückert dagegen sieht darin einen sehr unbesonnenen pädagogischen Kunstgriff, wodurch sich Paulus auf beiden Seiten blosstelle, indem die Korinther nun sehen, daß es mit der Bereitwilligkeit der Macedonier wohl auch nicht besser stehe, als mit der ihrigen, die ihn begleitenden Macedonier aber ihn nicht mehr recht achten konnten, wenn sie die Sache in Achaja nicht so bereit fanden, wie Paulus ihnen vorgestellt, also hierin eine bloße List von seiner Seite erkannten. — Wenn die Sache so stände, so hätte freilich Paulus sehr thöricht und unrecht gehandelt und sein Verhalten wäre eines Apostels ganz unwürdig. — Die Schwierigkeit, welche hier vorliegt, wird von Olshausen durch die Bemerkung beseitigt, daß Paulus Kap. 9, 2 ff. heiter und sinnig scherzend rede, da der Gegenstand sich zu einer ernsten Verhandlung nicht eigne. So wäre die Sache leicht abgemacht, aber schon diese Leichtigkeit regt billig Verdacht, und die ganze Bemerkung verdient nur als ein eigenthümlicher Einfall angeführt zu werden. Das Urtheil Rückert's aber beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Der Hergang läßt sich gar wohl so denken, daß Paulus in Macedonien von dem ersten Erfolge seiner Aufforderung zur Collecte in Achaja erzählte, die dortigen Christen seyen ganz willig dazu und haben schon seit einem Jahre Veranstaltungen dazu getroffen (die allmähliche Sammlung, wozu er 1 Kor. 16. Anweisung gab), und daß dieß die Mehrzahl der dortigen Christen mächtig anregte, so daß sie, ohne von Paulus aufgefordert zu seyn, sich gleichfalls geneigt erklärten, und zwar auf eine seine Erwartung weit übertreffende Weise. Was er aber nach K. 9, 2. ...

den achäischen Christen gegen die macedonischen zunächst rühmte, war ihre Willigkeit, und diese war auch gewiß vorhanden und nur in ihrer vollen Aeußerung oder Bethätigung durch ungünstige Gemeindeverhältnisse, namentlich das Parteiwesen, gehemmt. Der Apostel durfte aber erwarten, daß diese noch insoweit beseitigt werden, daß jene Willigkeit sich gehörig realisire. Und gemäß dieser Erwartung sprach er in Macedonien. Damit aber sein Rühmen in dieser Hinsicht nicht vernichtet werde, so schickte er jetzt die Brüder mit dem Schreiben, wodurch die noch vorliegenden Hemmnisse entfernt und die Vollendung der Collecte erzielt werden sollte. Wäre diese Erwartung nicht in Erfüllung gegangen, so wäre er freilich vor seinen macedonischen Begleitern beschämt worden, aber gewiß nicht insofern, als sie seine Aeußerungen über die Christen in Achaja für eine bloße List, für ein schlaues Lügengerede gehalten hätten — sie kannten ihn doch fürwahr zu gut, als daß sie solchem Argwohne hätten Raum geben können —, sondern insofern, als es sich gezeigt hätte, daß er sich in seiner zuversichtlichen guten Meinung von jenen Christen getäuscht habe, was denn natürlich gar sehr zur Unehre der korinthischen Christen selbst, zur Verminderung ihrer Achtung von Seiten der Macedonier ausschlagen mußte, eine Folge, die Paulus auf eine zwar scheinbar flüchtige, aber in der That bedeutsame Weise berührt, indem er 9, 4. sagt: ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς. — So dürfte auch hier das Unrichtige in seinem Verfahren als ein bloßer Schein sich ausweisen, der bei näherer Betrachtung, bei sorgfältigerer Erwägung der wirklichen und wahrscheinlichen Verhältnisse und Umstände verschwindet.

Wenn in den besprochenen Fällen ebenso die Klugheit wie die moralische Haltung des Apostels in Anspruch genommen wird, so wird dagegen anderwärts von Rückert seine logische Folgerichtigkeit, die Bündigkeit seiner Argumentationen und Schlüsse angegrif-

sen. Aber auch hier scheint es dem Erklärer an der nöthigen Geduld gefehlt zu haben, welche, tiefer eindringend, den Schein logischer Schwäche und Unrichtigkeit überwindet und da, wo auf den ersten Anblick ein loser und schlechter Zusammenhang sich darbietet, zuletzt vom Gegentheile sich überzeugt. Da Rückert an sehr vielen Stellen dem Apostel hierin sein Recht vindicirt und für die Feststellung des Zusammenhangs vielleicht mehr als irgend einer seiner Vorgänger geleistet hat, so glauben wir, daß er anderwärts dieß nur darum nicht vermochte, weil ihm die erforderliche Geduld ausging, und den Grund hiervon können wir nur in jener, nicht das rechte Maß haltenden, unwahren Unbefangenheit finden. Der nächste Beleg hierzu bietet sich in den Bemerkungen über 1 Kor. 1, 26. dar. Hier findet Rückert einen offenbaren Zirkel. Er sagt: „Was die Wirklichkeit mitgebracht hatte, daß unter den Erstlingen des Glaubens nur wenig Angesehene sich befanden, und was eine rein historische Betrachtung theils in der Frivolität, theils in der Scheinweisheit der Höhergestellten und im Gegensatze der Lehren und Forderungen des Christenthums gegen ihre Welt- und Lebensansicht begründet sieht, darin findet Paulus von seinem theologischen Standpunkte aus eine göttliche Absichtlichkeit und, überzeugt, wie er ist, daß Alles, was von Gott ausgehe, ein Act hoher Weisheit seyn müsse, sieht er auch hierin eben diese Weisheit abgespiegelt. So wenig er deßhalb getadelt werden darf, so darf doch der logische Fehler nicht verschwiegen werden, welcher darin liegt, daß er, anstatt den Beweis zu führen, daß diese Erscheinung aus göttlicher Weisheit hervorgehe, sich derselben als eines Arguments bedient, die V. 25. ausgesprochene Behauptung zu beweisen, worin ein offenbarer Zirkel liegt.“ — Wir können dieses Urtheil nur als ein höchst voreiliges bezeichnen, dessen Unrichtigkeit bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs einleuchtet. Der ganzen in den folgenden Ver-

sen fortgehenden Exposition zufolge liegt der Beweis nicht in jener Thatsache, für sich betrachtet, sondern darin, daß dieselbe zur Beschämung der Weisen u. s. f., zur Vernichtung alles menschlichen Selbstruhms, zur ausschließlichen Verherrlichung der göttlichen Gnade führen mußte. Es konnte für ein Zeichen der Thorheit und Ohnmacht des Christengottes gehalten werden, daß er die Angesehenen, Mächtigen, Weisen nicht gewinnen wollte oder konnte; aber indem jene Beschämung u. s. f. dadurch erzielt wurde, so leuchtete gerade hieraus seine hohe Weisheit und Macht hervor.

Besonders scharf sieht Rückert die Beweisführung 1 Kor. 15, 13. ff. auf ihre Bündigkeit an und kann sich, obwohl er behutsam verfährt, einiger *Ausstellungen nicht* enthalten. Bei V. 13. bemerkt er: „Der *Schluß könnte* nur gelten, wenn Paulus eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen statuirte. Denn sobald Christus ein Wesen höherer Natur, sobald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes ist, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben muß, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar. Wir müßten also sagen, er betrachte hier Christum nur nach seiner menschlichen Natur, die allerdings dieselbe ist mit der Natur aller andern Menschen. Eine solche Scheidung aber findet sich bei Paulus nicht, wenigstens nirgends als klares Bewußtseyn ausgesprochen. Und so bleibt nur übrig, daß er entweder hier unbewußt bloß die menschliche Natur ins Auge fasse, oder sein Beweis nicht beweise, was er beweisen soll." — Hier kann nun der Satz, von dem er ausgeht, daß jene Wesensgleichheit Bedingung der Gültigkeit des Schlusses sey, unbedenklich zugegeben werden, wie denn auch schon Andere vor Rückert darauf hingewiesen haben. Wir würden uns aber nur, um die Gültigkeit des Schlusses zu behaupten, nicht darauf zurückziehen, daß Paulus Christum hier

bloß nach seiner menschlichen Natur betrachte, obschon Stellen wie Röm. 9, 5.; 1, 3. auf eine bestimmte und bewußte Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen bei Paulus hinführen, sondern wir halten uns einfach an jenen paulinischen Satz, daß Christus des Gottgleichseyns sich selbst entäußerte (Phil. 2, 7.) und somit in die menschliche Entwicklung wahrhaft einging. Je bestimmter dieser Satz, der allerdings die schwierigsten Probleme der Christologie in sich schließt, entwickelt und zur Anerkennung gebracht wird, desto einleuchtender wird die Wahrheit des paulinischen Schlusses werden. Die Meinung des Apostels aber geht nun dahin, daß, wenn in der Idee der Menschheit durchaus keine Möglichkeit mitgesetzt wäre, die Aufhebung des Lebens (den Tod) zu überwinden, auch die Wirklichkeit der Auferstehung Christi in Abrede gestellt werden müßte. — Es drängt sich hier eine Bemerkung auf, die auch auf andere Stellen der rückert'schen Commentare angewendet werden kann, daß das negative Verhalten gegen das entwickelte und sich fortwährend entwickelnde christliche Dogma dem Verständnisse des Schriftinhalts vielfach im Wege steht, und wie der bornirte Dogmatismus durch unvermittelte Hineinlegung des fertigen Dogma in die apostolische Schrift arge Mißgriffe gethan hat und thut, so auch der spröde Skepticismus, der zu keiner positiven Vermittlung hindurchdringt, in seiner Weise fehlen muß und besonders in einer gewissen Ohnmacht, vorliegende Schwierigkeiten zu überwinden, seine Unwahrheit offenbaren wird. Auch hier ist wieder eine der schwachen Seiten jener stark hervortretenden Unbefangenheit wahrzunehmen. Wenn Rückert bei den folgenden Versen den gezogenen Consequenzen die wahre Beweiskraft für das Gegentheil abspricht, und denselben nur eine Beweiskraft für die Gläubigen zugesteht, so kann man das Letztere gerne zugeben, ohne darum das Erstere für einen angemessenen Ausdruck halten zu müssen. Es

versteht sich ganz von selbst und bedarf kaum einer besondern Bemerkung von Seiten des Auslegers, daß nur Christen, die gewiß Grundvoraussetzungen mitbringen, auf solche Weise von der Wahrheit überzeugt werden können. Behauptungen, welche auf Umstoßung des Grundes des Heils führen, können durch Hinweisung auf diese Consequenz natürlich nur denen als unwahr dargethan werden, in welchen das lebendige Bewußtseyn der Realität des Heils ist. — Ebenso kann bei V. 18. nicht geleugnet werden, daß dieß nur ein Beweis fürs Herz ist; aber dieß kann dem Werthe desselben keinen Eintrag thun, da im Christenthume, welches den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und ehrt, das Herz ebenso sein Recht hat, wie der logische Verstand. Wir glauben, voraussetzen zu dürfen, daß auch Rückert dieß keineswegs in Abrede stellen wird.

Alle bisherigen Einsprachen gegen die Urtheile des Verfassers, mochten nun diese auf die moralische oder intellectuelle und dogmatische Würdigung der apostolischen Auseinandersetzungen, Argumentationen und Aussprüche sich beziehen, betreffen zuletzt die vielbesprochene Unbefangenheit unseres Auslegers; sie lassen Abwege und Auswüchse derselben erkennen und dienen theilweise zur Befestigung der Ueberzeugung, daß der Exegete, um in jeder Beziehung seine Aufgabe zu lösen, auf theologischem Grunde und Boden stehen und mit der Einsicht in den Unterschied unserer und der apostolischen Fassung des Glaubens die Erkenntniß der wesentlichen Identität beider verbinden muß, so daß er im Stande ist, unbeschadet des historischen Verständnisses, ja zum Frommen desselben zwischen dem Jetzt und Damals zu vermitteln und der christlich-theologischen Gemeinde die apostolische Schrift so auszulegen, daß sie, indem sie in den Standpunkt jener versetzt wird, zugleich den substantiellen Inhalt des ihrigen darin wiedererkennt. Nur so arbeitet die Exe-

gese der biblischen Theologie und der Dogmatik und Ethik vor und erscheint als ein wahres Glied im Organismus der Theologie. Eben dieses, daß die Theologie ein organisches Ganzes ist, bringt es mit sich, daß die Exegese aus allen theologischen Disciplinen ebenso Licht empfängt, wie sie jenen fortwährend neues Licht mittheilt. Indem wir hiermit die Unvollkommenheit der rückert'schen Auslegung nach ihrem tiefsten Grunde an den Tag legen, so können wir doch nicht umhin, zu erklären, daß selbst diese Mängel und Auswüchse für das vollkommene Verständniß der apostolischen Schriften mehr Nutzen bringen werden, als eine zwar vom theologischen Standpunkte ausgehende, aber über die Schwierigkeiten mehr hinwegeilende und sie mit willkürlichen Räsonnements übertünchende, als gründlich darauf eingehende, leichte und geistreiche Manier der Erklärung dieß thut und thun kann.

Schon Andere haben, unseres Wissens, darauf aufmerksam gemacht, daß der Mangel an Einsicht in das wahre Verhältniß des alten und neuen Testaments der rückert'schen Auslegung nicht wenig Eintrag thue, und wir glauben, diesem Urtheile nur beistimmen zu können, und erklären uns hieraus die flüchtige Behandlung der alttestamentlichen Citate, die oft in der That gerechtem Tadel unterliegt, so richtig auch die Maxime ist, daß man in die neutestamentliche Auslegung das nicht herüberziehen soll, was die alttestamentliche auszumitteln hat. Das Richtige scheint hier das zu seyn, daß 1) das Verhältniß des Citats und seines durch den neutestamentlichen Context bestimmten Sinnes zur LXX. und zum Grundtexte und deren feststehendem oder wahrscheinlichem Sinne wenigstens angedeutet, 2) die etwa stattfindende Differenz nach festen Grundsätzen ausgeglichen oder die Einheit im Unterschiede ins Licht gesetzt werde. Es muß hier ebenso die Freiheit des Apostels im Trennen und Verbinden und überhaupt im Gebrauche alttestamentlicher Stellen aner-

kannt werden, wie man andererseits der Vorstellung einer bloßen Willkürlichkeit seines Verfahrens entgegentreten muß. Die Vermittlung liegt wesentlich im Begriffe eines höheren organischen Zusammenhanges und in der Einheit der Gesetze der göttlichen Offenbarung und Regierung im alten und neuen Bunde. Wir wollen dieß an einigen Beispielen mit Rücksicht auf das Verfahren Rückert's zu zeigen versuchen. Gleich das erste Citat in unsern Briefen: 1 Kor. 1, 19. mag hierzu dienen. Hierüber bemerkt Rückert: „Nach seiner Weise gibt der Apostel zum Belege eine Schriftstelle, weder mit dem hebräischen Texte, noch mit der LXX. völlig übereinstimmend, und wie die meisten der paulinischen Schriftanführungen aus fremdartigem Zusammenhange genommen, ohne daß wir mit *Bestimmtheit* sagen können, ob er nur das dort Gesagte *als ähnlich* dem jetzt Geschehenden auf dieß anwende, oder *im* Worte des Propheten eine wirkliche Andeutung der messianischen Zeit zu finden glaube. Der Zweck, für welchen er die Stelle anführt, scheint der zu seyn, den ersten Theil von V. 18. dadurch zu erklären, daß er zeigt, es müsste so kommen, daß das Evangelium den *ἀπολλυμένοις* als Thorheit erscheine; denn, wie Gott beim Propheten gesagt, die Weisheit der Weisen solle vernichtet werden." Beiläufig gesagt, kommt auf diese Weise kein klarer Zusammenhang in das Ganze, und das „*τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστιν*" wird auf eine ungehörige Weise hervorgehoben, da der Accent vielmehr auf dem zweiten Satze (*τοῖς δὲ σωζομένοις* etc.) ruhen muß, wenn der Zusammenhang mit V. 17. einleuchten soll [a]). Was aber nun die Citation selbst be-

a) V. 18. schließt sich ohne Zweifel an den Schluß des 17. V. an, damit nicht das Kreuz Christi seiner Kraft beraubt werde. Denn die Lehre vom Kreuze, die „freilich den Verlorengehenden eine Thorheit ist, ist für uns, die wir selig werden, eine Gotteskraft." Und in V. 19. gibt nun der Apostel weiter Grund an, warum ihn Gott nicht *ἐν σοφίᾳ λόγου* geschickt habe: der welt-

trifft, so war 1) zu bemerken, daß der Apostel nach der LXX. citirt, die, nur am Schlusse näher als Paulus an den Grundtext sich anschließend, „κρύψω" hat, und obwohl in der Form der Sätze vom Grundtext abweichend (wonach es heißt: „und es wird zu Grunde gehen die Weisheit, und sich verbergen die Einsicht"), doch den wahren Sinn desselben ausgedrückt hat, da nach dem Contexte dieß allerdings als ein göttliches Strafverhängniß, also als Wirkung Gottes anzusehen ist; 2) war aber auch statt des absprechenden Geredes von fremdartigem Zusammenhange kurz anzugeben, wovon es sich dort handle. Es verhält sich aber damit so: Beim Propheten (Jesaj. 29, 14.) wird dieß dem jüdischen Volke angekündigt als Strafe seiner Heuchelei und seiner Anhänglichkeit an Menschensatzungen. Der Apostel bezieht dieß auf die herzlose und darum unwahre rhetorisch-sophistische Darstellung und Angreifung des Religiösen auf dem jüdischen und heidnischen Gebiete, dessen gerechte Strafe die sey, daß Gott nach dem in jener Weissagung ausgesprochenen Gesetze der menschlichen Weisheit, die in solchem eiteln Treiben sich verloren, auch den Garaus mache, so daß sie im Bereiche des Evangeliums = 0 sey, nichts gelte und vermöge, als völlig blind und unverständig sich erweise. — Der schon hierdurch als keineswegs willkürlich erwiesene Gebrauch der Stelle ist wohl um so mehr begründet, da an die Drohung im Folgenden messianische Aussichten sich anschließen (Jesaj. 29, 17 ff.).

---

lichen Weisheit werde in der Schrift selbst die Vernichtung von Seiten Gottes angekündigt. Sie habe im Bereiche der neuen Ordnung durchaus kein Recht zum Bestehen mehr; Gott habe sie in diesem Lebensgebiete zur Thorheit gemacht. Da sie sich als untauglich, zur wahren Gotteserkenntniß zu führen, bewiesen, so habe er statt der *σοφία λόγου* die *μωρία τοῦ κηρύγματος* zum Mittel der Beseligung gemacht.

Treffendes über Stellen dieser Art hat schon Calvin an vielen Orten gegeben, was namentlich von dem Citate 1 Kor. 2, 9. gilt, wo wir auf keine Weise ein apokryphisches Citat anerkennen möchten, da die Citationsformel entschieden auf die h. Schrift des alten Testaments hinweist. Dem Apostel schwebte hier ohne Zweifel Jesaj. 64, 3. vor, und zwar nach dem Grundtexte.

Zu den merkwürdigsten Beispielen des paulinischen Gebrauchs alttestamentlicher Stellen gehört unstreitig 1 Kor. 9, 8 ff. Rückert äußert sich hierüber kurz also: „Das Mangelhafte des Beweises macht mir keinen Anstoß; wir wissen ja, wie es um die Schriftbeweise bei unserm Apostel steht." Wir möchten vielmehr *behaupten*, daß hier eine Probe echter *pneumatischer Schriftdeutung* gegeben ist, welche von der Aeußerlichkeit eines Gebots, einer Geschichte, einer Weissagung in den innersten Gehalt göttlicher Anordnungen eindringt und vom Niedrigsten zum Höchsten hinaufführt, ein Verfahren, dessen Wahrheit darin beruht, daß in der göttlichen Oekonomie Alles zusammenhängt und im Geringsten das Größte eingewickelt liegt. Zunächst verallgemeinert der Apostel hier (V. 10.) jene Vorschrift, weist aber in dem „*δι' ἡμᾶς ἐγράφη*" darauf hin, daß eine auf ein niedrigeres Gebiet gerichtete göttliche Anordnung erst im höchsten Gebiete göttlicher Gesetzgebung in der Offenbarungshaushaltung ihr Ziel oder ihr wahres und vollkommenes Object finde. So könne hier in den Ochsen nicht der Endzweck jener göttlichen Fürsorge gefunden werden, vielmehr müsse sie als göttliche höher zielen. Jene Vorschrift könne nur gleichsam als Anwendung eines Gesetzes, dessen wahrer Gegenstand menschliche Arbeiter höherer Art seyen (die den Menschen die höchsten Dienste leisten), auf die unvernünftigen Thiere, die ja nicht Selbstzweck, also auch nicht an sich Object göttlicher Fürsorge seyen, betrachtet werden. — Eine solche anagoge, welche aus der tiefsten Einsicht in das Wesen der

göttlichen Oekonomie heraus einen einzelnen scheinbar äußerlichen Bestandtheil göttlicher Gesetzgebung in einer höheren Beziehung oder in einem höheren Zusammenhange erscheinen läßt, unterscheidet sich sehr bestimmt von jener allegorisirenden Willkür, welche auf eine spielende Weise den Schriftbuchstaben zum Träger der eigenen Einfälle des Individuums oder einer anderweitigen Philosophie oder Theosophie macht.

In welchem Lichte der Apostel die alttestamentliche Geschichte betrachtet, zeigt insbesondere 1 Kor. 10, 1—11. Das alte Volk Gottes mit seinen Erfahrungen göttlicher Güte und Durchhülfe, wie göttlicher Strenge und Strafverhängnisse, ist ihm ein göttlich-geordnetes Vorbild (τύπος) des neuen Volkes Gottes, und die wesentliche Einheit beider sieht er auch darin, daß derselbe Christus, der, Mensch geworden, das Haupt der Gemeinde, der Lebensquell der Gläubigen ist, jenes Volk auf seiner Wanderung nach dem verheißenen Lande begleitete und ihm Erfrischung und Labung zuströmte. Wohin hier die meisternde Kritik des einen ganz andern Standpunkt einnehmenden Auslegers führe, zeigt Rückert auf eine merkwürdige Weise. Er scheut sich nicht, bei V. 4. zu behaupten, Paulus theile jene superstitiöse Ansicht, die bei Rabbinen sich findet, daß der Fels in der Wüste selbst mit den Israeliten sich fortbewegt habe. — Wenn man den Apostel eines solchen Wahnes fähig hält, so gibt es wohl keinen noch so absurden rabbinischen Aberglauben, den man ihm nicht eben so gut zuschreiben könnte. Und sagt er nicht unmittelbar darauf: „der Fels aber war Christus"? Sollte damit der Fels als Bild oder Symbol Christi dargestellt werden, wie man häufig anzunehmen beliebt, so würde es wohl heißen: ἡ δὲ πέτρα ἐστὶν ὁ Χριστός. Wir werden also das Gesagte so anzusehen haben, daß er mit der πνευματικὴ πέτρα jenes überirdische Princip selbst meint, so daß der letzte Satz einfacher Erklärungssatz ist. Wir haben

aber hier eine mehr beiläufige Erläuterung des Ausdrucks „πόμα πνευματικόν" und damit eine Bekräftigung des vorhergehenden Satzes: „Alle tranken denselben geistigen Trank; sie tranken nämlich aus einem geistigen begleitenden Fels; der Fels aber war Christus." Er will sagen, es sey kein auf dem gemeinen Wege der Natur entstandener irdischer Trank gewesen; die Quelle dieser Erquickung sey nämlich nicht jener starre Fels der Wüste gewesen, sondern ein Fels höherer Art, Christus, der Messiasgeist, das göttliche Wort, der Engel Jehovah's, in dem Jehovah's Name war. Darin beruhte der pneumatische Charakter des Tranks; der Grund seiner Entstehung war eine unmittelbare, außerordentliche Wirksamkeit des schaffenden göttlichen Wortes.

Zu den kühneren Allegorien des Apostels gehört ohne Zweifel die Deutung der Verschleierung des Moses 2 Kor. 3, und wir wundern uns nicht, wenn Rückert hier von Willkür redet, die ihm überhaupt vom Allegorisiren unzertrennlich scheint, da solche Deutungen immer mehr auf Phantasie, als auf objectivem Grunde ruhen. Aber wir glauben dennoch, auch hier den göttlich-erleuchteten Apostel wieder zu finden, der die Wahrheit der tieferen Beziehungen erkennt, dem die Bedeutung der Thatsachen der theokratischen Geschichte aufgeschlossen ist. Der Glanz auf dem Angesichte des Moses ist ihm ein Leuchten der Herrlichkeit des Herrn, mit dem er in unmittelbarem Verkehre gewesen. Darin stellte sich dar die Würde des alttestamentlichen Amtes oder Dienstes, als einer unmittelbar göttlichen Beauftragung, welche dem Beauftragten eine auch äußerlich hervortretende Majestät gab. — Aber das Volk Israel war nicht fähig, diesen Wiederschein der Herrlichkeit Gottes zu ertragen, was der Geschichte zufolge seinen Grund nur in dem gottentfremdeten, ungläubigen, irdischen Sinne desselben haben konnte. Darum wurde ihnen dieser Glanz durch eine Verhüllung des An-

gesichts des Knechtes Gottes entzogen. Hierin erkennt der Apostel das Bild des ganzen religiösen Zustandes des jüdischen Volkes, seiner ganzen Stellung in Bezug auf die in Moses dargestellte, nun in den heiligen Schriften gegebene göttliche Offenbarung. Wie Moses durch Verhüllung seines Angesichts den Blicken der verkehrten, gottentfremdeten Israeliten die Herrlichkeit Gottes entzog, und damit das Ziel, wozu der vergängliche Gesetzesdienst und somit die vergängliche Gesetzesanstalt selbst sie führen sollte a), so wurde durch die Verstockung und Verblendung der ungläubigen Israeliten zur Zeit der Errichtung des neuen Bundes und seines Amtes die aus dem alten Testamente entgegenstrahlende Herrlichkeit Gottes für sie verhüllt, so daß sie, wenn die heil. Schriften vorgelesen wurden, dieselbe nicht darin erkannten, als wäre ein Schleier über ihr Inneres ausgebreitet, der ihr geistiges Sehen verhinderte, das Erreichen des Ziels des Vergänglichen mit dem geistigen Auge ihnen unmöglich machte, daher sie denn Christum, die persönlich erschienene δόξα θεοῦ, die Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißungen Gottes (1,20.), den Herrn der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8. d. h. den Herrn, welcher Inbegriff der göttlichen δόξα ist), verkannten und verwarfen. — Daß aber jene πώρωσις (V. 14.) nach paulinischer Ansicht kein Act absoluter göttlicher Bestimmung, mit anderen Worten göttlicher Willkür sey, wie Rückert nach

a) Auf diese Art glauben wir das „τέλος τοῦ καταργουμένου" verstehen zu müssen, nicht von dem Ende des dem Moses aufgetragenen Amtes oder der Gesetzesanstalt selbst, noch weniger von dem Aufhören jenes Glanzes auf seinem Angesichte. Es ist aber nicht geradezu auf Christum zu beziehen und Röm. 10, 4. zu vergleichen, wo er als τέλος τοῦ νόμου dargestellt wird, sondern es ist in weiterem Sinne die Herrlichkeit Gottes gemeint, die freilich in Christo vollkommen sich darstellen sollte, so daß diese absolute Offenbarung der göttlichen δόξα nicht ausgeschlossen, aber auch nicht direct und zunächst dadurch bezeichnet ist.

anderweitigen Auseinandersetzungen behauptet a), daß es vielmehr ein Strafgericht sey, welches eine vorangehende Verschuldung oder eine Abwendung von Gott als eigene freie That der Menschen voraussetzt, das ergibt sich nicht nur aus dem Verlaufe der Geschichte, die Paulus im Auge hat, sondern auch — und noch viel bestimmter — aus V. 16, wo er die Wegnehmung des Schleiers erfolgen läßt, nachdem Israel sich zum Herrn bekehrt, oder eigentlich nachdem das Herz der Israeliten sich zu Christo hingewendet haben werde, womit er zunächst das im Sinne hat, daß die Israeliten das zu Christo hinführende Gefühl des Bedürfnisses der Erlösung bei sich durchdringen lassen, so daß eine Neigung zu dem, von welchem sie sich abgewendet, in ihnen aufkomme und in ihren Herzen die Oberhand behalte. Wenn es einmal dahin gekommen sey, dann, sagt er, werde ihnen aus dem alten Testamente die Herrlichkeit des Herrn entgegenstrahlen, es werde ihnen seyn, wie wenn der sie umgebende Schleier weggenommen werde, so daß

a) Wie weit Rückert in diesem Punkte gehe, kann man daraus ersehen, daß er bei 11, 19. von „christlichem Fatalismus" redet. Dort bezeichnet aber das δεῖ eine in göttlicher Ordnung beruhende Nothwendigkeit, die von einer fatalistischen wesentlich verschieden ist. Die Sache verhält sich so. Wenn eine Gemeinde nicht in lauterer christlicher Gesinnung steht, wenn der Glaube und die Liebe in ihr nicht rein und lebendig ist, wenn selbstsüchtige Tendenzen in ihr so viel Macht haben, daß das einfache sich Halten an Christum und die innige, brüderliche Verbundenheit Noth leidet, so muß sie dadurch gesichtet werden, daß das fleischliche Princip zu seiner vollen Entwickelung kömmt. Dieß führt zu einem Offenbarwerden der schlechten und der guten Elemente und damit zu einer sicheren Unterscheidung der wahrhaft und auf eine zum Siege über das Ungöttliche zureichende Weise vom christlichen Princip Ergriffenen und derer, die das nicht sind. Dieses Offenbarwerden ist das Ziel der göttlichen Ordnung, in der jene Nothwendigkeit beruht. Das Ganze hat also einen ethisch-teleologischen Charakter, was der entschiedenste Gegensatz des Fatalismus ist.

sie erkennen, wie alle Verheißung in Christo erfüllt sey, wie alle Befriedigung, die das alte Testament verkündige, in ihm wirklich gefunden werde. Eine Herzensabwendung und Entfremdung ist sonach der Grund jenes Verstockungsgerichts; sowie diese aufgehört hat, wird auch das Gericht aufgehoben. Das ἐπιστρέψαι ist ein freier, wenngleich in göttlichen Anregungen beruhender Act, dessen göttliche Belohnung oder dessen Segen das Weggenommenwerden jenes κάλυμμα ist.

Wenn wir im Bisherigen einige Proben von den Ausstellungen gegeben, welche sich bei sorgfältiger Durchlesung und Prüfung dieses Commentars ergaben, so ist es billig, daß wir auch Rühmliches in den Leistungen des Verf. noch besonders hervorheben. — Gehen wir von der Grundlage der exegetischen Operationen, der Feststellung des Textes aus, so hat der Verf., wie beim Epheserbriefe, dem Commentar eine Recension des Textes mit kurzen Noten, die aber da, wo eine Erörterung nöthig ist, nur auf den Commentar hinweisen, vorangeschickt. Seine eigenthümliche Bemühung dabei bestand in sorgfältiger Vergleichung der Citate aus unsern Briefen bei Clemens dem Alexandriner und Origenes, von denen er auch die Stellen der Citation genau angibt. Gewöhnlich schließt er sich an Lachmann an, gibt also in der Regel den Lesarten der ältesten orientalischen Handschriften den Vorzug. Er geht aber auch nicht selten vom lachmann'schen Texte ab, und zwar nicht nur da, wo nicht recht sicher auszumitteln ist, welcher Autorität dieser Kritiker folge, oder wo die Zeugen, die er wirklich für sich hat, nicht soviel Gewicht zu haben scheinen, um ihnen unbedenklich folgen zu können, oder wo die besseren und älteren Zeugen so getheilt sind, daß das kritische Urtheil schwankend wird, sondern auch zuweilen aus inneren Gründen, wo nur die recepta oder auch eine andere von der lachmann'schen abweichende Lesart einen guten Sinn zu geben scheint. So gibt er 1 Kor.

9, 15. der recepta den Vorzug, nicht als wäre er überzeugt, daß Paulus so geschrieben, sondern weil sie das Beßte von dem sey, was uns zu Gebote steht. In demselben Kapitel V. 12. neigt er sich sogar gegen alle Autoritäten der Vermuthung des Olearius zu, welcher statt τῆς ὑμῶν ἐξουσίας vorschlägt zu schreiben τῆς ἡμῶν ἐξουσίας. Das Kühne dieses Verfahrens kann nur dadurch entschuldigt, vielleicht auch gerechtfertigt werden, weil es sich um zwei Buchstaben handelt, deren Verwechselung der Itacismus so leicht und oft veranlaßte. — Anderwärts gibt er einer Lesart den Vorzug, welche nur die vulgata für sich hat. 2 Kor. 7, 8. liest er nämlich dem Commentare zufolge — den Text wagte er nicht geradezu zu ändern — statt „βλέπω" „βλέπων" und es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Art wenigstens der passendste Sinn gewonnen wird. Rückert selbst zieht nun βλέπων, ὅτι — — — ἐλύπησεν ὑμᾶς zur Protasis, so daß es an ἐν δὲ καὶ μετεμελόμην sich anschließt, und läßt mit νῦν χαίρω (= ἀλλὰ νῦν χαίρω) die Apodosis beginnen. Nun würde das Ganze (V. 8. 9.) so lauten: „Denn wenn ich euch auch betrübte in dem Briefe, so reut es mich nicht; vielmehr, obschon ich Reue hatte, da ich sah, daß jener Brief euch — — betrübte, so freue ich mich (doch) jetzt" u. s. w. — Hier scheint uns nur die Fassung des „δὲ," = vielmehr, bedenklich und wir würden uns nur dann getrauen, sie zu vertreten, wenn es hieße: οὐ μεταμέλομαι, χαίρω δέ. Am beßten fassen wir daher das δὲ als Uebergangspartikel, welche den Fortschritt der Rede anzeigt, und ziehen nun das Particip βλέπων mit dem, was dazu gehört, zur Apodosis, so daß wir folgende Uebersetzung gewinnen: „Wenn ich aber auch Reue hatte, so freue ich mich jetzt, da ich sehe (in Erfahrung bringe; vgl. βλέπειν Kol. 2, 5; Matth. 15, 31.), daß jener Brief euch — obschon auf kurze Zeit a) — betrübt hat,

a) Das εἰ καὶ πρὸς ὥραν ist mildernd eingefügt und hat den Charakter des Parenthetischen. Wenn Olshausen, der die

nicht darüber, daß ihr betrübt worden, sondern daß ihr betrübt worden zur Sinnesänderung. So scheint auch der ganze Gedankengang fließender und sicherer zu werden. — Diese Beispiele mögen genügen, um zu erkennen, wie selbständig Rückert in dieser Beziehung verfährt und wie er in gewissen Fällen, um einen guten Sinn zu gewinnen, den sonst hochgehaltenen Autoritäten sich entzieht. — Wir glauben, ihm hierbei das Zeugniß schuldig zu seyn, daß auch seiner Kühnheit die auf diesem Gebiete so nöthige Vorsicht und Bedachtsamkeit stets zur Seite geht, nnd sind im Ganzen der Meinung, daß die kritische Feststellung des Textes durch ihn wirklich gefördert worden ist, wenngleich nicht Alles, was er hierin versucht hat, Beifall finden und sich geltend machen dürfte. Dasselbe gilt von seinen Leistungen in der Interpunction, worin schon Lachmann mit bedeutenden, gar oft die Erklärung wesentlich förderndeu Reformen vorangegangen ist und worin ohne Zweifel auch für weitere Verbesserungen immer noch Raum übrig bleibt.

Daß der Verfasser als ein tüchtiger Philologe in grammatischer und lexikalischer Beziehung Erkleckliches leiste, ist zum Voraus zu erwarten und diese Erwartung wird auch gerechtfertigt. Mit großer Sorgfalt werden namentlich die für die feinere Nüancirung des

---

recepta festhält, das Matte des dabei herauskommenden Sinnes dadurch beseitigen will, daß er hier einen Ausdruck der zarten Liebe des Apostels findet, der auch, wo es heilbringend ist, Schmerz zu machen, es nur so kurz wie möglich thun wolle, so ist nicht einzusehen, wie die Worte dieß gestatten mögen, da das „εἰ καὶ πρὸς ὥραν" doch wohl nicht heißen kann: nur kurze Zeit, man müßte denn, was jedoch Olsh. nicht andeutet, mit Bengel das εἰ καὶ von πρὸς ὥραν trennen: daß jener Brief, wenn auch, d. h. wenn er etwa auch diese Wirkung hatte, nur auf kurze Zeit euch betrübte. Aber dieß möchte schwerlich zu rechtfertigen seyn, da alsdann (nach der bengel'schen Belegstelle) wenigstens noch „ἄρα" nach εἰ καὶ stehen sollte.

Sinnes und die Bestimmung des Zusammenhanges so wichtigen Partikeln behandelt. Rückert geht hierbei weit mehr seinen eigenen Weg, als Billroth, der sich in grammatischer Hinsicht fast durchaus an Winer hält und auf Winer beruft, und mitunter drängt sich wohl die Vermuthung auf, als meide er es fast zu sehr, auf diesen, doch so ausgezeichneten Kenner der neutestamentlichen Sprache zurückzugehen. — Er zeigt sich auch darin als einen ebenso gründlichen, wie besonnenen Erklärer, daß er hinsichtlich der Gräcität der Sprache des Apostels jedes Extrem vermeidet, ebenso die ehedem mehr vorwaltende Behauptung eines weitgehenden Hebraisirens, wie das Bestreben, eine reine, fast attische Gräcität derselben darzuthun. Um hier nur Eines anzuführen, so nimmt er es zwar mit der finalen Bedeutung des „ἵνα" im Ganzen sehr genau, ist aber von allem Rigorismus hierin, wodurch namentlich Fritzsche zu so manchen contorten Erklärungen sich hat verleiten lassen, so weit entfernt, daß er uns vielmehr nach der entgegengesetzten Seite hin zu weit zu gehen scheint. Es ist jedoch nur Eine Stelle, wo uns dieß aufgefallen: 2 Kor. 7, 9. „ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν." Diesen Satz glaubt er nur als Folgesatz fassen zu können, da man dieß weder als Zweck der Korinther, noch des Apostels, noch Gottes betrachten könne. „Und, offen gesprochen," fährt er dann fort, „ich ehre fürwahr die Mühe, welche Winer in seiner Grammatik und manche neuere Exegeten sich gegeben haben, dem unglaublichen Leichtsinne der früheren Exegese in Annahme der Vertauschung von ἵνα und ὥστε und vieler andern Wörter mehr entgegenzuarbeiten, und weiß mich selbst von solchem Leichtsinne frei, aber ich glaube doch, daß es auch hier eine Grenze gebe, die zwar im Feuer des rechtmäßigen Streites leicht übersprungen werden könne, zu der man aber am Ende doch zurückkehren müsse." Er bemerkt nun noch, daß er nicht einsehe, warum es unmöglich seyn solle, daß in ἵνα die

finale und consecutive Bedeutung allmählich ebenso vereinigt worden seyen, wie sie im lateinischen „ut" jederzeit gewesen, da doch in dem Gebrauche des N. T., Sätze mit ἵνα statt Infinitivsätzen anzuwenden, eine Annäherung an den lateinischen Gebrauch schon eingetreten war. Für den Hellenisten sey dieß nicht so schwierig gewesen, wie für den gebornen Griechen. Schrieben wir uns nur das Gesetz, daß zwar die Partikeln, als die höchst wichtigen Zeichen der Verbindung, welche der Schriftsteller selbst zwischen seinen einzelnen Gedanken gemacht, mit der größten Gewissenhaftigkeit beachtet und behandelt werden, aber die Herrschaft doch dem Gedanken bleiben und ebensowohl aus der erforschten wahren Verbindung der Gedanken die Bedeutung der Partikeln, als aus dieser jene Verbindung erkannt werden müsse, so würde unsere Exegese davon keinen Nachtheil, wohl aber den Vortheil haben, einer freieren Bewegung zu genießen, als wenn wir sie in allzu enge Fesseln a priori aufgestellter hermeneutischer Gesetze schließen. — Er schließt diese Exposition mit den Worten: „Gewissenhaftigkeit und Freiheit in Verbindung — daraus geht, wie in allen menschlichen Verhältnissen, so auch in der Exegese, das Heil hervor." — Wir stimmen ihm in diesem Grundsatze von Herzen bei, wollen auch über den weiteren Inhalt seiner Auseinandersetzung nicht mit ihm rechten, glauben aber doch, in der fraglichen Stelle selbst die finale Bedeutung des ἵνα festhalten zu müssen[a]), und können uns überhaupt keiner Stelle des N. T. entsinnen, wo ἵνα wirklich = ὥστε, oder wo

a) Man kann nämlich den Inhalt jenes Satzes allerdings als von Gott bezweckt ansehen, sey es, daß das λυπεῖσθαι κατὰ θεὸν als von Gott gewirktes gedacht wird, was gewiß dem Sinne des Apostels gemäß ist, wenngleich dieß nicht durch „κατὰ" angezeigt wird, oder daß man es nur als ein von der göttlichen Vorsehung Abhängiges betrachtet, wobei diese ihren Zweck hat. Uebrigens führt das ἵνα allerdings eine Folge des λυπηθῆναι κατὰ θεὸν ein, aber als eine von Gott bezweckte.

die finale Bedeutung durchaus verloren gegangen wäre. Auch ist dieser Fall noch sehr verschieden von demjenigen, wo die finale Bedeutung des *ἵνα* bloß abgeschwächt ist, wie da, wo statt des Infinitivsatzes der reineren Gräcität ein Satz mit *ἵνα* steht.

Wie der Verf. aus dem Schatze seiner classischen Gelehrsamkeit mitunter einen nützlichen Beitrag zur Aufhellung des neutestamentlichen Textes herbeibringe, dafür mag 2 Kor. 2, 3. als Beleg dienen, wo er das *τοῦτο αὐτὸ* (oder *αὐτὸ τοῦτο*) mit Erasmus und Andern auf den Zweck des Schreibens bezieht, sonach „ebendeßhalb" übersetzt und nun aus Stellen des Sophokles, Plato und Homer diese Bedeutung erweist, mit der Bemerkung, daß dieser Atticismus zwar nicht wieder bei Paulus vorkomme, daß sich aber ja Manches nur einmal bei ihm finde, und was die Feinheit anlange, so finde sich so viel bei ihm, was der reinsten Gräcität angehört, daß wir durchaus nicht anstehen dürfen, ihm etwas aus dem Grunde zuzuschreiben, weil es zu gut griechisch sey.

Seine eigenthümliche Stärke aber hat Rückert vornehmlich im historischen und psychologischen Theile der Auslegung. Mit lebendiger Phantasie setzt er die im Texte nur mehr oder weniger leise angedeuteten oder auch nur vorausgesetzten Verhältnisse und Gemüthszustände ans Licht; und mag er auch zuweilen Mißgriffe sich zu Schulden kommen lassen, wie wir oben nachzuweisen versuchten, so wird man ihn doch weit öfter das Richtige treffen sehen. Reiche Gelegenheit, diese Gabe in Anwendung zu bringen, bot ihm namentlich der zweite Brief dar, und er bemerkt selbst im Vorworte, daß ihn die Eigenthümlichkeit dieses Briefes bisweilen genöthiget habe, das Gebiet der Vermuthung zu betreten, und daß er hier und da zu Ergebnissen gelangt sey, welche von denen seiner Vorgänger abweichen (vgl. Comm. S. 127. Anm.). Auch wir unsererseits können ihm aber das Zeugniß geben, das

er sich selbst gibt, daß er, wie er nie auf Hypothesen Jagd gemacht, so auch die aufgestellten mit derselben Unbefangenheit, wie fremde, beleuchtet habe. So manches Aufhellende wir aber in diesen Versuchen des Verf. dankbar anerkennen, so müssen wir doch bekennen, daß wir nicht Alles gleich haltbar finden und namentlich einer Hypothese nicht zustimmen können, die er mit großer Zuversicht zur Beleuchtung mehrerer Stellen gebraucht. Wir meinen die Annahme einer schweren, gefährlichen Krankheit und noch fortdauernden Kränklichkeit des Apostels, die nach Rückert auch durch den ganzen Brief hindurch bemerklich seyn soll; wenigstens habe es ihm oft geschienen, als lasse sich die eigenthümliche Stimmung, die im Ganzen herrsche, am beßten begreifen, wenn wir sein Gemüth durch das noch vorhandene Siechthum angegriffen dächten. Diese letztere Bemerkung ist so subjectiver Art, daß wir darüber mit dem Verf. nicht streiten möchten. Auch geben wir gerne zu, daß an jener Annahme etwas Wahres sey, und beziehen mit ihm 2 Kor. 12, 7. auf ein körperliches Leiden von sehr angreifender Art, welches zwar nicht näher bestimmt werden kann, aber jedenfalls kein bloß vorübergehendes war. Aber diese Stelle dürfte nun eben für jene Annahme nicht den geringsten Halt darbieten; nur die Aeußerung 1 Kor. 2, 3: ἐν ἀσθενείᾳ — ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, könnte etwa in Verbindung damit gebracht werden. Aber diejenigen Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen und welche Rückert durch jene Hypothese am beßten erklären zu können glaubt, 2 Kor. 1, 5—11; 4, 7—5, 4, bedürfen unseres Dafürhaltens derselben nicht, um gehörig verstanden zu werden, ja sie widerstreben derselben vielmehr, als daß sie ihr durchaus günstig wären. — Was die erstere Stelle betrifft, so ist es nicht zu leugnen, daß V. 8 ff., an sich betrachtet, von einer lebensgefährlichen Krankheit verstanden werden könnte, die den Apostel auf der Reise von Ephesus nach Troas betroffen, und der

Ausdruck ἐβαρήθημεν gestattet allerdings nicht, an einen einzelnen Verfolgunsact, Mordanfall und dergleichen zu denken. Sieht man aber auf das Vorhergehende, wo er seine θλῖψις als ein περισσεύειν der παθήματα τοῦ Χριστοῦ bezeichnete (V. 5.) und von eben solchen Leiden sprach, in deren Erduldung das Heil der Korinther bewirkt werde (V. 6.), so kann man doch nicht umhin, an Verfolgungen zu denken. Das Wahrscheinlichste ist nun wohl dieß, daß seine Reise in jenen Gegenden durch Nachstellungen, insbesondere feindseliger Juden a), fortwährend sehr unsicher war. Auf Aehnliches weist ja die Apostelgeschichte in Bezug auf eine etwas spätere Zeit hin (20, 3.), und die durch seine Wirksamkeit in und um Ephesus veranlaßte Anfregung macht es auch wahrscheinlich, daß erbitterte Gegner des Evangeliums solche Anschläge gegen ihn faßten und auszuführen suchten, worauf auch in 2 Kor. 11, 26. eine Hinweisung gefunden werden dürfte. Das Bewußtseyn solcher Unsicherheit nun konnte etwas überaus Drückendes für den Apostel haben, so daß er wohl andeuten durfte, ohne göttliche Stärkung würde er dem Drucke unterlegen seyn (ὑπὲρ δύναμιν). Auch der Gedanke an den Tod, der ihm drohete, war gewiß bei den wichtigen Arbeiten und Unternehmungen, die er vor sich hatte, sehr angreifend für Paulus. Darin war etwas Menschliches, das durch den Glauben überwunden werden mußte, und eben die Erfahrung menschlicher Schwäche, die er in solchen Bedrängnissen an sich machte, diente, wie er selbst in V. 9. mit großer Offenheit zu erkennen gibt, zur Dämpfung aller Regungen des Selbstvertrauens, die der kluge und energische Mann in sich noch wahrnehmen mußte. — Die Stelle 2 Kor. 4, 10 ff. aber ist der fraglichen Hypothese wenigstens nicht günstiger, als die soeben in Erwägung genommene. Zwar scheint das „πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ

a) Asiatische Juden waren es ja auch, die ihn später in Jerusalem angriffen. Apg. 21, 27 f.

'Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες" sehr dafür zu sprechen, aber das ἐν τῷ σώματι führt keineswegs nothwendig auf tödtliche Krankheit. Der Sinn der ganzen Redensart ist der: wohin man geht, dem Loose Jesu selbst, dem Getödtetwerden um der Sache Gottes willen, ausgesetzt seyn. Das ἐν τῷ σώματι aber setzt er hinzu, weil es auch eine νέκρωσις 'Ἰησοῦ anderer Art gibt, die man gleichsam mit sich herumtragen kann, wo man in der Gemeinschaft mit Jesu als dem, der um der Sünde willen starb, der Sünde abstirbt, oder als ein derselben Gestorbener sich ansieht und behauptet (vgl. Röm. 6, 11.). Auch würde der Apostel einen Zustand des Körpers, wo man immer den Todeskeim in sich trägt, eine tödtliche Krankheit und deren Folge schwerlich durch νέκρωσις 'Ἰησοῦ bezeichnen und eine Hinweisung darauf nicht so an das Vorhergehende anknüpfen, daß dieß als Culminationspunkt der gefährlichen Angriffe, die er zu erdulden hatte, erschiene. Das Unhaltbare jener Ansicht ergibt sich auch noch daraus, daß dabei das διὰ τὸν 'Ἰησοῦν V. 11. keinen annehmlichen Sinn erhält. Denn es ist offenbar eine Künstelei, wenn man diesen Worten den Sinn gibt: um seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden, und die Berufung auf 1 Kor. 9, 23. kann wenig helfen, da dort die Erklärung ausdrücklich dabei steht. Noch weniger aber möchten wir in διὰ die Bezeichnung Jesu als der wirkenden Ursache des Hingegebenwerdens in den Tod finden, mit Berufung auf Joh. 6, 57. Denn hier scheint der Fall doch ein anderer zu seyn. — Wenn endlich Rückert in V. 12. den Satz: ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν von jener Hypothese aus am beßten erklären zu können meint, indem er voraussetzt, Paulus habe Nachrichten von der Besserung des Gesundheitszustandes der Korinther erhalten, da 1 Kor. 11, 30. auf eine Seuche hinweise, so glauben wir, in dieser neuen, wohl immer noch etwas problematischen Hypothese keine sichere Stütze der andern zu finden. Der fragliche Satz erklärt sich wohl

am besten dadurch, wenn man mit Calvin an das ruhige Wohlbefinden der Korinther als den Gegensatz seines steten Schwebens in Noth und Todesgefahr denkt, so daß ein ironischer Wink, eine leise Rüge ihrer Leidensscheu und ihres Anstoßnehmens an seinem Leidenslaufe darin liegt. Das „ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν" wird dann eine selbständigere Stellung einnehmen, so daß es von ὥστε nicht mehr abhängt und nach ἐνεργεῖται ein Kolon gesetzt wird.

Wir schließen hiermit diese Recension, in welcher der Tadel zu überwiegen scheint, aber in der That nur scheint. Denn wir könnten ebenso leicht eine Menge Stellen bemerklich machen, wo wir dem Verf. neue, die Auslegung wesentlich fördernde Belehrungen verdanken und wo er nach unserer Ueberzeugung Ausgezeichnetes geleistet hat. Das wird aber jeder forschende Leser dieser Commentare leicht selbst finden, und es mag hinreichen, im Allgemeinen darauf hingewiesen zu haben. Die Hervorhebung dessen, was mangelhaft und einer Berichtigung bedürftig scheint, möge dem von uns hochgeschätzten Verfasser zum Beweise dienen, wie aufmerksam wir sein Werk durchstudirt haben und wie es auch an uns seine anregende Wirkung nicht verfehlt hat. Sollte derselbe auch bei seinem Vorsatze beharren, mit diesem Werke seine exegetischen Versuche abzuschließen, so hat er sich schon durch das Bisherige reichen Dank verdient, und wir wünschen ihm von Herzen, daß der schönste Lohn treuer und redlicher Forschung in einem immer reicheren Maße christlicher Erkenntniß und christlichen Heilsgenusses ihm zu Theil werden möge.

Kling.

Uebersichten.

Uebersicht
der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von

Dr. K. H. Sack.

(Fortsetzung. Vgl. Studien ꝛc. 1839. 2. Heft.)

B. Schriften über einzelne Haupttheile.

I. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.

7. H. C. M. Rettig, die freie protestantische Kirche, oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen 1832.

In allgemeiner schriftstellerisch-sittlicher Beziehung muß man Vieles zum Lobe dieses Buches sagen. Klarheit und Präcision, Consequenz in Benutzung mannichfaltiger Kenntnisse für einige Hauptgedanken, edle Freimüthigkeit und nachhaltige Begeisterung für das Ideal einer im Sinne des Verfassers freien protestantischen Kirche machen das Buch achtungswerth und in mancher Hinsicht merkwürdig. Nicht ebenso günstig lautet das Urtheil, wenn man unter einem theologischen Gesichtspunkte fragt, wie der Verfasser seine Aufgabe gelöset habe. Er wollte die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums darstellen; dieß kann im Zusammenhange mit den ersten Worten des Ti-

tels nur heißen: er wollte zeigen, welche Verfassung die evangelisch-protestantische Kirche den Lehren des Evangeliums gemäß in unseren Tagen sich aneignen müsse. Hierzu war vornehmlich zweierlei erforderlich: einmal ein tiefes Eindringen in diejenigen Lehren des Evangeliums und Bedingungen des religiösen Lebens, denen gemäß die Kirche Christi lebt, Leib ist und wird, sich in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, und dann zweitens eine historisch-richtige und klare Auffassung der gegenwärtigen Existenz der evangelischen Kirche, um zu zeigen, auf welche Weise sich die allgemeinen Grundsätze gerade in dem jetzigen Augenblicke auf die Kirche anwenden lassen. Beides ist vom Verfasser nur in sehr ungenügender Weise ins Auge gefaßt worden. Denn während wir nicht den mindesten Grund haben, an der Aufrichtigkeit seiner in der Vorrede mit Wärme ausgesprochenen evangelischen Ueberzeugungen zu zweifeln, ist es sehr befremdend, wahrzunehmen, wie wenig der Verf. von tieferen Schriftgedanken zum Behufe seines Begriffs von Kirche Gebrauch macht und wie wenig gerade diese Haltung der Vorrede etwas Bezeichnendes für den Grundgedanken seines Buches hat. Was das Zweite betrifft, so ist nirgends eine Anknüpfung an eine einigermaßen klar und vollständig gegebene Uebersicht des Zustandes der Kirche, sondern fast Alles ist in der unbestimmten Beziehung der Freiheit, des Rechts, der Möglichkeit gehalten, abgesehen von der noch später zu berührenden lebhaften Vorstellung des Verf. von dem tyrannischen Drucke von Seiten des Staats, unter dem die Kirche schmachte. Das einzige concret Historische, worauf der Verf. mit Liebe eingeht, ist die hessische Kirchenordnung von 1526, in welcher bekanntlich eine Synodalverfassung mit ziemlich liberalen (wie man heutzutage es auszudrücken pflegt) und ausgeprägten Zügen gegeben war. Da diese aber schon seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts Bestehendes mehr ist, so kann sie dem

Verf. auch nicht zu dem Zwecke der eben geforderten Anknüpfung dienen, sondern er benutzt sie nur, um Parallelen zu ziehen, die seinen Ansichten günstig sind; aber theils deßhalb, weil er sie nur in Bruchstücken gibt (und wie wünschenswerth wäre es, wir erhielten einen neuen Abdruck dieser merkwürdigen Kirchenordnung, die wohl jetzt nur in Schmincke, monumenta Hassiaca zu finden ist), theils weil in sehr wichtigen Punkten die sich den Ideen des Verfassers spröde erweisende Kirchenordnung oftmals ohne hinreichende Gründe, als noch zu wenig entwöhnt vom papistischen Sauerteige, abgewiesen wird, entsteht auch aus dieser Vergleichung nicht ein befriedigendes Resultat principieller oder historischer Untersuchung. Der Verf. entwickelt sein ganzes System der Kirchenverfassung aus dem allgemeinen Begriffe der Religionsgesellschaft, den er nur durch eine sehr ungenügende Induction zu dem der christlichen Kirche weniger individualisirt, als ihn in diesen verwandelt, und dennoch unternimmt er es, ohne irgend hinreichende kirchenstatistische Vermittelungen Vorschriften über ganz specielle Dinge zu geben, wie Zahl der Presbyter einer Einzelgemeine, Wahlart, Dauer ihrer Verwaltung, Vertheilung der Beitragskosten zur Gesammtkirche, ja sogar Amtstracht der Synodalen. Er übersieht, daß alle solche Dinge, je nach den historischen Verhältnissen, auf hundert verschiedene Weisen, und immer gleich gerecht, festgestellt werden können, und daß eine bestimmte Gesetzgebung über solche Gegenstände, aus abstracten Principien des höchsten Allgemeinen abgeleitet, wenig mehr, als ein willkürliches und vergebliches Sichdenken der Sachen seyn kann. So bewirkt er, daß sein Buch in abstracter und doch oft nur scheinbarer Consequenz das ganz Allgemeine mit dem ganz Besonderen zusammenstellt, und indem es diesem den Reiz praktischer Angemessenheit nicht mitzutheilen vermag, läßt es jenes ohne den Werth einer selbständig in sich geschlossenen speculativen Beleuchtung:

ein nicht glückliches Nachbild jener Naturrechtslehren, welche weder Philosophie, noch positive Rechtskunde darbieten. In diesen Beziehungen möchte das, denselben Gegenstand behandelnde, zu sehr vergessene, Buch von dem verstorbenen Dr. Spieß in Frankfurt a. M. (damals in Duisburg): Versuch einer protestantischen Kirchenordnung nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Duisburg und Essen. 1808. deßhalb große Vorzüge vor dem gegenwärtigen haben, weil es an die historisch gegebenen Punkte der alten Kirchenverfassungen von Niederrhein und Westphalen anknüpft.

Der Grundgedanke der vorliegenden Schrift ist diejenige Freiheit der Kirche, die in völligem Los- und Gesondertseyn vom Staate besteht, und eine solche Gleichheit, die der politischen Demokratie analog ist. Freilich fordert der Verf. dazu noch und setzt immer voraus den Geist Christi, christliche Religiosität, das, was er an einer Stelle (S. 273) „Glauben, Geist, Kraft, Wort und Wissenschaft" nennt. Aber es ist leicht, dieß schlechthin vorauszusetzen, und ist nichts wesentlich Anderes, als was diejenigen Moralisten thun, die die vollkommen gute Gesinnung immer voraussetzen, ohne zeigen zu können, wie sie in dem verdorbenen Menschenherzen hervorgebracht werde. Gerade darauf kam es an, zu zeigen, wie vermittelst einer echtkirchlichen Verfassung das Maß des christlichen Gemeinlebens, was zu bestimmter Zeit und in bestimmter Art irgendwo vorhanden ist, zusammengehalten, belebt, entwickelt werden könne. Denn ist nicht das der einzige Sinn, in welchem vom theologischen Standpunkte Wichtigkeit auf eine Kirchenverfassung gelegt werden kann, daß sie aus dem schon wirklich historisch bestimmt daseyenden christlichen Leben der Kirche heraus sich erzeuge, dieses dann wieder bilde und so das Innere mit dem Aeußeren in reale Wechselwirkung trete? Und zu dem Zwecke muß eben das Innere mit der ganzen concreten

Bestimmtheit, mit der ganzen, bei der wesentlichen Gleichheit bestehenden Mannichfaltigkeit durch Gaben, Stufen, religiös-bedeutende Lebensverhältnisse und Lebensweisen gefaßt werden, die es zu jeder Zeit in der Kirche hat. Aber von allem diesem lesen wir wenig oder nichts bei dem Verf., sondern mit jener, allerdings von ihm gar nicht revolutionär gemeinten, negativen Freiheit und demokratischen Gleichheit wird nach seiner Meinung Alles werden, Alles reifen, Alles sogleich sich ebenen, und eben deßhalb legt er auf viele Dinge einen großen Werth, die einen geringen haben, andere will er in einer Weise absolut und abstract geltend machen, wie sie nur schaden könnten. Alle seine Ideen sind den politisch-constitutionellen nachgebildet und tragen meistentheils die Spuren einer neuentstandenen Begeisterung für das constitutionelle Element.

Am deutlichsten thut sich der Standpunkt des Verf. kund in dem ersten Buche, welches vom Verhältnisse des Staates und der Kirche handelt, und auch deßhalb verweilen wir etwas länger bei der Behandlung dieses Gegenstandes durch den Verfasser, weil hier sich auch das Edle und wirklich Kirchliche in der Grundansicht des Verfassers, wie sehr auch gemischt mit einem Grundirrthume, unverkennbar ausspricht. Dieses Edle besteht in dem lebendigen Gefühle, daß die Kirche nicht der Staat sey und nie mit dem Staate vermischt werden dürfe, daß sie ein Recht habe, aus ihrem inneren, durch den Geist Christi und den Glauben an den Sohn Gottes ihr gewordenen Gemeinschaftsleben heraus ihre eigenen Angelegenheiten zu gestalten, daß sie nie schlechthin unfähig dazu seyn könne, und daß es ein Unrecht der entschiedensten Art sey, wenn der Staat aus einem der Kirche (ganz gleich welcher Confession) fremden Principe, durch ihr fremde Werkzeuge, in einem anderen Geiste, als welchen sie für den ihrigen erkennen kann, gewaltthätig in ihre Angelegenheiten ein-

Sublimirung des Aufgehens der Kirche im Staate verliert, und jener herben, independentischen Separation, die nicht gläubiges Vertrauen genug hat, anzunehmen, daß die Kraft des Evangeliums, lange wohnend in einem Volke, auch ein christlich motivirtes und belebtes Staatswesen hervorbringen könne? Gewiß nicht. Rec. ist immer auf Seiten derer gewesen, die das wirkliche volle Recht der christlichen Kirche, ihre eigentlichen interna und Alles, soweit es seinen Ursprung aus dem Inneren der Gemeinschaft an sich trägt, selbst zu leiten, glauben, lehren, vertheidigen, und er wird immer zu diesen gehören. Aber er hat nie daran gezweifelt, daß ein christlicher Staat mehr als ein abstracter Gedanke sey, und daß die Kirche mit diesem christlichen Staate in allem Aeußeren sich verständigen, sich ausgleichen, sich liebend durchdringen müsse. Es kommt also auf nichts mehr und nichts weniger an, als daß der Staat heutzutage den großen Grundsatz für alle christliche Confessionen anerkenne, daß sie reinkirchliche Behörden haben müssen, in denen die interna verhandelt werden; es bleibt dann noch das ganze Gebiet ausgleichender, gemeinsamer Behandlung derjenigen Dinge, die in ein äußeres Recht übergehen. Möchten doch nur die Hyperkirchlichen, sowie die Hyperpolitischen erkennen, jene, daß es viel christlicher sey, auch das christliche Leben innerhalb eines gegebenen Staatsorganismus anzuerkennen, als sich davon spröde abzuwenden, diese, daß es viel politischer sey, die Kirche (und wiederum alle Confessionen) innerhalb ihrer innersten Eigenheiten frei zu lassen und sie bloß zu beobachten, als sich, weder von Gott noch Menschen berufen, an ihre Stelle zu setzen; gewiß beide würden mehr und mehr von Ueberspannungen der einen oder der anderen Art zurückkommen.

Das zweite Buch handelt von der Organisation der kirchlichen Einzelgemeinen, das dritte und letzte von der Organisation der kirchlichen Sammtgemeinen oder Syno-

den. Es kann nicht unserem Zwecke entsprechen, hier ausführlicher in die Beurtheilung des Einzelnen einzugehen; denn obwohl sich hier manches Interessante und Treffliche findet, so ist es trefflich doch nur gerade in der einen Beziehung, die wir schon oben angegeben haben, wandelt sich aber sehr oft in etwas bloß Idealisches oder auch Schroffes und Schiefes um durch die Art, wie der Verf. für das Einzelne allgemeine Vorschriften zu geben unternimmt, ohne die Verhältnisse ins Auge zu fassen, unter denen dasselbe Princip so oder so sich gestalten könnte. Es ist aber rathsam, gewisse Punkte aufzuführen, in denen die Starrheit und Einseitigkeit der Theorie des Verf.'s besonders sichtbar wird.

Der Verf. behauptet natürlich Unabhängigkeit Aller in der Lehre von einander. Gut. Aber von einer Einheit der Lehre, deren die Kirche als ein größeres oder kleineres Ganzes auch ausdrücklich sich bewußt wird, weiß und will er nichts. Nach ihm soll die Fortpflanzung der Religionslehre nur so zu Stande kommen, daß jeder Lehrer lehrt, wie es gerade ihm der heiligen Schrift und dem Geiste Christi gemäß scheint, ja „auch solche Lehren zu predigen das Recht hat, welche mit dem bisherigen Glauben der Gemeinde in Widerspruch stehen," und daß die Gemeine (und zwar die Einzelgemeine), wenn sie sich damit nicht vereinigen kann, natürlich nach Stimmenmehrheit aller nicht Ausgeschlossenen, ihn seines Amtes entläßt (S. 167, vgl. mit S. 84). Welch' eine Vorstellung von Lehrfreiheit und Kirche! Daß dabei die wahre Bedeutung der symbolischen Bücher verkannt werde, daß die falsche Vorstellung, sie sollen Gradmesser der Erkenntniß seyn, statt daß sie Zeugnisse und Bekenntnisse des Glaubens an das Ewigbleibende gegen den historischgewordenen Irrthum seyn sollen, wieder vorgetragen und deßhalb gegen eine Verpflichtung auf sie unnöthig geeifert werde, läßt sich erwarten.

S. 153 u. 158 wird den einzelnen Lehrern das liturgische Recht beigelegt, freilich als Uebertragung von Seiten der Gemeine, und also die höchste Mannichfaltigkeit und der häufigste Wechsel hierin gar nicht als Uebel gefürchtet.

Der Verf. erkennt das Recht der Gemeine an, die den Grundgesetzen (d. h., wohl zu merken, dem Willen der verfassungsmäßigen Mehrheit) der Kirche zuwider Handelnden auszuschließen und sie vom Genusse des Abendmahls zu entfernen, und auch nach constitutionellen Principien konnte er freilich nicht anders (S. 204). Aber dieß steht bei ihm nicht als letzte Stufe einer Kirchendisciplin da und erfolgt eben deßhalb mehr als richterlicher Willensact der Gemeine, denn als sittliche Selbstbewahrung der Kirche in Bezug auf ihr inneres Leben, und also ohne die das Aeußerste liebend verhütende Thätigkeit. Die Kirchendisciplin verwirft er, indem er darunter nur eigentliche Strafen versteht, wie sie aus mittelalterlichen Principien ehemals den Abirrenden aufgelegt wurden.

Er verlangt (S. 220), daß die Kirche schiedsrichterlich in bürgerlichen Streitigkeiten verfahren solle, und indem er deßhalb sich auf die alte Kirche beruft, vergißt er, daß diese Thätigkeit der alten Kirche sich auf diejenigen Zeiten bezog, wo der Staat noch nicht vom christlichen Principe durchdrungen war, und daß es ein Mißtrauen in den christlichen Staat in sich schließt, daß nicht er am beßten schiedsrichterliche Institute werde zu Stande bringen können, abgesehen noch von der bedenklichen Hineinziehung der Kirche in die Behandlung bürgerlicher Streitigkeiten.

Der Verf. ist den Universitäten und den theologischen Facultäten, die der Staat einsetzt, wenig günstig. Er erwartet viel für die Ausbildung der künftigen Kirchenlehrer von Privatinstituten, mit denen dann die Kirche Verträge schließen soll (S. 263).

Ueber die vom Verf. sogenannten Sammtgemeinden findet sich manches Gute, nur will der Verf. eigentlich nur freie Verbindungen, in denen das Recht jeder einzelnen Gemeine, den Beschlüssen nicht zu gehorchen, völlig independentisch anerkannt werden soll a); daß die Geistlichen schon geborene Mitglieder der Synoden seyn sollen, sieht er als Despotismus an, und sowohl hierin, als im zuletzt Berührten ist er im Widerspruche mit der fast dreihundertjährigen Erfahrung der niederrheinischen Synodalverfassung, die er sonst mehrmals lobend als Exempel anführt. Auch in dem Presbyterium der Einzelgemeine soll der Geistliche nicht als solcher, sondern nur, wenn die Wahl auf ihn fällt, Sitz und Stimme haben (S. 123).

Mit verständigen Gründen wird der Vorschlag, daß die verschiedenen Kirchen in den Landständen eines constitutionellen Staats repräsentirt werden sollen, verworfen (S. 43).

Gut spricht der Verf. über und wider die Accidentien (S. 181). Wahr und schön ist, was der Verf. wider Glaubenszwang sagt (S. 202 u. 203), nur daß er das Recht der Kirche, gegen Verbreitung der Irrlehre mit ihren (d. h. weder bürgerlichen, noch seelenverdammenden) Mitteln zu reagiren, nirgends anerkannt hat, wie er es denn von seinem Standpunkte aus gar nicht begreifen konnte.

Hier schließen wir diese Recension um so mehr, als es vielleicht schon bis hierher dem Leser, sowie dem Rec., peinlich war, die gehäuften Irrungen eines achtungswürdigen theologischen Schriftstellers kritisch zu begleiten. Rec. hält es für wahrscheinlich, daß die Grundsätze des Verf.'s von vielen unserer Zeitgenossen noch jetzt als die wahren, allein protestantischen angesehen werden, aber eben deßhalb und um, soviel er vermag, dieser Ansicht entgegen-

a) Der Rec. gesteht, daß er früher (Studien, erster Jahrg. 1828. 3. Heft, S. 872) Aehnliches geäußert, aber er ist davon zurückgekommen.

zutreten, ist er länger bei diesem Buche verweilt. Es ist der merkwürdige Repräsentant einer kirchlichen Freiheitsliebe, welche versäumt, den Grund tief genug zu legen und an das Bestehende mit Weisheit und Liebe anzuknüpfen. Dennoch wird das Buch ein relatives Recht und eine gewisse Macht behalten, so lange die protestantischen Regierungen das starre Consistorialprincip, ohne Vereinigung mit einer der Formen des presbyterialischen, zwangvoll festhalten, so lange sie der Kirche keine Bewegung in ihren inneren Angelegenheiten gestatten. Sobald sie dieß thun, und die Zeit selbst die Aufgabe des kirchlichen Lebens reiner und tiefer aufgefaßt haben wird, werden die Principien dieses Buches fast ganz das Ansehen verlieren, welches sie jetzt noch genießen.

8. Die wahre evangelische Kirche, in Grundzügen des evangelischen Kirchenrechts, dargestellt von Christian Gottfried Janj (undeutlich, wie auszusprechen, da ein solcher Gebrauch des j undeutsch ist), evangelischem Pfarrer und Collaborator der Kirchen zu Köstritz u. s. w. Adorf, Verlagsbureau, 1836. S. XII. 230.

Die Aufgabe dieses Buches ist, wie der Titel lehrt, fast identisch mit der des vorigen, nur daß dieses mehr das Freie und Protestantische, das jetzt anzuzeigende das Wahre und Evangelische in der Kirche darstellen will. Obwohl es nun gewiß ist, daß beides im Wesentlichen zusammentreffen muß, so ist es doch nicht möglich, dieselbe Sache auf eine mehr entgegengesetzte Weise zu behandeln, als diese beiden Verfasser. Freilich würde man dem zuletzt angezeigten Buche großes Unrecht thun, wenn man das gegenwärtige in Bezug auf wissenschaftlichen Geist und schriftstellerische Darstellung mit ihm vergleichen wollte, da es in diesen Beziehungen tief unter dem vorigen steht.

Diese „wahre evangelische Kirche" ist ein Versuch, die kirchlichen Verfassungsgrundsätze einerseits auf ausdrückliche neutestamentliche Grundsätze und Aussprüche, andererseits auf die alte territorialistische Theorie, vermittelst der strengsten lutherischen Grundsätze von Amtsbefugniß der ordinirten Geistlichen, zu gründen. Es erklärt sich selbst in dem ersten Vorworte (denn nach der Inhaltsanzeige folgt ein zweites) für eine Umarbeitung der Briefe über das protestantisch-evangelische Kirchenrecht vom Freiherrn von Moser a), und in der That sind die meisten Kapitel so überschrieben, wie in jenem Werke der Inhalt der Briefe angegeben ist. Mehrmals sind auch Sätze aus den moserischen Briefen unverändert mitgetheilt. Allein es zeigt sich bald, wie die Umarbeitung so stark in einem dem Verf. eigenthümlichen Sinne ausgefallen ist, daß man sehr irren würde, wenn man meinte, hierin den eigentlichen Inhalt der mit milder Kraft einen viel klareren Gedankenzusammenhang darstellenden moserischen Briefe wiederzufinden.

Die Eintheilung der Materien in zehn Sectionen (Gemeinde, evangelische Kirche, Regiment, Cultus, Aemter und Beamte, Pfarrer, Brot, Dienst, Pfarramt, Kirchenrecht, mit dem Anhange: vom Papste und seiner Kirche) gewährt schon keinen systematischen Ueberblick; denn was heißt es z. B., daß Pfarrer und Pfarramt so getrennt sind, und warum sind nicht Brot und Dienst mit dem einen oder dem anderen verbunden? Aber dieß, sowie die Eintheilung jeder Section in Kapitel, ist das wenigst zu Tadelnde und würde im Allgemeinen nicht den Fortschritt hemmen. Al-

a) Vertraute Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlesene Materien des protestantischen geistlichen Rechts. Herausgegeben und mit einer Vorrede von den Grenzen der Unpartheilichkeit und Gleichgültigkeit in Religionssachen begleitet von Friedrich Carl von Moser. Andere verbesserte Auflage. Frankfurt a. M. 1761.

lein höchst seltsam ist die Methode des Verf.'s, jedes Kapitel in „Aphorismen" abzuhandeln, die oft nur vier, drei, ja zwei Zeilen betragen, und wenn sie etwas längere Sätze bilden, meist ihre einzelnen Gedanken wieder unter aufsummirten, ganz kurzen Sätzen mit a. b. u. s. w., und dann wieder untergeordnet mit α. β. γ. u. s. w. aufführen. Der Verfasser verspricht sich zwar in dem zweiten Vorworte, daß dergleichen „kräftiger wirke, als weitläuftige Umschreibungen von Grundsätzen und Wahrheiten," allein er vergißt, daß diese aphoristische Form nicht nur ihrer Natur nach nur für ein kleineres Gebiet von Gegenständen geeignet ist, sondern daß sie auch da nur bei einer besonders glücklichen Gabe eines zugleich präcisen und anschaulichen Ausdrucks, eines originellen und in jedem Satze sich wieder zu erkennen gebenden Gedankenzusammenhangs gerechtfertigt werden kann. Da diese Gabe dem Verfasser nur im geringen Maße beiwohnt, so erscheint die durch 192 Seiten durchgeführte Form unzähliger Aphorismen mehr wie ein Freibrief des Verfassers, sich die Entwicklung und den Beweis zu ersparen, und nimmt man dazu, daß das Unbedeutendste und Willkürlichste neben dem Tiefsten und Wichtigsten, unmittelbar aus der Schrift Entnommenen, ganz in derselben abgebrochenen, sententiös seyn sollenden Form hingestellt ist, so kann man schon vermuthen, wie wenig der Verfasser wahre Ueberzeugung bei seinen Lesern hervorzubringen fähig seyn werde.

Der Verfasser geht ohne Zweifel von einem treuen evangelischen Ernste der Gesinnung und des Glaubens aus, und die Gedanken über Duldung (S. 14.), das Kapitel von den Knechten Jesu Christi im evangelischen Pfarramte (S. 107), so wie die Charakteristik und der Preis des h. Abendmahls (S. 147) enthalten, von Einzelnem abgesehen, Christlichwahres energisch und treffend ausgedrückt. Aber diese Gaben befähigten weder den Verfasser, ein evangelisches Kirchenrecht zu schreiben, noch

berechtigten sie, mit einer an vielen Stellen bis ins Lächerliche gehenden Sicherheit gänzlich willkürliche und unbewiesene Meinungen als die allerwichtigsten Wahrheiten aufzustellen. Das ganze Buch enthält im Verhältnisse zu seiner Aufgabe nur Ansichten und Meinungen von sehr verschiedenem Werthe, ziemlich lose zusammengestellt, und verhilft dem Leser gar nicht dazu, sich ein Bild von einer heutzutage ins Leben zu rufenden evangelischen Kirchenverfassung zu entwerfen. Daß dieses Urtheil nicht zu strenge sey, wird klar werden, indem wir die Ansichten des Verfassers über einige Hauptpunkte des kirchlich-amtlichen Lebens kenntlich machen.

Der Verfasser ist in solchem Grade consistorialisch und antisynodalisch gesinnt, daß er weit über das hinausgeht, was auch eifrige Vertheidiger des Consistorialsystems aufstellen. Nach ihm sind die Consistorien unbedingt vom Landesherrn abhängig; „er ist unmittelbarer Regent und hat Macht, sie einzurichten, aufzulösen oder zu wechseln nach seinem unumschränkten Willen. Es ist nicht nothwendig, aber weise, in Consistorien außer einem weltlichen Präsidenten — eine gleiche Zahl geistlicher und weltlicher stimmgebender Diener oder Beisitzer zu verordnen." Also das, worauf der Werth des Consistorialsystems, gewiß nach dem innersten Sinne der lutherischen Entwicklung, allein gebaut werden kann, nämlich daß geistliche und weltliche Beisitzer, die das Vertrauen der Kirche besitzen, in einer relativen, den Justizbehörden analogen Unabhängigkeit vom Landesherrn kirchlich ordnen und verwalten, das wird in Frage gestellt; da aber der Verfasser zugleich der heftigste Gegner alles Synodalwesens ist (vgl. die absprechenden und seichten Urtheile S. 40) und doch auf der anderen Seite der Obrigkeit durchaus keine Eingriffe in Sachen der Lehre einräumt, so weiß man gar nicht, woher die Ordnung in diesen Dingen kommen soll, es sey denn, der Landesherr wäre nothwendig immer persönlich

christlichgemäßigt und weise und die Pastoren und Kirchenglieder untereinander wären, wie durch ein Wunder und ohne alle organisirte Gemeinschaft, immer einig in Allem, was sich auf Lehre, Cultus und Disciplin bezieht.

Die strengsten Begriffe von dem Rechte der ordinirten Pfarrer werden mit Berufung auf die Symbole der lutherischen Kirche (die reformirte scheint für den Verfasser wie gar nicht da zu seyn) im altlutherischen, ja hyperlutherischen Sinne aufgestellt, und zwar in solcher Weise, dasjenige, was die Entwicklung der Kirche nur gestatten würde, dieser selbst als ein Gemeinrecht anzueignen, z. B. den Bann den Pastoren als solchen beizulegen, eine Richtung, wodurch unfehlbar das Wahre und Nothwendige dieses Rechts verhüllt und auch den Besseren unserer Zeit als in Verbindung mit hierarchischem Bestreben erscheinen muß (S. 129). Daraus folgt denn natürlich, daß der Verfasser für den Begriff der Kirchenzucht nun nichts mehr übrig behält, als ein Gemisch von Seelsorge und obrigkeitlichem Strafamt, in welchem der reine Gedanke der kirchlichen Selbstbewahrung ganz verdunkelt wird (S. 167). Einen einzigen Gedanken von großer Wichtigkeit äußert der Verfasser hierbei, obwohl so im Vorbeigehen und so seltsam durch Luk. 23, 19 belegt, daß kaum anzunehmen ist, der Verfasser habe die tiefe, folgenreiche Bedeutung desselben für die Erneuerung kirchlich-disciplinarischer Ordnung erkannt. Es ist der S. 170: „Wer in offenbaren Werken des Fleisches muthwillig verharret — — — ist ipso facto im Banne."

Fast nur bedauernswerth würde die Bekämpfung der gelehrt-theologischen Bildung der Geistlichen von Seiten des Verfassers seyn, wenn nicht eben dieß einer schlimmen obscurantischen Richtung eines Theils der Zeitgenossen zum Stützpunkte dienen könnte und sollte. Oder was soll man zu Sätzen wie folgende sagen: „Wahrheiten, die geglaubt, erfahren und geübt seyn wollen, mit gelehrten Gründen

begreiflich, annehmlich und beweislich zu machen suchen, prostituirt den, der es versucht, und die Wahrheit; das Kreuz Christi wird zu nichte" 1 Kor. 1, 17. Während die paulinische Stelle nur gegen die Verdrängung der einfachen Predigt durch eitles Wortwesen geht, greift der Satz des Verfassers so allgemein eigentlich alle Theologie an. „Man kann es zu gut halten, wenn ein evangelischer Prediger hohe theologische und philosophische Kenntnisse besitzt, wiewohl es auf keine Weise bedarf, danach zu fragen; die Erfahrung hat aber in der Regel die Amtsuntüchtigkeit derselben (der Kenntnisse oder der Prediger?) bewiesen" (S. 84). Der Verfasser sagt, es komme bei dem zum Predigtamte Berufenen nie darauf an, ob er ein gelehrter Theolog, am allerwenigsten Philolog, ein scharfsinniger und geübter Linguist und Rhetoriker sey, und setzt hinzu: „vielmehr ist dieß sämmtlich seiner Amtsführung zum wesentlichen Schaden." Besonders verhaßt sind dem Verfasser die theologischen Prüfungen, die er mit dem Ehrentitel „Ausfragereien" belegt und als „allemal von den Launen und Vorurtheilen der Examinatoren abhängig" erklärt. Auch die Prüfung der Confirmanden ist ihm nur „Ausfragerei", und zwar nicht absolut unwahr, dennoch komisch setzt er hinzu: „wo denn gewöhnlich die vermessensten Buben die geschicktesten Antworten geben." Vgl. S. 190 den Ausfall auf die Universitäten.

Dieß wird hinreichen, darzuthun, in welcher Art dieses Buch die großen kirchlichen Aufgaben unserer Zeit lösen zu können meint und mit wie vielem Einseitigen und Unwahren der biblische Gedanken- und Glaubensgrund desselben überbaut ist. Das Buch ist wohl geeignet, denjenigen einen Spiegel vorzuhalten, die, mit geistlich-stolzer Verachtung der natürlichen theologischen und kirchlichen Entwicklung, durch einseitige Festhaltung und Ueberschätzung alles herkömmlich Lutherischen die evangelische Kirche zu retten, ja allein zu begreifen meinen. Sie sehen,

wohin sie kommen und wobei sie bleiben, und eben weil man ihren religiösen Ernst achtet und liebt, kann man sie nur vor dem Ankommen an diesem Ziele zu bewahren wünschen.

9. Grundzüge einer constitutionellen Kirchenverfassung. Ein Versuch, bei dem Widerstreite der Meinungen über diesen Gegenstand die gerechte Mitte zu finden, ingleichen die Lehre vom Amte und Stande der christlichen Kirchendiener, aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte besonders hervorgezogen und übersichtlich dargestellt von Dr. Johann Friedrich Heinrich Schwabe. Neustadt a. d. Orla, 1832. VI, 118.

Diese Schrift enthält nicht, wie der Titel andeutet, zwei Abhandlungen, sondern drei: 1) Sendschreiben über die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche an Herrn Dr. Schuderoff (wieder abgedruckt aus dessen neuesten Jahrbüchern, 10. Bd. 2. Hft. S. 135); 2) die Grundzüge; 3) die Lehre vom Amte und Stande u. s. w. Der Verfasser, in welchem sich durchaus ein für die gemäßigten Ansprüche der Kirche wohlgesinnter, in dem Gebiete der Consistorialwirksamkeit erfahrner Mann zu erkennen gibt, strebt billige Ausgleichung der Verhältnisse des Staats und der Kirche, milde Uebergangsstufen von der bisherigen zu einer veränderten Lebens- und Verwaltungsweise der kirchlichen Dinge an. Indem er aber theoretisch der Kirche bedeutende Zugeständnisse macht, legt er den Grund einer Erneuerung des kirchlichen Lebens so wenig tief, daß nicht abzusehen ist, wie die neue Ordnung der Dinge sich gedeihlich unter so abstracten Voraussetzungen entwickeln solle.

In Nr. 1. erkennt er an, daß die Kirche selbst allein das ius in sacra ursprünglich und wesentlich in sich trage, dem Staatsoberhaupte theilt er nur das ius circa sacra zu. Er will Presbyterien und Synoden, und durch sie die Kirche die Gesetzgebung ausübend. Doch verlangt er, daß die staatliche Kirchenbehörde die Superintendenten wähle, die Prüfungen anstelle und die Geistlichen beaufsichtige. Unter der Voraussetzung der Zustimmung dieser Behörde will er sogar der Gemeinde (d. h. der Localgemeinde) das Recht einräumen, die Entlassung eines Gemeindelehrers (Pfarrers oder Schullehrers) auszusprechen. Verständig erkennt er an, daß der Klerus durch Einführung von Synoden, an welchen Laien Antheil haben, sich mehrfach binde. Er setzt sich der republicanischen kirchlichen Richtung in Schuderoff entgegen, also demjenigen, was wir bei Rettig vollständig kennen gelernt.

In den Grundzügen (Nr. 2.) führt er das in dem Sendschreiben mehr Angedeutete bestimmter aus. Er geht aber dabei von der Annahme einer solchen bleibenden Unfähigkeit der Kirche, über ihre innersten Angelegenheiten zu urtheilen und sich ihrer selbst vollständig bewußt zu werden, aus, daß man urtheilen muß: findet eine solche statt, dann sind auch die der Kirche zuerkannten Rechte schon zu viel, und man sieht nicht, wie zu hoffen sey, sie werde sie gut gebrauchen. Der Hauptmangel ist auch hier der eines reinen, schriftgemäßen und umfassenden Begriffs der Kirche; denn ohne einen solchen ist es leicht, äußerliche Rechte in Anspruch zu nehmen, aber schwer, auch nur ein einziges im Zusammenhange des wirklichen Lebens und Glaubens aufzufassen. — Mit Recht, wie uns scheint, verwirft der Verfasser den Vorschlag der Vertretung der Kirche auf Land- und Reichstagen, so wie den der Präsentation der Kirche bloß durch Geistliche. Wenn er aber urtheilt, die Vorsitzer der Presbyterien (die Pfarrer) könnten wohl, müßten aber nicht zu den Synoden gewählt

werden, so scheint er zu dem andern Extreme zu neigen und die natürliche Bestimmung der Geistlichen, als solche zu den Berathungen der Kirche mit den Laien sich zu vereinigen, zu verkennen. Daß er die Gemeinden nur zur Wahl solcher Candidaten berechtigen will, die von der kirchlichen Staatsbehörde geprüft sind, ist in Bezug auf das Zeitalter, das er vor Augen hat, ohne Zweifel das Richtige; wenn er aber dieß darauf stützt, daß die Gemeinden doch immer nur das Aeußere eines Predigers beurtheilen können, so heißt das wieder die Gemeinden zu tief herabsetzen. Die Gegenstände der Kirchendisciplin faßt er allzuweit, so daß Polizeiliches und Seelsorgerisches hineinkommt, und dann fehlt es wieder an einem praktischen Blicke in Bezug auf die Ausübung, indem er die Verweigerung des Rechts, Pathenstelle zu vertreten, als etwas ansieht, was schon eintreten könne, wenn das Recht der Communion noch unbenommen bleibt; die Entziehung von diesem scheint ihm nur zu den „höchst seltenen (und bedenklichen) Nothfällen der Ausschließung" zu gehören. Das Consistorium soll wiederum allein für die Reinheit der Lehre sorgen dürfen, weil es den eigentlich kirchlichen Collegien dazu an Einsicht fehle. Wenn man aber das S. 108 und 109 in der dritten Abhandlung Gesagte hinzunimmt, so zeigt sich, daß der Verfasser zwar „Gottesfurcht und Bibelglaube" von dem Diener der Kirche fordert, aber es „fast für unmöglich hält, zu entscheiden, wer irrgläubig und wer unwiedergeboren ist (mit Unrecht werden diese beiden Prädicate hier zusammengestellt, da von dem letzten nicht geleugnet werden darf, was von dem ersten gilt), da die Orthodoxie fast immer nur von individuellen und Parteiansichten abhängt." Bei einer so schwachen und flachen Vorstellung von der Orthodoxie wird es denn um so erklärlicher, daß die Kirche in dieser Beziehung kein Recht haben soll, und daß nach dem Sinne des Verfassers die Prüfung der Amtsbewerber sich nur auf

wissenschaftliche und sittliche Befähigung (S. 58) in jenem allgemeinen Sinne erstrecken soll, wo nach Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche nicht gefragt wird.

Da der Verfasser die dritte Abhandlung als eine Lehre vom Amte und Stande der Kirchendiener, die aus der Pastorallehre und dem Kirchenrechte gezogen sey, ankündigt, so ist man berechtigt, hier die eigentlich praktisch-theologische Grundlegung dieser im höchsten Grade wichtigen Lehre zu erwarten, aber man sieht sich getäuscht. Nach einer außerordentlich flachen Auffassung des Begriffs der Kirche („nichts Anderes als eine Gemeinschaft von Menschen, welche durch Beobachtung gewisser Religionsvorschriften selig zu werden glauben": kann man sich, sagen wir, bei solchen Definitionen noch wundern, daß die Römischkatholischen bei Zurückwerfung auf ihren Begriff von Kirche entschiedenes Recht gegen die Protestanten zu haben glauben?), nach einer gänzlich verfehlten Ableitung des christlichen Kirchenamts aus der levitischen Priesterverfassung, die durch „den Nepotismus des Moses" gegründet sey, erfolgt nichts Anderes als eine immerhin lehrreiche und nützliche, aber nichts Neues oder neu Aufgefaßtes enthaltende Zusammenstellung der wichtigsten kirchenrechtlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand, den wir auch deßhalb hier nur eben berühren, weil die Sache nicht unter die Theorie des Kirchenregiments gehört. Auffallend ist die S. 80 bei Erwähnung des Amtes der Schlüssel aufgestellte Behauptung: „Unsere Kirche hat jedoch dieses dahin beschränkt, daß zwar die Geistlichen Beichte hören und die Vergebung der Sünde ankündigen, nicht aber excommuniciren oder von der Theilnahme an den Sacramenten Jemand abhalten dürfen." Von der reformirten Kirche könnte dieß insofern gelten, als in dieser die Pfarrer für sich allein dieses Recht nie ausgeübt haben. Aber was die lutherische Kirche betrifft, die der Verfasser doch ohne Zweifel als weimarischer Oberconsisto-

rialrath eigentlich meinte, so ist bekanntermaßen in den schmalkaldischen Artikeln Art. 9 diese Art kleinen Banns, vom Sacrament abzuhalten, den Kirchendienern zur Pflicht gemacht und eine lange Zeit hindurch von den lutherischen Pfarrern angewandt worden. Es fragt sich also, welche Bestimmung „unserer Kirche" das sey, worauf der Verfasser sich hier so allgemein beruft?

Es finden sich in allen drei Abhandlungen manche Bemerkungen, die dem Rec. von nicht geringem praktisch-administrativem Werthe scheinen, die aber auf keinen wissenschaftlichen Anspruch machen dürfen. Beachtenswerth und, wie es scheint, dem Verfasser aus reiflicher Ueberlegung und mannichfaltiger Erfahrung stammend ist die Bestimmtheit, mit welcher er die Aufrechthaltung der zu den Landpfarreien gehörigen Landwirthschaften empfiehlt. Er verweist dabei auf seine Schrift: Landwirthschaftskunde für Prediger, so wie bei moralischen Materien mehrmals auf eine andere: Predigten an Prediger.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

A. Tholuck, vermischte Schriften. 1r Bd. 2 Thlr.

Inhalt.

1) Die Wunder Muhammed's und der Charakter dieses Religionsstifters.
2) Ueber die Wunder der katholischen Kirche 2c.
3) Ueber Apologetik und ihre Litteratur.
4) Ueber die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten 2c.
5) Die Geschichte Bileam's.
6) Graf Zinzendorf.

Das Gesetz und das Evangelium oder der christliche Glaube, auf die Aussprüche Christi und der Apostel gegründet und durch die Erfahrungen des Lebens beleuchtet. 4 gl.

R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einflusse der griechischen. Mit 2 Abbildungen. 1r Bd. 3 Thlr. 4 gl.

Cyprian's Lehre von der Kirche; von J. Ed. Huther. 1 Thlr.

Mit dem neu erwachten regeren kirchlichen Leben sind auch manche Versuche hervorgetreten, sich wissenschaftlich von der Bedeutung und dem Wesen der Kirche Rechenschaft zu geben. Sollen dieselben aber nicht den Schein der Willkür an sich tragen, so ist es nothwendig, daß sie sich an die Resultate der früheren Zeit anschließen und sich als eine Fortentwickelung dieser darstellen. Von entschiedener Bedeutung in der Geschichte der Entwickelung der Lehre von der Kirche steht der Kirchenvater Cyprian da. Eine ins Einzelne eingehende Darlegung seiner Ansicht von dem Wesen der Kirche gibt die obengenannte Schrift, und zwar so, daß der Stoff in folgende 7 §§. vertheilt ist: 1) Kirche und Welt. 2) Einheit der Kirche. 3) Episcopat. 4) Häretiker. 5) Tradition. 6) Heiligkeit der Kirche. Kirchenzucht. 7) Vollendung der Kirche. Damit aber der Leser die Ansicht des Cyprian richtig würdigen könne, hat der Verf. in der Einleitung dargestellt, welches den Grundzügen nach die später in der römisch-katholischen Kirche geltend gewordene Ansicht von der Kirche ist und wie diese sich zu der evangelischen verhalte, sowie in der Abhandlung selbst beständige Rückblicke auf die Entwickelung jenes Begriffs in der vorcyprianischen Zeit gethan.

Bei K. F. Köhler in Leipzig erschien so eben und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber Gewissens- und Glaubensfreiheit sowohl in moralisch-religiöser als in rechtlicher Hinsicht.

Ein Friedenswort an alle Religionsparteien, vom Prof. Krug, Dr. der Theologie u. Philosophie. gr. 8. brosch. 6 gl.

An den Herrn Consistorialrath und Generalsuperintendenten Dr. Hesekiel in Altenburg der Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg über das an die gesammte Prediger- und Schullehrerschaft des Herzogthums Altenburg erlassene Consistorialrescript vom 13. Novbr. 1838. 8. brosch. 4 gl.

Allgemeine
christliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch-kirchlichem Standpunkte.

Von

H. E. F. Guerike,
Theol. D.

Motto: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*

Der Verfasser des Handbuchs der Kirchengeschichte übergibt hiermit dem theologischen und demnächst auch dem überhaupt wissenschaftlich gebildeten Publicum, welchem confessionelle und kirchliche Zustände in so tief bewegter Zeit nicht gleichgültig sind, ein nach ähnlichem Plane gearbeitetes Handbuch der allgemeinen christlichen Symbolik. In den Kreis der Untersuchung sind nicht nur die verschiedenen christlichen Hauptkirchen hinsichtlich aller gegenseitigen Harmonie und Disharmonie von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen, sondern auch alle bedeutende kleinere Parteien und Secten gezogen, deren symbolischer Lehrbegriff nun in einer vergleichenden möglichst präcisen Darstellung vorgeführt und allenthalben durch eine genaue Mittheilung von Symbol- und andern Quellenstellen begründet, veranschaulicht und erörtert wird. Die historisch-dogmatische Polemik zwischen den protestantischen und der katholischen Kirche, welche dem Verf. vorzugsweise wichtig gewesen zu seyn scheint, ist, so wie alle seine Polemik, nicht von einem negativ destructiven, sondern durchaus von dem positiv conservativen Standpunkte geführt worden, welchen der Verf. behauptet und rechtfertigt.

So eben ist erschienen:

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testament. Zweite Lieferung: **Hiob.** Von **Ludwig Hirzel**, der Theol. Doctor u. Prof. an der Univers. zu Zürich. Lex. 8. 1 Thlr.

Die erste Lieferung dieses Handbuchs erschien im October vorigen Jahres und enthält:

Die kleinen Propheten. Von **F. Hitzig**, Doctor u. Prof. der Theol. an der Univers. zu Zürich. 1 Thlr. 12 gr.

Leipzig, den 1. März 1839.

Weidmann'sche Buchhandlung.

---

der Theologen zu erscheinen pflegt, in einem Lichte, welches eben so sehr durch seine Klarheit überzeugen und erfreuen, wie durch seine Neuheit überraschen wird.

So eben ist erschienen:

Winer, Dr. G. B., Kirchenrath, Handbuch der theologischen Litteratur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theol. Schriftsteller. V. Bd. 2. Abth. gr. 8. 13½ Bog. 1 Thlr.

Leipzig, im Febr. 1839.

C. H. Reclam.

Höchst wichtige Schrift für Christologen.

Bei Ludwig Schumann in Leipzig ist erschienen:

Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen von F. Nork. Preis 2 Thlr. 12 gr.

Der als theologischer Schriftsteller bereits hinlänglich bekannte Verfasser hat den skeptischen Standpunkt, welchen er in frühern Schriften eingenommen, dießmal verlassen, und beschränkt sich auf jenen Wirkungskreis, welchen der Titel des hier angezeigten Buches andeutet. Das Bedürfniß eines solchen hatte schon v. Ammon ausgesprochen in den Worten: „Außer einigen furchtsamen Winken des Engländers Lightfoot hat noch Niemand auf die Verwandtschaft der Rabbinischen Schriften mit der Vorstellungsweise und Lehrart der neutestamentlichen Schriftsteller aufmerksam zu machen gewagt.“ (Bibl. Theol. Bd. II. S. 329.). Dennoch ist, mit Ausnahme einer Brochüre von Bertholdt (Erlangen 1811), nichts bis jetzt erschienen, was als Bereicherung der Christologie betrachtet werden könnte, denn das bekannte Werk Hengstenberg's läßt die Einwirkungen der Rabbinischen Schriften auf die Vorstellungsweise der Evangelisten und Apostel unbeachtet. Auch erhält man hier in Einen Band zusammengedrängt das Vorzüglichere aus den Schriften von Lightfoot, Wetstein, Meuschen, Danz, Schöttgen u. A., die längst nicht mehr im Buchhandel cursiren, und bei ihrer fortdauernden Geltung im theologischen Publikum dürfte die Herausgabe des hier angezeigten Werkes als höchst zweckmäßig befunden werden.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. Philipp Jakob Spener's Auslegung des Briefes Pauli an die Römer mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen für die Freunde des göttlichen Wortes auf's neue herausgegeben von Dr. Heinrich Schott. 8. brosch. 1 Thlr.

Der Apostel Johannes nach der Entstehung, Fortbildung und Vollendung seines christlichen Lebens dargestellt von K. M. L. Köster. 8. brosch. 16 gr.

Leipzig, im April 1839.

Karl Tauchnitz.



430

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.



Abhandlungen.

1.

Beitrag
zur
theologischen Würdigung und Abwägung der Begriffe
πνεῦμα, νοῦς und Geist.

Von

Dr. C. Ackermann.

Der Begriff des Geistes gehört zu den bedeutendsten und wichtigsten der neueren Philosophie. Besonders in der hegel'schen Schule und in jeder mit ihr zusammenhängenden philosophischen Richtung kommt ihm eine ausgezeichnete Stelle zu. Welche Bedeutung, welche Fassung und Fortbildung er in den Schulen der Philosophen hat oder erlangt, kann der Theologie nicht gleichgültig seyn. Denn die Philosophie hat von jeher auf die Theologie und besonders auf die Dogmatik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt. Und dieses Einflusses hat sich die Theologie zu keiner Zeit zu schämen oder ihn unbedingt von sich abzuweisen. Wohl aber muß sie sich bei den aus dem Gebiete der Philosophie zu ihr herüberkommenden Ansichten und Ideen dem Spruche gemäß verhalten: „prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!" 1 Joh. 4, 1. Sie soll sich ihre Dogmen und dogmatischen Begriffe von der Philosophie nicht dictiren lassen und keine philosophische Idee, die sich ihr als eine echt christliche ankündigt, ungeprüft als eine

solche hinnehmen. Dieß gilt ganz besonders auch in Beziehung auf den hegel'schen Begriff des Geistes. Hegel selbst gibt diesen Begriff für einen rein christlichen aus (vgl. s. Encyklopädie, 3. A. S. 393), und leugnen läßt sich nicht, daß er in der hegel'schen Fassung wirklich ganz christlich klingt und aussieht. Namentlich scheint er in dieser Fassung ein dem biblischen Gedanken von Gottes geistigem Wesen, Joh. 4, 24., ziemlich adäquater und entsprechender zu seyn. Vgl. Encykl., S. 575 ff. Es fragt sich aber, ob dieser Schein Grund hat und ob die christliche Theologie bei ihrer Lehre von Gottes Geistigkeit u. s. w. wirklich auf die hegel'sche Geisteslehre fußen kann und darf? Diese Frage und die ganze wichtige Materie vom Wesen und Begriffe des Geistes überhaupt zur vollen Klarheit und Entscheidung zu bringen, liegt nicht in den Grenzen meiner Macht und der nachfolgenden Erörterung, wohl aber soll und will dieselbe eine Anregung und einen Beitrag dazu liefern.

Vor allen Dingen will ich darauf aufmerksam machen, daß in unserm Worte Geist zwei verschiedenartige Begriffswurzeln neben einander liegen. Für die Theologie ist es von Wichtigkeit, dieser Zwiefaltigkeit sich stets bewußt zu bleiben und jeden ihr aufstoßenden oder dargebotenen Begriff des Geistes scharf darauf anzusehen, von welcher der beiden Wurzeln seine Entwicklung ausgegangen sey und herrühre. Die griechische Sprache hat, was wir in dem einen Worte Geist zusammengefaßt haben, an zwei Worte vertheilt und darin ausgeprägt. Das sind die Worte νοῦς und πνεῦμα. Wenn wir das Wort Geist gebrauchen, so geschieht dieß bald im Sinne von νοῦς, bald im Sinne von πνεῦμα. Sprechen wir z. B. einem Weine den Geist ab, so liegt nicht die im Griechischen durch νοῦς, sondern die durch πνεῦμα ausgedrückte Vorstellung zum Grunde. Bezeichnen wir dagegen den Geist als dasjenige, was in uns denkt und erkennt, so wird dieß, wenigstens bei den

Classikern, in der Regel nicht durch πνεῦμα, sondern durch νοῦς ausgedrückt.

Von welcher Begriffswurzel aus hat nun Hegel seine Geisteslehre entwickelt? Ist sein absoluter Geist als νοῦς oder als πνεῦμα zu denken? Wie hat sich die Theologie zu dieser hegel'schen Begriffsbestimmung zu verhalten? Muß die dogmatische Lehre von Gott als Geist den νοῦς oder das πνεῦμα zur Grundlage haben? Welche von beiden Grundlagen ist in unsern theologischen Lehrbüchern die gewöhnliche und herkömmliche? Ist die in unserer Zeit herrschende Denkweise über Gottes Geistigkeit rein biblisch oder vielleicht mehr hellenisch als biblisch? Diese und ähnliche Fragen scheinen mir einer neuen und sorgfältigen Erwägung gar sehr zu bedürfen. Was hier zu ihrer Erwägung und Lösung beigesteuert werden soll, wird am zweckmäßigsten in folgende 4 Abschnitte zusammengefaßt: 1) Gebrauch und Bedeutung der Worte πνεῦμα und νοῦς in der Bibel; 2) Gebrauch und Bedeutung derselben bei den Griechen, namentlich in der griechischen Philosophie; 3) der moderne, besonders hegel'sche Begriff des Geistes; 4) Ergebnisse und Folgerungen in Beziehung auf die christliche Theologie.

1.

Gebrauch und Bedeutung der Worte πνεῦμα und νοῦς in der Bibel.

Ueber den ersten Abschnitt der Untersuchung könnten wir, wie es scheint, schnell hinwegkommen. Denn wie viel ist in den Commentaren, biblischen Theologien und in besondern Schriften über das biblische πνεῦμα verhandelt und geschrieben worden. Siehe Clarisse de spiritu sancto. Trai. 1791. Ziegler, Geschichtsentw. des Dogma v. h. Geiste, in seinen theol. Abhandlung. Göttingen, 1791.

Gierig, Entwicklung aller Bedeutungen des Wortes Geist im A. u. N. T. Dortm. 1793. Penzenkuffer, neue Beiträge zur Erklärung der wichtigsten Stellen, in welchen das Wort πν. ἅγ. vorkommt. Nürnb. 1796. Herder, vom Geiste des Christenthums (1798), in seinen Werken, Tüb. 1830, Th. 18, S. 5 ff. **Fritzsche**, de spiritu sancto, Francof. ad M. 1819. 4. Stichert, die Lehre vom Beistande des h. Geistes, Lpz. 1835. Vgl. Knapp im ersten Theile der scripta var. argum. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. Jena 1828, S. 225 ff. Neander, apostol. K. G., S. 410 ff. u. a. m. Allein gerade weil das πνεῦμα ein so viel besprochener Gegenstand ist, so müssen wir es mit der Erfassung desselben in der Bibel möglichst genau nehmen. Denn bei so bekannten und *oft* durchgesprochenen Begriffen bildet sich nur gar zu *leicht* eine gewisse Schlaffheit und Abstumpfung hinsichtlich ihrer in uns, so daß wir uns eben nicht sehr bemühen, sie scharf und mit frischen Augen zu betrachten; wir begnügen uns mit dem gewohnten Klange einige der uns geläufig gewordenen Vorstellungen zu verknüpfen, ohne uns seines eigentlichen und wesentlichen Gehalts deutlich bewußt zu werden. Versuchen wir es demnach, mit möglichst freier und frischer Auffassung an unsern Gegenstand heranzutreten.

I. Sinnliche und physiologische Grundbedeutung von πνεῦμα.

Πνεῦμα, von πνέω, wie spiritus von spirare, hat mit רוּחַ die sinnliche Grundbedeutung gemein: Hauch, wehende, wallende Luft. Aus dieser Grundbedeutung gehen die Bedeutungen: Wind und Othem unmittelbar hervor.

Joh. 3, 8. Der Wind (πνεῦμα) bläset, wo er will; vgl. Hiob 1, 19. Weish. Sal. 5, 23.: πνεῦμα δυνάμεως, ein mächtiger Wind. — Ez. 37, 9. gebietet der Prophet auf des Herrn Geheiß dem Winde, die Getödteten anzu-

blasen, daß sie lebendig werden. Vgl. 1 Mos. 2, 7. Etwas Aehnliches finden wir im N. T., wo Christus den Jüngern einen belebenden Anhauch ertheilt, Joh. 20, 22. Ueber die auch den Heiden bekannte Kraft der inspiratio siehe weiter unten und besonders Knapp, scripta var. arg., p. 29 sqq.

Ps. 33, 6. Der Himmel u. s. w. und alle seine Heere durch den Geist seines Mundes, d. i. durch seinen Othem. Ps. 18, 16. Der Erdboden wird aufgedeckt von dem Schnauben und Othem seiner Nase. — 2 Theſſ. 2, 8. Der Herr wird die Gottlosen umbringen mit dem Geiste seines Mundes. Vgl. Jes. 11, 4.

Da im πνεῦμα oder רוּחַ die Grundvorstellung des Wehenden und Wallenden liegt, so ist leicht zu begreifen, warum das πνεῦμα nicht bloß in der Form der Luft, sondern auch in der des Feuers und des Wassers gedacht wurde. Daher die Ausdrücke: mit Geist und Feuer taufen, Math. 3, 11.; Luk. 3, 16. Daher das Erscheinen des Geistes in feurigen Zungen, Apg. 2, 3. — Daher das häufig vorkommende Bild von der Ausgießung des heil. Geistes, Joel 3, 1.; Jes. 44, 3.; Ez. 36, 25—27. und hierzu die Parallele Joh. 7, 38. 39. Vgl. die gehaltvollen Bemerkungen über die im Geiste vereinte Kraft des Wassers und des Feuers in Schubert's Geschichte der Seele, S. 684. Siehe auch Schweigger über die älteste Physik u. s. w. Nürnb. 1821. S. 14.

Die Luft wurde frühzeitig als Bedingung und Quell des Lebens erkannt, und so bildete sich denn im πνεῦμα (רוּחַ) die Vorstellung Lebenshauch oder Seele aus. Die Seele wird aber zuvörderst noch ganz im physiologischen Sinne genommen, wie anima von ἄνεμος. Ἀφῆκε τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50., ist ganz wie unser deutsches: er hauchte den Geist, die Seele aus. Vergl. Luk. 8, 55. Apg. 7, 58. — Koh. 3, 21.: wer weiß, ob des Menschen Geist (Lebenshauch) aufwärts fährt u. s. w. Jak. 2, 26.: d–

ohne Geist (Lebenshauch) ist todt. — So wird auch die Seele als belebender Othem dem Menschen eingehaucht, 1 Mos. 2, 7. Daher es im Hiob 33, 4. heißt: der Geist Gottes hat mich gemacht und der Othem des Allmächtigen hat mir Leben gegeben." Vgl. Ps. 104, 30.; 31, 6.; 146, 4.; Koh. 12, 7.; Luk. 23, 46.

Hieraus ergibt sich deutlich, wie der Ausdruck: Gott der Geister alles Fleisches, 4 Mos. 16, 22., zu nehmen sey. Wenn nun im Hebräerbriefe 12, 9. Gott ein Vater der Geister genannt wird, so liegt es uns sehr nahe, dieß im modernen sublim philosophischen Sinne zu verstehn, während doch diese Benennung sicherlich nichts anders ausdrücken soll, als was in der eben angeführten Stelle aus dem 4. Buche Mosis ausgedrückt ist. Vgl. hierzu πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ, Off. Joh. 11, 11.; ferner Hiob 10, 12.; Weish. Sal. 12, 1.; 15, 11.; 2 Makk. 7, 22. — In der Stelle: Ez. 1, 21. ist offenbar רוּחַ nicht bloßer Wind, sondern ein seelenartiges, lebendiges und bewegendes Etwas.

II. Zweiter aus der Grundbedeutung hervorgehender Vorstellungskreis.

Die Luft ist das ungebundene, überall hindringende Element. So knüpft sich an das Wort πνεῦμα die Vorstellung von einem Etwas, das frei, ungehemmt, entbunden, schwebend, Alles durchdringend, durch nichts einzuschränken ist. Ps. 139, 7.: wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? u. s. w." Weish. 1, 7.: der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn. — In ähnlichem Sinne lehrten Thales und Anaxagoras, die Welt sey voller Dämonen. Siehe ferner die Schilderung der Alles durchhauchenden und durchdringenden Weisheit Gottes, Weish. 7, 23. 24. — 1 Mos. 1, 2. wird der Geist Gottes auf den Wassern schwebend vorgestellt. Zum Theil ist wohl auch in der Vorstellung vom freien überallhin Schweben des πνεῦμα der Grund zu suchen, weßwegen das

πνεῦμα in Taubengestalt erscheint, Matth. 3, 16. Vgl. dagegen de Wette, Comment. zu der St. S. 35. und Creuzer, Symbol. 2, S. 70. 80. — Joh. 7, 39. steht das freie, körperlose Seyn und Walten des Herrn als πνεῦμα seiner concreten Lebenserscheinung entgegen. So ist auch in der berühmten Stelle Joh. 4, 24. die Schrankenlosigkeit und Ungebundenheit als Hauptmoment im Begriffe des πνεῦμα zu fassen. Vgl. 1 Kön. 8, 28. und hierüber weiter unten.

Insofern die Luft weder greifbar, noch sichtbar ist, kann sie dem sinnlichen Menschen ein Nichts zu seyn dünken; daher bekommt πνεῦμα, רוּחַ, die Bedeutung: leer, nichts; Jes. 41, 29.; Hiob. 15, 2.

Hieran schließt sich die Bedeutung: Gespenst, weil nämlich die Gespenster luftige, ungreifbare Wesen sind. Luk. 24, 37. 39.

Der Lebenshauch im Körper, das beseelende Princip desselben, von der Leiblichkeit entbunden und für sich seyend gedacht, gibt die Vorstellung von abgeschiedenen Geistern überhaupt, und dann, wenn weiter auf die Sinnesart derselben reflectirt wird, die Vorstellung von bösen und guten Geistern. Hebr. 12, 23.: die Geister, d. i. die abgeschiedenen Seelen, der vollkommnen Gerechten. 1 Petr. 3, 19.: er hat gepredigt den Geistern im Gefängnisse. — Hebr. 1, 14. werden die Engel dienstbare Geister genannt. Apg. 23, 9. hat aber ein Engel oder Geist mit ihm geredet u. s. w. Vgl. über die 7 Geister, die vor Gottes Stuhle sind, Off. Joh. 1, 4.; 3, 1.; 4, 5. 6. — 1 Kön. 22, 21.: es ging ein Geist heraus vor dem Herrn u. s. w.; 1 Sam. 16, 14.: ein böser Geist machte den Saul unruhig. Wenn dieser Geist im 23. Verse der Geist Gottes genannt wird, so ist dieß durchaus nicht, wie leider! so oft geschehn ist, als identisch mit demjenigen zu fassen, was gewöhnlich Geist Gottes genannt wird, sondern der Ausdruck ist augenscheinlich elliptisch und

müßte vollständig heißen: jener böse Geist, der in Folge göttlicher Fügung und Zulassung über Saul kam. — So spricht Paulus von bösen Geistern, mit denen die Christen zu kämpfen haben, Eph. 6, 12. Vgl. Matth. 12, 43. Es ist ohne Weiteres klar, wie hier die Vorstellung vom πνεῦμα unmittelbar an das Dogma von den Dämonen angrenzt und in dasselbe übergeht; πνεῦμα πύθωνος, im Wahrsagergeiste, Apg. 16, 16.; πνεῦμα ἀσθενείας, Luk. 13, 11., ein krank machender Dämon; doch läßt dieser Ausdruck auch noch eine andere Auffassung zu.

III. Dritter um die Grundbedeutung sich bildender Vorstellungskreis.

Ist das πνεῦμα einmal als Lebensprincip des Körpers gefaßt, so schreitet der Gedanke leicht dazu fort, das πνεῦμα ganz allgemein als das, was belebt, als belebendes Etwas zu fassen. Joh. 6, 63. Der Geist ist's, der lebendig macht. Vgl. Röm. 8, 2.; 2, 29.; 2 Kor. 3, 6. Hierher ist in gewissem Betracht auch 1 Petr. 3, 18. zu ziehen, wo es von Christus heißt: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Uebrigens ist hier der Dativ πνεύματι nicht instrumental zu nehmen, sondern hat, wie öfters, die Bedeutung: in Rücksicht auf. Vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachid. 4. A. S. 192. — Der Geist als etwas Belebendes gibt Frische, Fülle, Aufregung, Spannung. Richt. 15, 19. Als Simson trank, kam sein Geist wieder, d. h. er fühlte sich erfrischt und neu belebt. Vgl. Richt. 3, 10.; 6, 34.; 14, 6. So ist auch Ps. 51, 14. der freudige Geist zunächst nichts anders, als die frische innere Lebensspannung. Vgl. Ps. 45, 8. und Herder vom Geiste des Christenth., S. 31. 37.

Leben und Belebendes äußert sich ganz vorzüglich als Kraft. Daher der genaue Zusammenhang von Kraft und Geist im Begriffe des πνεῦμα. Hebr. 7, 16. steht δύναμις ζωῆς statt des sonst gebräuchlichen πνεῦμα. Apg.

10, 38. heißt Christus gesalbt mit Geist und Kraft; Röm. 1, 3. 4. wird von ihm gesagt: er sey erwiesen ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα. So spricht der Prophet von sich: ich bin voll Geist und Kraft des Herrn, Mich. 3, 8. — 1 Sam. 16, 13. ist Geist des Herrn so viel als Kraft des Herrn. Geist der Stärke, Jes. 11, 2. Wenn Jes. 31, 3. von Aegyptens Rossen gesagt wird, sie seyen Fleisch, nicht Geist, so soll damit nichts anders, als die Schwäche und Ohnmacht derselben ausgedrückt werden; vgl. Jer. 17, 5., und man begreift nicht, wie Hitzig bei der klaren jesaianischen Stelle auf den ganz unstatthaften Gedanken kommen konnte, Joh. 4, 24. zur Vergleichung heranzuziehen. — Mein Wort, sagt Paulus 1 Kor. 2, 4., war ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Waffen des Geistes, Eph. 6, 10., sind nicht etwa im modernen Sinne so viel als Erkenntnisse, Einsichten, Wahrheiten u. dgl., sondern es sind kräftige, machtvolle Waffen. So ließe sich auch das Leben im Geiste Gal. 5, 25. mit dem Starkseyn Röm. 15, 1. zusammenstellen. Vgl. Eph. 3, 16.: stark zu werden durch seinen Geist. — Daher verheißt denn auch Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als die Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 29. Vgl. 2 Kor. 12, 9.

Die Bethätigung der Kraft ist der Impuls; daher ist πνεῦμα die Impuls gebende, bewegende, determinirende, antreibende und zurückhaltende Macht. Simeon kam aus Anregung des Geistes in den Tempel, Luk. 2, 27. Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt, Matth. 4, 1. Der Geist determinirt den Petrus zum Mitgehen, Apg. 11, 12. In Phrygien hält er den Paulus vom Predigen ab, Apg. 16, 6. Vgl. Apg. 13, 4. So tritt auch zunächst das Moment des Determinirtseyns in dem Ausdrucke hervor: gebunden im Geiste, Apg. 20, 22. Wenn 2 Petr. 1, 21. und Röm. 8, 14. von einer treibenden Einwirkung des Geistes die Rede ist, so muß man sich hüten, dieß als einen mechanischen Vorgang zu denken,

wie das Schiff vom Winde getrieben wird, sondern es ist als ein das Innerste durchdringendes Bewegen zu fassen. Da in den meisten hier erwähnten Stellen nicht vom πνεῦμα überhaupt, sondern bestimmt vom πνεῦμα ἅγιον gesprochen wird, so könnte es scheinen, als wären diese Stellen hier ganz am unrechten Orte aufgeführt. Man darf jedoch, um das Haltlose dieses Scheines zu erkennen, nur darauf achten, daß in den genannten Stellen von der göttlichen und heiligen Wesenheit des Geistes fast ganz abstrahirt und eigentlich nur das Moment der Ursächlichkeit festgehalten wird; es kommt in diesen Stellen gar nicht sowohl darauf an, den Geist als ein heiliges Etwas, sondern vielmehr nur als ein wirkendes Etwas aufzufassen. Hierher sind auch fast alle die Stellen zu rechnen, in denen πνεῦμα ein Substantiv im Genitiv bei sich hat, z. B. Geist des Glaubens, der Liebe, der Weissagung, des Gebets, der Gnade u. s. w., 2 Kor. 4, 13.; Eph. 1, 17.; Röm. 8, 13.; Zach. 12, 10.; Hebr. 10, 29. u. a. m. In der Mehrzahl dieser Stellen hat πνεῦμα nicht viel mehr Gewicht und Inhalt, als der abstracte Begriff Princip oder Ursache.

IV. Viertes, aus der Bedeutung von Seele hervorgehendes Entwicklungsmoment im Begriffe des πνεῦμα.

Mit dem Ausdrucke πνεῦμα wurde, wie wir vorhin sahen, das den Menschen Beseelende, aber zuvörderst mehr im physischen, als im spirituellen Sinne dieses Wortes bezeichnet. Es konnte nun nicht fehlen, daß sich die spirituelle Bedeutung aus der physischen hervorbildete; man faßte die Seele nicht mehr bloß als das Lebensprincip des Körpers, sondern auch als den Grund und Quell der Denkbewegungen und Gemüthsrichtungen auf; man unterschied im psychischen Leben höhere und niedrigere Kräfte und wendete zur Bezeichnung des Höchsten und

Immateriellsten im innern Leben den Ausdruck πνεῦμα ganz vorzüglich an. Hierher gehört vor allen Dingen die bekannte und viel besprochene paulinische Trichotomie von Leib, Seele und Geist, 1 Theff. 5, 23.; Hebr. 4, 12., und der öfters vorkommende Gegensatz von ψυχὴ und πνεῦμα, ψυχικὸς und πνευματικὸς, in welchem ψυχὴ diejenige geistige Lebenssphäre bedeutet, die noch von sinnlichen Einflüssen durchzogen und erfüllt ist, während unter πνεῦμα die von solchen Beimischungen geläuterte und entbundene geistige Sphäre verstanden wird. 1 Kor. 2, 13. 14.; 14, 37.; Jud. 19.; Jak. 3, 15. Doch fehlt es auch bekanntlich nicht an Stellen, in denen der Begriff des höchsten Geistigen im Menschen mit dem Worte ψυχὴ verbunden vorkommt. Matth. 10, 28.; Hebr. 10, 39. u. a. m. — Wenn Luk. 20, 21. von Jesus gesagt wird: er freute sich im Geiste, so soll damit hauptsächlich das Hohe, Reine, Edle dieser Freude, ihr Erhabenseyn über den sinnlichen Affect bemerklich gemacht werden. Dem steht das προσκυνεῖν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι ganz nahe und parallel, Röm. 1, 9.; vgl. Joh. 4, 24.; Eph. 6, 18. So deutet das Armseyn im Geiste Matth. 5, 3. auf einen dünkelfreien und im gewöhnlichen Seelenleben nicht häufigen geistigen Zustand hin. Den eigentlichen Kern im Innern des Menschen drückt πνεῦμα in der Stelle 1 Kor. 5, 5. aus. Vgl. Röm. 2, 29.; 8, 27.: der die Herzen durchforscht, οἶδε, τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, und die jedoch nur zum Theile hierher zu ziehende Stelle Eph. 4, 17. Wenn, wie Bretschneider behauptet, πνεῦμα auch geradezu statt des persönlichen Fürwortes stände, so würden die Stellen dieser Art hier aufzuführen seyn und hier ihr Verständniß finden; denn der Grund dieses Gebrauchs wäre eben daraus erklärlich, daß πνεῦμα denjenigen Seelentheil namhaft macht, welcher die eigentliche Wesenheit oder das wahre Ich des Menschen bildet. Indessen scheinen mir

die von Bretschneider angegebenen Stellen, Apg. 19, 21.; 2 Kor. 2, 12., 7, 13., Gal. 6, 18., nicht beweisend zu seyn; in keiner derselben läßt sich statt πνεῦμα das persönliche Fürwort setzen, ohne daß dadurch der Sinn wesentlich ein anderer würde. Selbst die Stellen Philem. 25. und 1 Theß. 5, 28. möchte ich nicht als stringent ansehn. — Das Moment des Kräftigen, welches die Vorstellung πνεῦμα schon auf ihrer sinnlichen Stufe an sich trug, haftet auch dem πνεῦμα auf der höheren Stufe an, auf welcher es als etwas Immaterielles und Innerliches gefaßt wird; ja es ist hier, anders wie in unserm Sprachgebrauche, das durchaus überwiegende und vorwaltende Moment. Während wir mit dem Worte Geist größtentheils die Vorstellung von etwas Ruhigem und Contemplativem verbinden, das in uns denkt und erkennt, denkt die Bibel, wenn sie ein geistiges Seyn im Menschen mit dem Worte πνεῦμα meint, dabei an etwas Energisches, Bewegtes und Bewegendes. Luk. 1, 47.: ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου; 1, 79.: ἐκραταιοῦτο πνεύματι; Röm. 12, 11.: τῷ πνεύματι ζέοντες. Vgl. Joh. 11, 33.; Apg. 17, 16.; 1 Kor. 16, 18. u. a. m. — Stellen, in denen πνεῦμα den menschlichen Geist bezeichnet, insofern er ruhig betrachtend und erkennend sich verhält, in denen also πνεῦμα ganz gleichbedeutend mit dem ist, was wir Denkvermögen oder Vernunft nennen, kommen eigentlich in der Bibel nicht vor. Denn auch in den Stellen Mark. 2, 8.: ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι, und 1 Kor. 2, 10. 11.: τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ κ. τ. λ., in denen allerdings die Bedeutung von πνεῦμα der von νοῦς sich nähert, ist doch, wie sich weiter unten zeigen wird, πνεῦμα durchaus nicht ganz dasselbe, was νοῦς oder Vernunft ist.

Es könnte wohl gefragt werden, ob die Bibel das πνεῦμα im Menschen, den höheren, edleren Theil seiner Seele, als etwas von Natur und von Haus aus in ihm

Wohnendes betrachtet wissen wolle, oder ob es ihrer Ansicht zu Folge als etwas erst durch die Erlösung in den Menschen Gekommenes, erst vom heiligen Geiste dem Menschen Mitgetheiltes betrachtet werden müsse. Mit Bestimmtheit spricht sie sich hierüber nicht aus. Es ließe sich nun zwar wahrscheinlich machen, daß das Letztere ihre Meinung sey; indessen scheint doch eine und die andere Stelle, namentlich 1 Kor. 5, 5., mehr für die erste Ansicht zu sprechen. Und genau erwogen, kann ihre Ansicht auch kaum eine andere als diese seyn. Denn wenn das *πνεῦμα ἅγιον* in das Innere wirksam eingehen soll, so muß es eine ihm entsprechende Stelle in der Natur dieses Innern oder etwas Pneumaartiges in demselben finden, an das es sich unmittelbar anschließen kann. Wie gehemmt und verunreinigt dieß auch immer sey, — da seyn muß es schon, ehe der heilige Geist seinen Einfluß auf das Innere äußert. Und daß dieß wirklich die Idee der Bibel sey, geht ziemlich zweifellos aus ihrer Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist hervor. Diese Sünde wäre ohne ein von Natur im Menschen vorhandenes höheres *πνεῦμα* gar nicht möglich. Denn sie besteht wesentlich in der absichtlichen und geflissentlichen Feindseligkeit des Pneumatischen im Menschen gegen das göttliche *πνεῦμα*, wodurch demselben jeder Anschließungspunkt entzogen, und das Einwirken absolut unmöglich gemacht wird. Luk. 12, 10.; Matth. 12, 31. Vgl. hierzu Eph. 4, 30.; Hebr. 10, 29.; Apg. 5, 3. ff.; Joh. 3, 18. 19.; Jes. 5, 19.; 63, 10.

V. Fünfte Sinnesgestaltung im Ausdrucke *πνεῦμα*, hervorgehend aus den Momenten des Psychischen und Energischen.

Die noch ziemlich materielle Vorstellung der Seele, die mit dem Ausdrucke *πνεῦμα* verbunden war, steigerte

sich, wie sich uns eben gezeigt hat, zu dem Gedanken eines höheren geistigen Etwas im Menschen, welches man als πνεῦμα der ψυχή entgegensetzte. Wie nun im individuellen Menschenleben das Daseyn eines die niedere Seelensphäre überragenden und bewegenden geistigen Wesens erkannt wurde, so wurde das Daseyn und Wirken eines solchen auch im großen Lebensganzen empfunden und vorgestellt. Der Vorstellung des Wirksamen und Kräftigen überhaupt, die in dem Ausdrucke πνεῦμα lag, gesellten sich sittliche Fragen und Beziehungen bei; es wurde auf das Was und Wie des Wirkens, das vom πνεῦμα ausging, im ethisch-religiösen Interesse gesehn, und so ging der unbestimmtere Begriff, daß das πνεῦμα etwas Energisches sey, in den bestimmteren einer sittlich zu beurtheilenden und welthistorischen Energie über. Unverkennbar sind die Momente des Psychischen und Energischen, die frühe schon in der Vorstellung πνεῦμα hervortraten, die beiden Factoren oder Wurzeln für den der Bibel eigenthümlichen Begriff einer geistigen Weltpotenz, welche mit dem Worte πνεῦμα bezeichnet wurde; es wurde diese Weltpotenz sowohl als etwas dem Geiste im Menschen Analoges, wie auch als etwas Kraftvolles und Kraft Ausübendes gedacht. Die von diesem objectiven Geiste im Leben ausgeübte Macht erwies sich nun entweder als eine dem Reiche Gottes freundliche und fördernde, oder als eine demselben nachtheilige und feindliche; im letzteren Falle wurde die von Gott abgewendete große Masse, im erstern Falle Gott als die Quelle dieses Geistes gedacht, und es wurde demgemäß jenem, dem Geiste der Welt, eine unheilige, diesem, dem Geiste von Gott, eine heilige Beschaffenheit und Wirksamkeit zugeschrieben. Die Begriffe Welt und Fleisch erscheinen, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, in dem Verhältnisse von Makrokosmus und Mikrokosmus zu einander; wie im einzelnen subjectiven Menschenleben die σάρξ

das dem πνεῦμα Widerstrebende ist, so hat im großen objectiven Leben, welches sich durch das inwohnende πνεῦμα Gottes zum Himmelreiche gestalten soll, dieses πνεῦμα seine gegnerische Macht in dem gottentfremdeten κόσμος. Eine Hauptstelle für den neutestamentlichen Begriff der Welt als einer allgemeinen Lebensbeschaffenheit, die das Göttliche und seinen Einfluß entschieden von sich ablehnt, ist die Stelle 1 Mos. 6, 3: „die Menschen wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind Fleisch." Den Geist, der von der Welt ausgeht, im Gegensatze zum Geiste Gottes, führt Paulus 1 Kor. 2, 12. an; Fleisch und Geist, als die einander entgegenstrebenden Principien, schildern die bekannten Stellen Röm. 7, 15 ff.; Gal. 5, 17 ff. Vgl. Eph. 6, 12 ff.

Am allerhäufigsten kommt das Wort πνεῦμα in der Bibel so vor, daß es den von Gott ausgehenden und das Heil der Menschen bezweckenden Geist bezeichnet. Wir wollen diese Stellen zur bequemeren Uebersicht in zwei Hauptfächer bringen und zuerst sehen, 1) welche Namen, 2) welche Wirkungen ihn als Gottesgeist charakterisiren.

1) Er wird πνεῦμα θεοῦ und κυρίου genannt: 4 Mos. 11, 25. 29; 1 Sam. 5, 9; 16, 13. 14; Jes. 11, 2; 42, 1; 61, 1; Ez. 36, 27; Matth. 10, 20; 12, 18; Luk. 4, 1; Joh. 14, 23; 1 Joh. 2, 4; 4, 2; Apostg. 2, 17; Röm. 8, 9. 14; 1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 4, 13; 5, 5. — Ferner πνεῦμα Χριστοῦ: Apstg. 16, 6. 7; Röm. 8, 9; Phil. 1, 19; 2 Tim. 4, 22; Gal. 4, 6. Am gewöhnlichsten πνεῦμα ἅγιον: Matth. 1, 18. 20; 3, 11; Mark. 13, 11; Luk. 2, 25; 3, 16; Joh. 1, 33; 7, 39; 14, 26; 16, 13; Apostg. 1, 8; 2, 4; 15, 28; 19, 2; 20, 28; Ps. 51, 13; 143, 10; Röm. 1, 3. 4; 5, 5; 1 Kor. 12, 3; 6, 17; 2 Kor. 5, 5; Eph. 1, 3; 4, 3. 4; Phil. 1, 27; Hebr. 6, 4. u. a. m. — Πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4. — Als Aequivalente für πνεῦμα θεοῦ oder ἅγιον sind zu betrachten: δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ Eph. 4, 7.;

πλήρωμα αὐτοῦ, sc. Χριστοῦ, Joh. 1, 16.; χρίσμα 1 Joh. 2, 20., ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός Gal. 2, 20.

Die Vorstellung von der Mittheilbarkeit des göttlichen Geistes oder von dem Uebergehen desselben auf und in die Menschen ist wesentlich durch die oben berührte Vorstellung von der feuerartigen Natur des πνεῦμα bedingt. Wie die Wärme, so ist auch der Geist etwas Ausstrahlendes, Ueberströmendes, sich Mittheilendes. 4 Mos. 27, 18; 2 Kön. 2, 9. 15; Matth. 12, 18; Apostg. 6, 6; 8, 17—19; 19, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Tit. 4, 14.

2) Unter den Wirkungen des heiligen Geistes ist religiöse Erhöhung und Belebung des ganzen Innern überhaupt oder heilige Begeisterung zunächst zu nennen. Ps. 51, 14; Apostg. 7, 55; Offenb. Joh. 1, 10; Jes. 61, 1. Diese Begeisterung braucht nicht immer als eine lebhafte und stürmische sich zu äußern; sie kann auch in einem sanften, innigen Stillseyn der Seele bestehen. Matth. 11, 25—30; Ps. 62, 2. Vgl. 1 Kön. 19, 11, 12; 1 Sam. 1, 11. 12. Das ist ein Punkt von besonderer Wichtigkeit bei der Vergleichung heidnischer und biblischer Begriffe von den Wirkungen des göttlichen Geistes.

Trifft die erhöhende Einwirkung des Geistes vorzugsweise die Erkenntnißkräfte der Seele, so hat sie in derselben hellere und höhere Einsicht zur Folge. Daher heißt der Geist Gottes ein Geist der Wahrheit und der Weisheit. Luk. 2, 40; Jes. 11, 2. Von Daniel, weil er den Geist Gottes hat, wird gesagt: es werde bei ihm gefunden Erleuchtung, Klugheit und Weisheit; Dan. 5, 11. Vgl. 1 Mos. 41, 38; Hiob 32, 8; Weish. 9, 17; 1, 5—11. Es ist nicht zu übersehen, daß in den Apokryphen, namentlich im Buche der Weisheit, nach platonischer Denkweise die Weisheit als ruhig klarer Geisteszustand höher gestellt wird, als der enthusiastische Zustand der Propheten. — Als Quelle der Wahrheit und als Führer zur Wahrheit

wird der heilige Geist im Evangelium des Johannes öfters genannt. Joh. 14, 17. 26. 28; 15, 26; 16, 13. Man kann bei diesen Stellen nicht oft genug darauf aufmerksam machen, daß man zuvörderst den uns geläufigsten Begriff der Wahrheit bei Seite legen muß, wenn man die johanneische ἀλήθεια richtig fassen will. Nicht ein Object der theoretischen Erkenntniß, sondern eine Beziehung auf Gott und Göttliches wird mit diesem Worte bezeichnet. Das heidnische Religionswesen wird im A. T. bekanntlich stets als Lüge und Nichtigkeit hingestellt. Mit Rücksicht darauf heißt nun die rechte, dem Willen Gottes entsprechende Fassung des Göttlichen von Seiten des Menschen ἀλήθεια. — Ist von der durch den Geist Gottes bewirkten höheren Einsicht nicht bloß im Allgemeinen die Rede, sondern gibt sie sich als specielle, auf bestimmte Punkte gerichtete kund, so knüpft sich an den Begriff des göttlichen Geistes der Begriff der Eingebung und Offenbarung. Matth. 10, 20: ihr seyd es nicht, die da reden, sondern des Vaters Geist ist es, der durch euch redet. Apostelg. 8, 29: der Geist sprach zu Philippus u. s. w. Vgl. Apostg. 10, 19; 11, 12; 13, 2; 20, 23. 2 Petr. 1, 21: die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben vom heiligen Geiste. 1 Kor. 2, 10: uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 1 Kor. 12, 3: Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Vgl. hierzu: Matth. 16, 17. — Soll die durch den Geist bewirkte Einsicht besonders von Seiten ihrer Festigkeit und lebendigen Stärke dargestellt werden, so wird der heilige Geist ein zeugender, Zeugniß gebender genannt. Joh. 15, 26; 1 Joh. 5, 6; Röm. 8, 16; 9, 1; Gal. 4, 6. — Den Begriff der Inspiration, den die vorhin angeführten Stellen ausdrücken, hatten bekanntlich die Heiden auch; siehe darüber auch noch weiter unten. Was ihren Begriff wesentlich von dem christlichen scheidet, ist die materielle Natur des

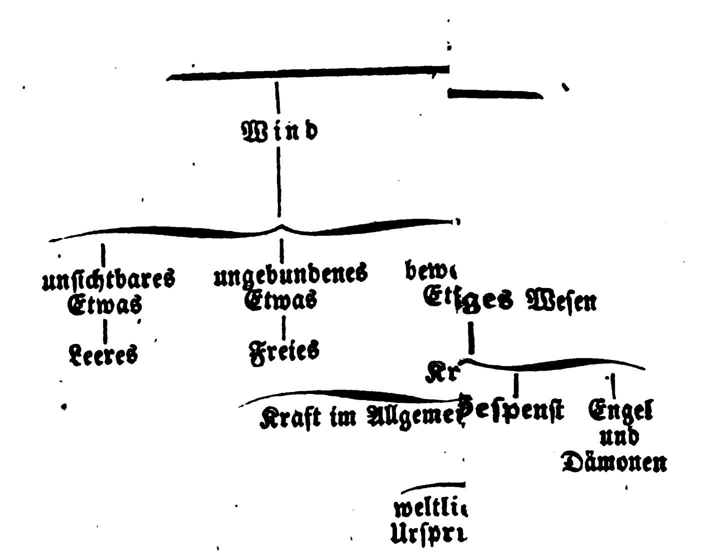
abspirirenden oder inspirirenden Elements; sie führten zwar die Inspiration auf göttliche Causalität zurück, blieben aber in der Auffassung dessen, was die Inspiration zunächst hervorbrachte, bei der Bezeichnung einer physischen Kraft stehen. Was die biblische Idee der Inspiration betrifft, so hat sich die Theologie einen groben Fehler hinsichtlich ihrer nicht selten zu Schulden kommen lassen, indem sie dieselbe mechanisch statt dynamisch faßte. Aus den bisher angeführten Stellen geht schon deutlich genug hervor, daß die Bibel bei der Wirksamkeit des göttlichen Geistes an keine andere, als an eine dynamische Wirksamkeit denkt. Nie hätte also die Theologie die rohe Vorstellung aufbringen oder befördern sollen, als seyen die Inspirirten wie herausgezogene Schubfächer zu betrachten, in welche der heilige Geist dieß und jenes hineingelegt, welches sie dann als etwas fix und Fertiges daraus hervorgelangt und der Welt mitgetheilt hätten, so daß ihre Empfänglichkeit in Hinsicht auf den inspirirenden Geist etwa die eines Briefkastens gewesen wäre. Sondern die Inspiration ist nach biblischen Begriffen als ein belebendes und beseelendes Einwirken auf die Geistigkeit des Menschen zu denken, wodurch die Thätigkeit und Fähigkeit desselben außerordentlich erhöhet wird, so daß dem innern Wahrnehmungsvermögen hell, gegenständlich und aufgeschlossen erscheint, was sonst außerhalb seines Gesichtskreises lag und dunkel und verhüllt war. Darum heißen auch die Propheten Seher, d. h. Leute, die sich nicht passive vom heiligen Geiste etwas zeigen lassen, sondern solche, die im activen inneren Zustande des Hinausschauens und Erblickens begriffen sind (vgl. Tholuck, verm. Schriften, Hamb. 1839. I, p. 411. Anm.) — Auch das Weissagen gehört in die Kategorie der erhöhten und lebensvolleren Seelenzustände, die der heilige Geist bewirkt. Die bedeutendsten Stellen, in denen er als das Princip des Prophetismus namhaft gemacht

wird, sind: 4 Mos. 11, 25; 1 Sam. 10, 10; 19, 20; Jes. 42, 1; 61, 1; 63, 10; Hos. 9, 7; Ez. 36, 26; Mich. 3, 8; Sach. 7, 12; Apg. 19, 6; 2 Petr. 1, 21; Offenb. Joh. 19, 6. 10.

Da, wie wir sahen, im πνεῦμα überhaupt nach biblischer Vorstellung das Moment der Kraft lag, so tritt als Wirkung des πνεῦμα ἅγιον eine besondere Kraft, eine freudige Fülle der sittlichen Energie und Hochherzigkeit nicht selten hervor. Joh. 1, 16. Die Stärke am inwendigen Menschen, Eph. 3, 16, gibt der Geist. Er machte die Apostel zu Zeugen des Herrn voll Kraft, Feuer und Freudigkeit. Apostg. 1, 8; 4, 31. 33; 5, 32. 41. Er wird deßwegen auch Tröster und Beistand genannt. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7.

Unter seine speciellen Wirkungen sind ferner die Gnaden- und Wundergaben zu rechnen, die er den Frommen verleiht und welche diese im Dienste Gottes und zu dessen Verherrlichung gebrauchen oder gebrauchen sollen. 1 Mos. 41, 38; 2 Mos. 31, 3; 1 Kor. 12, 10; 14, 12; Apg. 6, 3. 5. 8; 11, 22 ff.; Röm. 12, 6; 1 Petr. 4, 10. Auch hier gilt die vorhin ausgesprochene Bemerkung über das dynamische Einwirken des heiligen Geistes.

Nicht bloß einzelne Seiten des Lebens spiegeln den belebenden und erhöhenden Einfluß des heiligen Geistes in ausgezeichneten Thätigkeiten und Aeußerungen ab, auch das ganze innere Leben wird durch ihn ein anderes; er bringt ein neues Princip im innern Leben zur Entwickelung und zu einer das ganze Streben und Denken immer mehr durchdringenden Geltung. Dieser innere sittlich-religiöse Lebensproceß bildet den Gegensatz zu dem fleischlichen Gemüthszustande, der sich, wie es 1 Mos. 6, 3. heißt, vom Geiste Gottes nicht strafen und regieren lassen will. Vgl. Jes. 63, 10; Eph. 4, 30. Darum spricht Gott beim Propheten Ez. 36, 26. 27., daß er den Seinen ein neues



Heiligung
ottähnliches,
ch reines Leben;
wiges Leben;
istlich-frommes
emeindeleben

lleben.

3

n.
te
t=
la
ch
k=
m
r=
g=
h.
nd
n=
r=
de
rin
er
ig.
ich
e=
er
igt
s=
6;

Bi=
dir
aß
ich
es=
lli=
ds=
la:

Einen vollständigen und wissenschaftlichen Begriff von dem theologischen Gehalte des biblischen *πνεῦμα* haben wir durch das Bisherige noch keineswegs gewonnen, sondern nur dazu den Weg gebahnt und einen großen Theil des dazu nöthigen Materials zusammengebracht. Anderes hierzu noch erforderliches Material muß uns die folgende Untersuchung liefern. Wir wenden uns zunächst zu der Auffassung des Gebrauchs und der Bedeutung des Wortes *νοῦς* in der Bibel.

Was sich zuerst in dieser Hinsicht bemerklich macht, ist das im Verhältnisse zu dem Ausdrucke *πνεῦμα* weit seltenere Vorkommen des Ausdruckes *νοῦς* in der Bibel. Im Ideenkreise der Bibel hat mithin das durch *νοῦς* Bezeichnete durchaus nicht das Gewicht und die Bedeutsamkeit, die das *πνεῦμα* besitzt.

Der Ausdruck *νοῦς* hat in der Bibel, wie in der classischen Gräcität, zwei Hauptbedeutungen, eine niedere und eine höhere, oder eine concrete und eine abstracte; er bedeutet bald das sinnlich-bewegte Innere (Gemüth), bald die Denk- und Einsichtsfähigkeit im Menschen (Vernunft). In der ersten Bedeutung entspricht es dem hebräischen לֵב, welches die LXX. meistens durch *νοῦς* geben. Statt רוּחַ steht es nicht, oder ausnahmsweise nur da, wo dieses, wie wir sehen werden, eine Tendenz hat, die Bedeutung von Vernunft anzunehmen. — Die Stellen, in denen *νοῦς* als Gemüth, Sinnesart und Willensmeinung zu fassen ist, oder als das affectvolle, durch Werthvorstellungen bedingte und bewegte, nach diesem und jenem strebende Innere des Menschen, sind hauptsächlich folgende: 2 Mos. 7, 23; Jes. 10, 12; Weish. 4, 12; Röm. 1, 28; 12, 2; Hebr. 4, 12; Röm. 7, 23; 14, 5; 1 Kor. 1, 10; Kol. 2, 18; Tit. 1, 15. Die Vernunft, oder etwas Vernünftiges wird mit dem Ausdrucke *νοῦς* in folgenden Stellen gemeint: Luk. 24, 45; Offenb. 13, 18; 17, 9; 1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 3, 8; 1 Kor. 14, 19; 2, 16; Phil. 4, 7; Röm.

11, 34; Jes. 40, 13; 2 Theff. 2, 2. — Sehen wir einige dieser Stellen etwas genauer an.

Röm. 1, 28: Gott hat die Heiden dahin gegeben εἰς ἀδόκιμον νοῦν, zu thun, was sich nicht geziemt. Hier drückt offenbar das Wort νοῦς nicht ein ruhiges Erkennen und Begreifen, sondern ein leidenschaftliches Afficirt- und Bestimmtseyn des Innern aus; νοῦς ist hier Sinnesart, Herzensstellung, Gemüthsrichtung. Ebenso in der Mahnung Röm. 12, 2. (vgl. Eph. 4, 17.): ändert euch τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν. Der Apostel verlangt hier eine andere Weltansicht und Werthschätzung der Dinge, eine neue Sinnesbeschaffenheit und Willensrichtung. Als ziemlich gleichbedeutend kommen die ἐνθυμήσεις und ἔννοιαι τῆς καρδίας Hebr. 4, 12. vor; treffend übersetzt Luther ἔννοιαι durch Sinne des Herzens, d. i. das Herz sinnet auf dieß und jenes, hat für dieß und jenes Sinn, für Anderes nicht. — Röm. 7, 23. 25. ist νοῦς so viel als praktische Vernunft oder Geneigtheit des Willens. — Nicht unwichtig ist die Stelle Röm. 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω. Der Zusammenhang lehrt und besonders V. 14. zeigt, daß unter νοῦς hier nicht eine einzelne Meinung oder Willensrichtung verstanden werden kann; sondern es ist hier von einem ganzen und zwar religiös-bedeutsamen Herzenszustande die Rede. Man könnte νοῦς hier durch Gewissen übersetzen. — In 1 Kor. 1, 10. ist νοῦς, wie Rückert zu d. St. mit Recht urgirt, durchaus nicht für gleichbedeutend mit sententia, sondern wie Ephes. 4, 17. für Gesinnung, Gemüthsrichtung zu nehmen.

Wie im πνεῦμα, so ist auch im νοῦς eine Steigerung und Verfeinerung der Bedeutung nicht zu verkennen; sie schreitet vom mehr Sinnlichen zum rein Intellectuellen fort. — Christus, heißt es bei Luk. 24, 45., eröffnete (διήνοιξεν) seinen Jüngern τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. Hier ist νοῦς offenbar die intellectuelle Fähigkeit im

Menschen, das Erkenntnißvermögen. Vgl. Apostg. 26, 18. und LXX. Hiob 33, 16. Ebenso Offenb. 13, 18: *ὁ ἔχων νοῦν κτλ.* — In den Stellen 1 Tim. 6, 5. (*διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν*) und 2 Tim. 3, 8. scheinen die beiden Bedeutungen, Gemüth oder Sinnesart und Vernunft, in einander überzufließen. Entschieden ist unter *νοῦς* in 1 Kor. 5, 19. das geistige Innere des Menschen, das klare, vernünftige Bewußtseyn desselben zu verstehen, mag man nun *διὰ τοῦ νοὸς* lesen oder, welches wohl das Richtigere ist, *τῷ νοΐ.* — Ebenso kann in der bekannten Stelle Phil. 4, 7. an nichts Anderes gedacht werden, als an die Begriffe bildende Denkthätigkeit des Geistes. — Zweifelhaft scheint es, wie *νοῦς* in der Stelle 1 Kor. 21, 6. zu nehmen ist (*ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*). Gewiß ist: die *ἡμεῖς* sind die Christen, insofern sie *πνευματικοὶ* sind. Daraus könnte man nun folgern, daß *νοῦς* hier die Bedeutung von Sinnesart, Gemüthsrichtung haben müsse und daß der Sinn der Stelle dieser wäre: „wir, als Geistesmenschen, haben nicht mehr die niedere Sinnesart der Weltmenschen, sondern die höhere Richtung des Gemüthes, wie sie in Christo war." Daß dieß jedoch der richtige Sinn der Stelle nicht seyn könne, wird demjenigen nicht entgehen, der die erste Hälfte des Verses erwägt, in der es heißt: *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου.* Der Apostel citirt mit diesen Worten die auch Röm. 11, 34. von ihm angeführte Prophetenstelle Jes. 40, 13. Es ist klar, daß die Worte *ἡμεῖς δὲ κτλ.* in 1 Kor. 2, 16. eine genaue Beziehung auf dieses Citat *τίς γὰρ κτλ.* haben und daß also die Bedeutung von *νοῦς* zu Ende des Verses von der Bedeutung abhängt, welche *νοῦς* zu Anfange des Verses hat. Vor allen Dingen ist nunmehr zu fragen, in welchem Sinne die angeführte Stelle bei Jesaias selbst zu nehmen sey. Die Ausleger schwanken hierüber meines Bedünkens ohne Noth. Aus dem ganzen Inhalte des Kapitels, so wie aus dem Schlusse des 28. Verses, geht der Sinn der fraglichen

Stelle nach meinem Dafürhalten deutlich genug hervor. Dem Propheten ist es im ganzen Kapitel hauptsächlich darum zu thun, die alles empirische Vorstellen bei Weitem übersteigende Größe Jehova's hervorzuheben, und zwar hinsichtlich der Macht und hinsichtlich der Weisheit. Er stellt zu diesem Zwecke im 13. Verse das geistige Vermögen Gottes mit dem des Menschen zusammen und fragt: wo ist eine menschliche Intelligenz, welche der göttlichen in irgend einer Beziehung gewachsen wäre, entweder die göttliche zu durchschauen, zu ergründen, zu begreifen, oder ihr eine Weisung, eine Anleitung, einen Rath zu geben? Das unendlich weite Zurückstehen der menschlichen Einsicht und Erkenntnißfähigkeit hinter der göttlichen, welches der 13. Vers in Form einer Frage fühlbar machen will, spricht nun der 28. Vers mit Bestimmtheit aus (vgl. Hiob 11, 7.). Es wird demnach durch רוּחַ (νοῦς) in der jesaianischen Stelle das Denkende und Erkennende in der Gottheit bezeichnet und hieraus ergibt sich, was Paulus wollte, als er im Hinblicke auf jenes Prophetenwort schrieb: ἡμεῖς δὲ κτλ. Er will augenscheinlich ein gewisses Herangewachsenseyn der Durchgeistigten (πνευματικοί) zur Höhe des göttlichen Verstandes mit diesen Worten bemerklich machen; er will eine durch Christus vermittelte, die Gottheit und ihren Rathschluß deutlicher als vorher erkennende Geistesfähigkeit der Christen darin ausdrücken; unser νοῦς, will er sagen, d. i. unsere Erkenntnißfähigkeit, ist nicht mehr eine so sehr unzulängliche und verfinsterte, wie ehedem; der Einfluß des πνεῦμα hat vielmehr unsern νοῦς zu einem christusartigen νοῦς gemacht; wir blicken zu Gott und gleichsam in die Intelligenz Gottes mit Christi Geistesaugen empor und hinein; unser Denken und Verstehen hinsichtlich Gottes und seiner Absichten ist das Denken und Verstehen, wie es in Christo in dieser Beziehung war. — Hier ist noch einer Folgerung zu gedenken, welche Rückert in seinem Commentare z. d. a. St. p. 88. meines Er-

achtens mit Unrecht aus dem Umstande zieht, daß nicht nur die LXX. das jesaianische רוּחַ durch νοῦς übersetzen, sondern daß auch wirklich in jenem רוּחַ die vorwaltende Bedeutung die einer Intelligenz ist. Rückert will daraus eine gewisse Identität der Begriffe νοῦς und πνεῦμα herleiten, und führt als Beweisstelle dafür außerdem noch Röm. 7, 23. 25. an. Die letztere Stelle leistet, wie sich auf den ersten Anblick zeigt (vgl. oben), offenbar nicht, was sie soll. Und aus der bald vorzunehmenden Vergleichung der Bedeutungen und des Gebrauchs von πνεῦμα und νοῦς in der Bibel wird sich hoffentlich zur Genüge ergeben, daß νοῦς eigentlich nie die Kraft und den Sinn von πνεῦμα hat und nicht haben kann. — Noch ist zu bemerken, daß νοῦς auch wie sensus gebraucht wird und den verständigen Sinn eines Wortes, einer Erscheinung u. dgl. bedeutet. Offenb. Joh. 17, 9.: ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν.

Betrachten wir nunmehr einige Stellen, in denen πνεῦμα und νοῦς zusammen vorkommen, um aus ihnen zu entnehmen, wie sich beide im Sinne der Bibel zu einander verhalten, worin sie einander nahe kommen und wodurch sie sich von einander unterscheiden.

2 Thess. 2, 1. 2.: ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς — — — εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς, μήτε θροεῖσθαι — μήτε διὰ πνεύματος κτλ. Hier bezeichnet νοῦς den ruhig klaren, verständigen Zustand des Gemüthes oder des Innern. Diesen sollen die Thessalonicher nicht erschüttern oder trüben und in Aufregung bringen lassen durch (schreckende) Weissagungen u. s. w. Πνεῦμα ist hier Propheten- oder Weissagergeist, und zwar ein solcher, der eine bewegende Macht ausübt auf die Gemüther der Menschen (vgl. Cic. de div. 1, 37.: ut eum vis quaedam abstraxisse a sensu mentis videretur). — Von den Stellen Mark. 2, 8. und 1 Kor. 2, 10. 11., in denen πνεῦμα ganz gleichbedeutend mit νοῦς zu seyn scheint, war schon oben die Rede.

Die Identität ist jedoch mehr eine scheinbare, als eine wirkliche. In der Stelle des Markus liegt auf dem πνεῦμα gar kein besonderes Gewicht; es könnte, ohne daß der Sinn darunter litte, fehlen; nicht deßwegen steht es da, um die Vernunft als dasjenige in Jesus bemerklich zu machen, was ihn die Gedanken der ihn Umgebenden erkennen ließ, sondern nur um recht hervorzuheben, daß die Schriftgelehrten keine Aeußerung gethan hatten, aus welcher Jesus ihre Gedanken hätte erkennen können; sein Erkennen ihrer Gedanken soll also als ein rein inneres bemerklich gemacht werden, und darum drückt auch hier, wie sonst häufig, πνεῦμα mehr das Divinationsvermögen, als das Erkenntnißvermögen aus. — Wenn Paulus 1 Kor. 2, 10. von dem Alles ergründenden Geiste spricht, so klingt dieß allerdings wie ein Gedanke aus irgend einer modernen Psychologie, und wir denken uns bei dem Worte Geist ganz dasselbe, was wir bei dem Worte Vernunft zu denken gewohnt sind; wir meinen, der Apostel wolle, ganz wie wir, dem vernünftigen Geiste die höchste Erkenntnißfähigkeit beilegen. Das ist aber schwerlich seine eigentliche Meinung und Absicht. Was er hier πνεῦμα nennt, ist so wenig, wie anderwärts das rein intelligente Wesen, welches wir unter dem denkenden Geiste verstehen. Das geht schon aus dem Anfange des Verses hervor, wo es heißt: ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Wenn nun weiter dem πνεῦμα das Vermögen, Alles zu durchforschen, beigelegt wird, so schwebt dem Apostel dabei nicht sowohl das speculative, als vielmehr das intensive Moment als das Hauptmoment des Begriffes πνεῦμα vor der Seele; dem πνεῦμα traut er Alles zu; es ist die feinste und gesteigertste Lebendigkeit, und nicht von der kalten Gemessenheit ihres Nachdenkens leitet er die Helle und die Fülle ihres Bewußtseyns ab, sondern diese hängt ihm genau damit zusammen, daß das πνεῦμα des höchsten Erglühens fähig ist. Das πνεῦμα im Menschen weiß nach

modern philosophischer Vorstellung, was im Menschen ist, durch Reflexion, nach paulinischer Vorstellung aber, wie die folgenden Verse deutlich darthun, nur dadurch, daß es sich zu den inneren Bewegungen ohngefähr so verhält, wie das göttliche πνεῦμα zu den Bewegungen und Vorgängen in der Welt. Wie es ein Alles überschwebendes, durchdringendes und darum Alles innewerdendes πνεῦμα Gottes in der Weltgeschichte gibt, so hat auch der Mensch in sich ein πνεῦμα, dem nichts Inneres entgeht, und das ihm auf ähnliche Weise über sein inneres Seyn Aufschluß ertheilt, auf welche das πνεῦμα Gottes durch die Propheten den Inhalt der Geschichte kund thut. — Deutlich ist der Unterschied von πνεῦμα und νοῦς in Eph. 4, 23. Νοῦς ist hier Gemüth in der sinnlichen Bedeutung, das Ganze der Neigungen und Bestrebungen. Dieß Gemüthsleben soll durchgeistigt, von einem neuen, mächtigen und Alles bestimmenden Lebensprincipe (πνεῦμα) durchdrungen werden (vgl. Ez. 36, 27. u. a. m.). — Am bestimmtesten tritt der Unterschied von πνεῦμα und νοῦς in 1 Kor. 14, 2. 14. ff. hervor. Den γλώσσῃ λαλῶν versteht Niemand, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια, in einem Zustande der höchsten geistigen Erregung redet er Geheimnisse. V. 14.: ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι κτλ. Wie man auch in dieser Stelle die einzelnen Worte fassen und auslegen mag, so viel ist zweifellos klar, daß hier πνεῦμα und νοῦς im Verhältnisse des Gegensatzes zu einander stehen; sie verhalten sich zu einander wie höchste Exaltation zu natürlicher Nüchternheit, wie feuriges Bewegtseyn zu gewöhnlicher Ruhe, wie unbewußtes Ausströmen aus dem Innern zum schlichten Bewußtseyn des Verstandes.

Wir werden uns demnach über Sinn und Gebrauch der Ausdrücke νοῦς und πνεῦμα in der Bibel so aussprechen können, daß wir sagen: νοῦς bezeichnet in der Regel

über πνεῦ

etwas Subjectives und
Innere des Menschen,
was Objectives, eine
wenn es auch hin und wie
des Geistes im Menschen
auch dann die Bedeutung d
zur Bezeichnung des rein
dient nicht πνεῦμα, sondern
die Bedeutung von πνεῦμα
nähern, nie aber tritt νοῦς
in ihr auf. Uebrigens hat je
ihm verwandten zur Seite; au
wir ψυχὴ, auf Seiten des νοῦ
schaft zwischen ψυχὴ und πνεῦμ
liche Sphäre der Wortbedeutu
νοῦς und καρδία ist dieß hingegen
tet wie νοῦς nicht bloß Gemüth,
Matth. 13, 15.; Eph. 1, 18. u.
Grund darin, daß überhaupt das
den, das sapere und sentire, von
aller Intelligenz und Weisheit betra
auch nach Cicero's Vorgange, Cic. tu
tanz das Herz sapientiae domicilium n
Dei, c. 10. Vgl. Carus, Psychol. d.

2.

Gebrauch und Bedeutung der
und νοῦς bei den Griech
chender Blick auf Bibel
scribenten in dieser Bezie

Sehen wir uns in den griechischen Clas
Vorkommen der Ausdrücke πνεῦμα und νοῦ
uns sogleich auf, daß hinsichtlich desselben

gekehrte stattfindet, wie in der Bibel. In der Bibel kommt πνεῦμα außerordentlich oft, νοῦς selten vor; bei den Classikern dagegen findet sich πνεῦμα selten und νοῦς auf das häufigste. Wie in der Bibel der Begriff des πνεῦμα, so hat sich bei den Hellenen der Begriff des νοῦς zu der höchsten Bedeutsamkeit in der Weltanschauung und Denkweise erhoben.

Am häufigsten kommt πνεῦμα bei den Griechen in seiner sinnlichen Grundbedeutung, Hauch, Luft, Wind, vor. Her. 7, 16. πνεῦμα ἢ καπνός, bei Plat. Phaed. 70. a. Siehe besonders die Schrift des Aristoteles περὶ πνεύματος, welche von der Luft im menschlichen Körper handelt. Daher: τὸ δὲ πνεῦμα σῶμα, Arist., ed. Bekk. I, p. 481. Πνεῦμα als Luft überhaupt führt Aristot. in der Reihe der vier Elemente auf; a. a. O. p. 395. Die classische Gräcität hat auch wie das N. T. den Ausdruck πνευματικοί; aber nur in einem ganz andern Sinne. Πνευματικοὶ heißen bei den Griechen die Aerzte, die in der Physiologie Alles aus der Luft ableiten und erklären. Da nun nach alten Philosophemen die oberste Luftregion das eigentliche Lebenselement ist (Cic. N. D. 2, 24.; Arist. de mund. p. 401., ed. Bekk.: Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή) und da der thierische Lebensproceß durch das Athmen wesentlich bedingt erscheint, so knüpfte sich auch bei den Griechen an die Grundbedeutung Hauch unmittelbar die Bedeutung an: das Belebende, Beseelende, Lebenskräftige. In diesem Sinne wird die Seele als die δύναμις τοῦ ἀναπνεῖν definirt. Plat. Crat. 399. c. In diesem Sinne sagt auch Eur. suppl. 532.: πνεῦμα πρὸς αἰθέρα κ. τ. λ. d. h. nicht die Vernunft, sondern das Seelische, das feine Lebenselement im Menschen kehrt zu seinem Urquelle, dem Aether, zurück. Vgl. hierzu Kohel. 12, 7. — Das Moment des Kräftigen, Energischen, welches im hellenischen Begriffe des πνεῦμα wie im biblischen lag, tritt besonders im Zeitworte πνεῖν recht hervor. Bekannt sind die homerischen

und pindarischen Redensarten Ἄρην πνεῖν, μέγα πνεῖν, μένεα πνεῖν u. a. m.; vgl. Dissen zu Pind. pyth. 11, 29., nem. 3, 33. und hierzu die biblischen Ausdrücke vom Schnauben Gottes Ps. 18, 16. u. a. m. Auch die Prosaiker gebrauchen den Ausdruck πνεῖν zur Bezeichnung desjenigen, was mit impetus aus dem Menschen hervorstrebt. — Die erfrischende und das Leben erhöhende Kraft der wehenden Luft kannten die Griechen so gut wie die Morgenländer. Dazu kam, daß sie die außerordentlichen Wirkungen sahen, welche gewisse Dünste, z. B. bei dem Orakel zu Delphi, auf den geistigen Zustand des Menschen ausübten. Die Idee der Inspiration, des begeisternden Anhauchs, welcher die Gemüths- und Seelenkräfte des Menschen erhöht u. s. w., war daher den Griechen durchaus nicht fremd. Hom. Il. 10, 482.: τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη, u. a. m. Siehe besonders Plat. Phaedr. 242. b.; 245. a.; 265. b.; Io. 533. e. sqq. Vgl. hierzu eine Stelle des Demokr. bei Clem. Al. strom. VI, p. 827.: ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν. In dieser Stelle ist πνεῦμα nicht i. q. Geist, sondern i. q. afflatus; siehe Cic. de div. 1, 37: atque etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam. negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse. Auf ähnliche Weise ist auch der ganz christlich klingende Ausdruck des Seneca: sacer intra nos spiritus sedet etc. (ep. 41.) zu verstehn; es ist ein bildlicher und rhetorischer Ausdruck, und weder das Wort sacer, noch das Wort spiritus ist gleichbedeutend mit den biblischen Worten heilig und Geist, geschweige daß Seneca bei dieser Stelle an den heiligen Geist im theologischen Sinne des Wortes gedacht hätte. — Bekannt ist Cicero's Ausspruch: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. N. D. 2, 65. Vgl. pro Arch. 8.; Liv. 5, 15. u. a. m. Speciell von den Anhauchungen, welche Orakelsprüche und prophetische Gesichte erzeugen,

gebraucht Plutarch den Ausdruck *πνεῦμα* häufig; *μαντικὰ πνεύματα*, *μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα* etc. Plut. de or. def., opp. ed. Xyl. p. 432. 434. 438. u. a. m. Vgl. hierzu Strab. 9, p. 419. *πνεῦμα ἐνθουσιαστικὸν* von dem Hauche aus der delphischen Höhle; ferner Cic. de div. I, 18. 19. So mechanisch, wie wir es bei manchen Theologen finden, dachte sich übrigens Plutarch diese Inspiration nicht. Er stellt sich die Wirksamkeit des *πνεῦμα* wie die des Weindunstes vor, eine Verdichtung der laxen Seelenkräfte und dadurch eine Erhöhung ihrer Wahrnehmungsfähigkeit bewirkend.

Stellen bei den Griechen, die späteren Schriftsteller ausgenommen, in denen *πνεῦμα* den denkenden Geist im Menschen, die Vernunft bezeichnet, sind mir nicht bekannt. Nur im Zeitworte *πέπνυμαι* tritt das intellectuelle Moment entwickelt hervor. Hom. Il. 23, 440.; 24, 377. u. a. m. Der Unterschied, den Ios. ant. 1, 1. zwischen *ψυχὴ* und *πνεῦμα* macht, ist offenbar mehr ein biblischer, als ein hellenischer. Fast ganz im Sinne der Bibel findet sich *πνεῦμα* bei Jamblichus. Er unterscheidet nicht nur *ψυχὴ* und *πνεῦμα*, sondern auch *πνεῦμα* und *νοῦς*, und spricht vom *πνεῦμα* als von etwas, das Gott sendet, das die Seele bewegt und die Vollendung oder Ausbildung des *νοῦς* bewirkt, de myst. p. 68. 73. 183. u. a. m. Daß aber auch diese Aeußerungen christlicher klingen, als sie wirklich sind, hat noch kürzlich Harleß dargethan, de supernatur. gentilium. Erlang. 1838.

Νόος, bei den Späteren *νοῦς*, hat in der classischen Gräcität ursprünglich dieselbe Bedeutung, die unser artikellos gebrauchtes Wort Sinn hat; bekanntlich ist es ein bedeutender Unterschied, ob man artikellos sagt: Sinn, z. B. der Mensch hat Sinn, ist ein sinniger Mensch, oder ob man das Wort mit hinzugesetztem Artikel gebraucht: der Sinn, die Sinne; Sinn, artikellos, ist bei Weitem bedeutungsvoller und umfassender, als dasselbe Wort mit

dem Artikel. Ganz das, was wir unter Sinn verstehen, das innere Apperceptive, dachten die Griechen bei νοῦς; es entspricht dem lateinischen sensus, das auch etymologisch genau damit zusammenhängt. Nach Einigen soll νοῦς von νέω abstammen und dieß i. q. κινέω seyn; νοῦς sey daher das Bewegende und Bewegte. Diese Etymologie ist jedoch höchst zweifelhaft, und die Bedeutung von etwas Bewegendem wohl aus späterer Philosophie in das Wort νοῦς hineingetragen. — *Νοῦς* als Sinn weist hin auf ein Inneres und Lebendiges, das vom Aeußern berührt wird und sich aufnehmend und rückwirkend dagegen verhält; νοεῖν, i. e. inne werden, drückt das innere bewußte Empfinden von etwas Objectivem aus. *Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά*, sagt ein alter Spruch eines unbestimmten Autors; siehe Wyttenb. zu Plat. Phaed. p. 151. Daher sagt Aristoteles vom νοῦς: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, und definirt de anim. 3, 4. den νοῦς als denjenigen Seelentheil: ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, und sagt, daß das νοῦς etwas dem αἰσθάνεσθαι Analoges sey. Die Grundbedeutung von νοῦς faßt dem Angedeuteten zufolge zwei Hauptmomente oder Seiten in sich, welche beide zur Entwicklung kommen; das Sinnige im Menschen gibt sich einerseits mehr als ein Aufnehmendes, andererseits mehr als ein Rückwirkendes kund; dort erscheint es mehr in contemplativer Ruhe, hier mehr als etwas Thätiges und Strebsames. In dieser Richtung tritt die Bedeutung: Gemüth, Sinnesart, in jener die Bedeutung: Verstand, Vernunft hervor.

Nicht bloß das Gemüth überhaupt, auch eine besondere Stimmung, Beschaffenheit und Neigung des Gemüths wird durch νόος bezeichnet. — *Χαῖρε νόῳ* kommt bei Homer oft vor; Od. 8, 78.; Il. 1, 365.; 9, 554. u. a. m. Vgl. Luk. 10, 21.: ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι. — Ἐκ παντὸς νόου, von ganzem Gemüthe, Her. 8, 97. u. s. w.

So bedeutet nun auch *νόος*, als Verstand genommen, nicht bloß diesen im Allgemeinen, Plat. Phaed. 101. e.; Hom. Il. 20, 133. u. a. m., sondern auch ganz besonders denjenigen Verstand, der Zweckvorstellungen hat und diese ins Leben einführt oder im Leben verfolgt; daher ist *νόος* oft so viel als Rathschluß, Absicht. Hom. Il. 9, 104.; Od. 5, 23.; Her. 3, 21.; 5, 125. u. a. m.

Hier ist nun die Uebergangsstufe zum hellenischen Begriffe der Vernunft. Denn die hellenische Vernunft ist keineswegs bloße Intelligenz oder das die Dinge Begreifende im Menschen, sondern auch das sich dieselben Unterwerfende und durch die Erkenntniß derselben Beherrschende, nach ihrer Einsicht zweckmäßig Verwendende. Auf diesem Wege gelangt *νόος* nach und nach dazu: a) das Höchste im Menschen zu bedeuten, dasjenige, wodurch er Herr des Stoffes, der Dinge und seiner selbst wird; und b) das Höchste überhaupt — Gott. — Fast alles hier vom *νόος* der Griechen Gesagte gilt auch vom mens bei den Römern.

Zu a). Anfangs flossen *νοῦς* und *ψυχὴ* in der Vorstellung noch zusammen, und das ist auf den späteren Begriff des *νοῦς* nicht ohne Einfluß geblieben. So sagt Arist. de an. 1, 2. p. 404. ed. Bekk. ausdrücklich, daß Demokritos die Identität von *νοῦς* und *ψυχὴ* gelehrt habe. Gewiß ist auch, daß im Begriffe *ψυχὴ* aus der Grundbedeutung: Lebensprincip, auch die Bedeutung eines intellectuellen Vermögens sich hervorgebildet hat. Xenophanes soll zuerst Geist und Seele unterschieden haben. Vgl. Ant. 3, 16.: *σῶμα, ψυχὴ, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα κ. τ. λ.* Nun war nach den Begriffen der Alten ein Hauptmoment im Begriffe der Seele das der Bewegung. *Φασὶ γὰρ ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν* Arist. de an. 1, 2 p. 403. Vgl. p. 405., wo *αἴσθησις, κίνησις* und *ἀσώματον* als die drei den Begriff Seele constituirenden Momente aufgeführt werden. Daher ging auch das Moment der Bewegung auf den Begriff *νοῦς* über. Der

νοῦς wird gefaßt als τὸ κινοῦν. Als solches wird er übrigens auch nicht bloß wegen seines Zusammenhanges mit ψυχή, sondern auch an sich gefaßt; er ist von Haus aus, als Sinn, etwas Bewegtes und Bewegendes.

Mit der Trennung des νοῦς von der ψυχή und mit der Erhebung des ersteren über die letztere war nun die Idee von verschiedenen Theilen oder Stufen und Kräften der Seele gegeben. Bekanntlich wurde nun dieses Verschiedenartige im Seelenleben bald dichotomisch, bald trichotomisch bestimmt. Aristoteles hielt sich an die Dichotomie; er unterscheidet im Innern das λογικὸν und das ὀρεκτικόν, eth. Nic. 2, 1. Daher kennt er auch nur zwei Hauptformen der Tugend, die διανοητική und die ἠθική. ib. Wo νοῦς bei ihm vorkommt, bezeichnet er damit immer das Höchste in geistiger Hinsicht. Ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν κ. τ. λ., de mund. ab init. p. 391. Etwas weiterhin wird der νοῦς das θεῖον ψυχῆς ὄμμα genannt, u. a. m. So sagt auch Suid. s. v., unter allen geistigen Fähigkeiten nehme der νοῦς die oberste Stelle ein, πρώτην μὲν ἔχει τὴν τάξιν. — Die Platoniker sind, wie früher schon die Pythagoräer waren, hinsichtlich der Seelenkräfte Trichotomisten; sie unterscheiden τὸ λογιστικὸν, τὸ ἐπιθυμητικὸν und τὸ θυμικόν. Plat. rep. 4, 431. a. sqq.; 435, b. sqq. u. a. m. Dem ἐπιθυμητικὸν der Platoniker entspricht das ψυχικὸν der Bibel. Vgl. 1 Kor. 2, 14.; ep. Iud. v. 19. Den Streit zwischen Fleisch und Geist, zwischen Vernunfteinsicht und sinnlichem Begehren kannten und schilderten die Heiden ebenfalls wie die Bibel. Xen. Cyr. 6, 1, 41.; Cic. tusc. 2, 21. u. a. m. — Uebrigens stellten auch die Trichotomisten neben der Dreitheiligkeit der Seele, wie Aristoteles, eine Zweitheiligkeit derselben auf; sie theilten das Seelenleben in ein niederes und hohes und sahen dieses für gottähnlich, jenes für sterblich an. Auf das bestimmteste spricht bekanntlich Aristoteles die Sterblichkeit des niederen See-

lenlebens aus. Bei den Platonikern bildet das θυμικὸν das vermittelnde Glied zwischen dem Göttlichen und dem Animalischen in der Seele. Immer ist dem Plato das Seelische Träger und conditio sine qua non der Vernunft.

Zu b). Ist nun die Vernunftenergie das Höchste im Mikrokosmus, im Menschen, so ist sie es auch im Makrokosmus. So steigt der νοῦς, mittelst der Stufe, auf welcher sich der Begriff: Weltseele bildet, zu seiner höchsten Würde und Geltung empor, wo er = Gott gesetzt wird.

Im Begriffe der Weltseele waltet bei den Platonikern nicht die Vorstellung einer Intelligenz, sondern mehr der Gedanke an eine belebende, Alles durchströmende, einigende und bewegende Kraft vor. Schon die Pythagoräer dachten die Weltseele als ein durch die ganze Natur ausgebreitetes und sie durchgeistigendes Wesen, wie die Seele im thierischen Leibe. Zwischen der Weltseele und Gott findet nach den Platonikern dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen dem niederen und dem höheren Seelentheile (νοῦς) im Menschen; Procl. theol. Pl. 5, 32. u. a. m. Aristoteles (oder der Verfasser des Buchs de mundo) scheint Gott und Weltseele zu identificiren; de mund. 6. Ganz entschieden thun dieß die Stoiker; Cic. N. D. 2, 7.; Sen. de ben. 4, 7.; quaest. nat. praef. Anton. 6, 1, 5. Dieß ist offenbar ein Zurücksinken auf eine frühere Stufe des speculativen Denkens. — Wenn auch schon frühzeitig in der griechischen Philosophie Gott als νοῦς gefaßt wurde, so würde man doch sehr irren, wenn man dächte, *man hätte die reine Geistigkeit Gottes in unserem Sinne des Wortes damit bezeichnen wollen.* Anaxagoras sprach es bekanntlich mit Nachdruck aus, daß der νοῦς Gott oder das ordnende und herrschende Princip der Welt sey. Plat. Crat. 400. a. u. a. m. Hierbei darf man nicht vergessen, welche Vorstellungen zu seiner Zeit über den Aether, als über den Stoff der Geistigkeit, im Schwange waren. Vgl.

die trefflichen Bemerkungen über den νοῦς des Anaxagoras in der Abhandlung von Schaubach, Stud. u. Krit. 1838. III, S. 805 ff. Heraklit hatte in der trocknen Aushauchung der Materie die Quelle des Geistes gefunden, und wie Parmenides den Verstand als das feinste Licht, so dachte sich ihn auch Anaxagoras als die feinste Substanz, λεπτότατον πάντων χρημάτων. Plut. pl. ph. 1, 18. — Man darf kein allzugroßes Gewicht auf den abstracten Klang der Worte bei den alten Philosophen legen. Es nimmt sich erhabener aus, als es ist, wenn Cicero die Gottheit definirt als mens soluta et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno. Cic. fragm. etc. bei Lact. inst. 1, 5. Siehe dieselbe Definition bei Plut. pl. ph. 1, 7.; Num. c. 8. Auf die Frage: quid est deus? antwortet Seneca: mens universi, und fügt erläuternd hinzu: nostri melior pars animus est; in deo nulla pars extra animum, totus ratio est. Das scheint sehr spiritualistisch zu seyn, ist's aber nicht; denn in derselben Stelle heißt es auch: quid est deus? quod vides totum, et quod non vides totum. Sen. qu. nat. praef. Siehe die alten Philosopheme und Begriffe vom Wesen Gottes bei Cic. N. D. 1, 10—13. — Der oft citirte Vers des Menander: νοῦς ἡμῖν ὁ θεός, gehört gar nicht hierher; θεὸς ist in diesem Verse so viel als δαίμων oder fatum. — Der Platonismus ist wohl die einzige philosophische Denkweise des heidnischen Alterthums, welche in ihrem Gottesbegriffe über die Stufe der Weltseele hinausgekommen ist und sich zum Gedanken einer reinen Geistigkeit erhoben hat. Die Aeußerungen Plato's über νοῦς βασιλεὺς, Phil. 28. c. d., erinnern an Anaxagoras; aber mit Bestimmtheit erklärt Plato das absolute Hinausragen des göttlichen Wesens über alles andere Seyn und über die menschlichen Vorstellungen; nicht einmal der Begriff νοῦς drücke ganz das Wesen der Gottheit aus. Phil. 22. c.; rep. 6, 509. b.; leg. 10, 897. d.

So nennt auch der platonisirende Celsus die Gottheit *νοῦς*, bemerkt jedoch, daß dieser Ausdruck nicht für einen vollkommen angemessenen gelten könne. Orig. c. Cels. 7, p. 727. ed. Delar.

Gewiß ist, daß die Alten von dem Denk- und Erkenntnißvermögen eine sehr hohe Meinung hatten und die Vernunft gern deificirten. Cic. tusc. 1, 26.; 5, 13. 25.; fin. 2, 14.; 5, 15. etc.; Anton. 2, 1, 4.; 5, 27.; Epict. 1, 1. u. a. m. Diese Ansicht von der Gleichartigkeit des vernünftig Geistigen im Menschen mit dem Wesen Gottes zieht sich tief in die christliche Theologie besonders der ersten Jahrhunderte hinein und tritt unter andern in den apost. Constitutionen stark hervor. Const. ap. 8, 12. 16. 37—41.; Lact. de opif. Dei, c. 16. u. a. m.

Vergleichen wir nunmehr die hellenischen Begriffe *νοῦς* und *πνεῦμα* mit den biblischen!

1. Wie in der Bibel *πνεῦμα*, so nimmt bei den Griechen *νοῦς* die oberste Stelle ein; wie in der Bibel Gott als *πνεῦμα*, so wird er bei den Heiden als *νοῦς* gefaßt und dargestellt.

2. Wie das *πνεῦμα* der Bibel, so wird der *νοῦς* bei den Griechen als das Lebens- und Bewegungsprincip im Weltganzen gedacht. Hauptstelle Arist. met. 11, 7.: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* Vgl. de an. 3, 10. p. 433.: *φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς*, u. a. m.

3. Unverkennbar entspringt bei den Griechen wie in der Bibel der Begriff des Geistes aus einer sinnlichen Quelle; die Vorstellungen Hauch, Luft, ätherisches, feuerartiges Wesen liegen dort wie hier zum Grunde. Wie dort, namentlich bei Demokritos, *νοῦς* und *πῦρ*, so werden hier *πνεῦμα* und *πῦρ* einander nahe gestellt und als

verwandt oder gleichartig bezeichnet. A
p. 405.; vgl. das Citat aus Jamblichus bei
zu Apostg. 2, 3. Ganz in diesem alten nat
Sinne definirt noch Oetinger den Geis
Gottes. Schubert, Gesch. der Seele,
Moment der reinen Immaterialität tritt i
sinnlichen Geistesbegriffe der Bibel so n
der alten griechischen Philosophen entwi
Hervorbildung desselben fand erst später f

4. Das Moment des Ewigen, de
nicht Abnehmenden, im Gegensatze zu de
auflöslichen Dingen hat der heidnische
mit dem biblischen Begriffe des πνεῦμα g
tet dabei der Unterschied ob, daß die E
mehr in der Form des Seyns, die des
der Form des Wirkens vorgestellt wird.

5. Es kommen Stellen in der Bib
dem πνεῦμα die Natur und Bestimmung
das vernünftige Denken und Erkennen
1 Kor. 2, 10. siehe oben. Was davon
wurde oben besprochen. Gewiß ist: da
Moment ist das Moment der Vernünftig
Begriffe durchaus nicht, wohl aber im he
des νοῦς. Wenn Billroth in der gena
ersten Korintherbriefs ein Argument fü
keit des menschlichen und des göttlichen G
ist diese Auffassung jener Stelle augensche
telisch-hegelische. Vgl. Arist. met. 11, 7.:
νοητόν.

6. Wie νοῦς bei den Griechen Gem
nimmt auch πνεῦμα in der Bibel mitunter
an. 2 Kor. 2, 12. Aber der gewöhnlich
ist auch in der Bibel νοῦς.

7. Wie bei den Heiden der νοῦς, s
das πνεῦμα dasjenige, was den Mensc

[illegible] machte. [illegible] aber ist dort die [illegible] [illegible] eine Folge des im Menschen [illegible] [illegible] göttliche [illegible] [illegible] hier ist [illegible]

[illegible]

zum Menschen macht. Freilich aber ist dort die *innere* Menschwerdung eine reine Folge des im Menschen vorhandenen und sich geltend machenden νοῦς, während sie hier als eine durch das göttliche πνεῦμα bewirkte neue innere Geburt erscheint; dort wurzelt sie in dem Vernünftigseyn und vollendet sich in der Weisheit; hier ist sie Product einer heiligen Einwirkung und ihr Gipfel ist ein christusartiges persönliches Wesen und Leben.

Hinsichtlich der Verschiedenartigkeit zwischen dem griechischen νοῦς und dem biblischen πνεῦμα kommen hauptsächlich folgende Punkte in Betracht:

1. Aus dem griechischen Begriffe des νοῦς ist allmählich durch fortgesetzte Läuterung und Abstraction ein Moment ganz verschwunden, welches im biblischen Begriffe des πνεῦμα nicht nur geblieben, sondern auch das wesentliche und stets vor allen andern vorschlagende ist, nämlich das Moment des Gewaltigen, Impetuosen, fühlbar Mächtigen. Plato stellt bekanntlich die Gottheit nicht nur in der reinsten Leidenschaftlosigkeit dar, sondern er blickt auch auf alle Begeisterung mit einer gewissen Geringschätzung herab, und zwar deßhalb, weil der νοῦς darin fehle; νοῦς und Enthusiasmus sind bei ihm nie zusammen; jener steht immer als ein stets klares Gestirn in ätherischer Höhe über der Wolken- und Dunstregion des mächtig erregten Seelenlebens. Phaedr. 244. a.; Men. 99. e. u. a. m. Ganz so bei Aristoteles. Er unterscheidet ausdrücklich den νοῦς ἀπαθὴς von dem νοῦς παθητικὸς und wirft daher auch de an. 3, 4. p. 429. die Frage auf, wie denn der νοῦς erkennen könne, da er doch unafficirbar sey? Hier kommen wir auch auf den Grund, weßwegen selbst die platonische Philosophie die alten Dogmen von den Dämonen nicht nur nicht fallen ließ, sondern auch geflissentlich fortbildete; er liegt in dem philosophischen Widerwillen vor dem Gedanken eines unmittelbar von Gott herrührenden sinnlichen Bewegens; der Gott der

heidnischen Philosophen ist zu vornehm, um sich damit zu befassen; diese dem Weltganzen nöthigen Dienste versehen und leisten die Dämonen; daß der Eine Gott in mancherlei Kräften Alles in Allem wirke, 1 Kor. 11, 6. —, dieß zu denken, ließ die bei Weitem abstractere Natur ihres Begriffes νοῦς nicht zu. Von hier aus lassen sich alle übrigen unterscheidenden Punkte in den beiden Begriffen νοῦς und πνεῦμα am bequemsten übersehen.

2. Νοῦς ist ein anthropologischer, πνεῦμα ein kosmischer Begriff; d. h. dort ist das Vorwaltende: Intelligenz, hier: Energie; seinen höchsten Gehalt und Kern hat jener vom Menschen her, aus der Wahrnehmung von der Vortrefflichkeit des Vernünftigen im Menschen, dieser dagegen von der Welt und ihrer Geschichte her, aus der Empfindung einer welthistorischen Macht und Wirksamkeit; die Göttlichkeit des πνεῦμα haben die Apostel aus großen Thatsachen und Erlebnissen herausgefühlt, die Göttlichkeit des νοῦς haben die griechischen Philosophien auf dem Wege der Abstraction und Reflexion gefunden. — Es ist nicht richtig, wenn Rückert in seinem Commentare zu 1 Kor. 2, 4—10. den Begriff des πνεῦμα als einen von den Menschen auf die Gottheit übergetragenen bezeichnet.

3. Der abstracte Begriff νοῦς hat ein weit vornehmeres Ansehn und spiritualistischere Reinheit, als der seine Sinnlichkeit nie ganz verleugnende Begriff πνεῦμα. Nie kann νοῦς, wie πνεῦμα, ein Gespenst bedeuten. Damit hängt genau zusammen, daß νοῦς eine deistische, πνεῦμα eine pantheistische Inclination und Färbung hat. Es ist bekannt, wie nahe das πνεῦμα im Buche der Weisheit dem heidnischen Gedanken von der Weltseele steht. Man vergleiche Weish. 1, 7; 7, 22, 23. mit den alten Philosophemen über das Feuerartige der σοφία u. s. w.

4. Aber seiner Abstractheit und deistischen Blässe ungeachtet, schlägt doch der νοῦς, als Gott gedacht, weit

eher in Pantheismus um, als die Theologie des πνεῦμα bei aller ihrer äußerlichen Derbheit. Was diese Theologie vor dem Pantheismus bewahrt, ist der Begriff der Heiligkeit im πνεῦμα Gottes; hierin liegt negativ die Nichtidentität mit allem Weltlichen und positiv die Hinweisung auf das Princip der höchsten Weltproductivität; die Weltgeschichte wird durch das πνεῦμα zum Mutterschoße der Kirchengeschichte. Von einer durch Gott bedingten und zu Gott hinstrebenden Weltgeschichte hatten die Heiden keinen Begriff; nicht einmal Plato. Sie kannten nur ein Weltganzes, nicht aber eine von Gott gewollte Geschichte in der Welt. Zwar spricht Plato (Polit. 269. e. sqq.) von einem Eingreifen Gottes in die Geschichte und von einer Umlenkung ihres Ganges hin zu Gott; aber, genau betrachtet, bringt er es auch hier nicht höher, als zu der Idee eines Weltverlaufs. Dieser Weltverlauf, weit entfernt, Geschichte im wahren Sinne des Worts zu seyn, kommt in seinen Bewegungen nicht über die Kategorie der Oscillation hinaus, ist also doch nur ein physischer Proceß.

5. *Νοῦς* und *πνεῦμα* verhalten sich in logischer Hinsicht wie Art und Gattung zu einander. Das *πνεῦμα* kann sich in der Form des *νοῦς* manifestiren; nie aber kann der *νοῦς* die ganze Sphäre des *πνεῦμα* erfüllen; *πνεῦμα* ist extensiv und intensiv mehr als *νοῦς*. *πνεῦμα* ist Träger und Bürge der Offenbarung; der Begriff der Offenbarung steht und fällt mit dem Begriffe des *πνεῦμα*; *νοῦς* offenbart nichts, d. h. er bringt nichts Göttliches objectiv an das Leben heran und in das Leben hinein.

6. *Νοῦς* ist ein bestimmter, abgeschlossener, klarer Begriff; *πνεῦμα* hat etwas Mystisches, Ueberschwengliches, im Begriffe nicht ganz Aufgehendes; deßwegen kommt auch dem *νοῦς* ein quietistischer und contemplativer Charakter zu, während das *πνεῦμα* mehr eine Art von perpetuum mobile ist. Denn wenn auch die Heiden dem *νοῦς* eine Bewegung und eine bewegende Kraft zuschrieben,

so war doch diese Bewegung wesentlich eine andere, als die, welche mit dem biblischen Begriffe des πνεῦμα verbunden ist, nämlich eine über alles Leidenschaftliche und sinnlich Fühlbare weit erhabene, weßhalb denn auch das philosophische Leben und Weben im νοῦς als das apathische und somit selige vorgestellt wird. Arist. eth. 10, 10.; Plat. Phil. 33. e. u. a. m.

7. Der νοῦς ist nichts Transitorisches, Gemeinschaftliches und Mittheilbares; jeder Mensch hat seinen νοῦς für sich; nie könnte von einer Ausgießung des νοῦς die Rede seyn, wie von einer Ausgießung des πνεῦμα die Rede ist. Joel. 3, 1.; Apg. 2, 2 ff. u. a. m. Der νοῦς ist durch seine Fortbildung zum Begriffe der reinen affectlosen Vernunft, so zu sagen, in eine Sackgasse hineingerathen; wie er, als reine Vernunft, keine Begeisterung und Aufregung empfängt, so ist er auch unfähig, eine solche zu bewirken und mitzutheilen. Er ist deßhalb auch, trotz dem platonischen νοῦς βασιλεύς, durchaus kein theokratischer Begriff; das Herrschen und Gewaltüben geht nicht unmittelbar, sondern mittelbar von ihm aus.

Und so verhalten sich denn, um es noch einmal zusammenzufassen und auszusprechen, der hellenische νοῦς und das biblische πνεῦμα zu einander, wie subjective Reflexion zu objectiver Weltanschauung; jener ist ein Product der wissenschaftlichen Geistesbildung; erst muß der νοῦς allerlei Erfahrungen gemacht, Eindrücke und Opinionen in sich aufgenommen und verarbeitet haben, ehe er die Courage bekommt, in der Geschichte der Philosophie sich für das Absolute zu halten und auszugeben; der apostolische Begriff des πνεῦμα dagegen ist das Resultat einer in Gott angeschauten welthistorischen Entwicklung; mit dem Worte πνεῦμα zeigten die Apostel auf das lebendig von ihnen erkannte Princip dieser Entwicklung hin, das dieselbe veranlaßt, forttreibt und zu Ende führt. Mit sinnendem Auge, vom Zustande des verständigen

enkens aus blickten die griechischen Weisen in die Welt
nd sahen, ähnlich wie im Menschen, höchste Intelligenz
ihr. Anders die Apostel; ihr Standpunkt der Welt
genüber war nicht der der Reflexion; sie sagten nicht:
ir wollen einmal, weil wir gerade Muße und Neigung
zu haben, das Seyn und Wesen der Dinge in Ueber-
zung ziehen; sie standen vielmehr auf einer äußern und
nern Lebenserfahrung von großartiger Natur und Ten-
nz und waren erfüllt von Kraft und Drang zum Thä-
zseyn. Von da aus blickten sie auf zu Gott und sie
blickten in ihm den Alles Bewirkenden und hinsichtlich
r Menschen etwas besonders Bezweckenden. Diese teleo-
gische Richtung seiner Heiligkeit trennten sie von der
lles bewirkenden Macht des Schöpfers nicht. Die ganze
Welt und Natur erschien ihnen angelegt und disponirt zu
m heiligen Endzwecke Gottes, der mit dem Eintreten
hristi in die Weltgeschichte zu seiner vollen Enthüllung
nd Klarheit für das fromme Bewußtseyn kam. Kol.
15 ff. 25 ff. Christus ist der Mittelpunkt und das Ziel
r Geschichte, und das πνεῦμα ist ihnen das die Gottheit
der Geschichte Bezeugende, Empfindende und Errei-
ende. Und so ist wohl klar, wie auch Rückert in sei-
m Commentare zu den Korintherbriefen I, S. 80. richtig
merkt, daß der biblische Begriff des πνεῦμα ein dem
ellenismus durchaus fremder und erst mit dem Christen-
ume in die Welt gekommener sey. Ebenso bedarf es
ohl keiner weiteren Erörterung darüber, wie himmelweit
e schon oben berührten scheinbar ganz übereinstimmenden
eußerungen Jesu und der alten Philosophen über Gottes
eistigkeit von einander verschieden sind; die ciceronia-
sche Phrase: Deus mens soluta etc. (s. oben) scheint zwar
st ganz dasselbe zu seyn und zu sagen, als jener Ausspruch
esu bei Johannes: πνεῦμα ὁ θεός, — kann aber doch,
n bisherigen Auseinandersetzungen zu Folge, unmöglich
nselben Sinn und Gehalt haben. Es verhält sich mit

den einander ähnlichen Lauten dieser Worte, wie mit der oft angestellten Vergleichung zwischen der biblischen Erklärung des Jehovanamens und zwischen der bekannten saitischen Inschrift; die Worte congruiren, aber im Sinne ist eine bedeutende Differenz.

3.

Der moderne, besonders hegel'sche Begriff des Geistes.

Auch in unserem Worte Geist ist, wie im griechischen πνεῦμα, die sinnliche Wurzel und Grundbedeutung nicht zu verkennen; es hängt unstreitig mit Gischt, Gas, d. i. Luft, genau zusammen. Wie bei πνεῦμα, so hat sich auch noch bei Geist die Bedeutung von etwas Belebendem, Feurigem, Kräftigem im Sprachgebrauche erhalten, z. B. wenn vom Weingeiste und vom Geiste im Weine die Rede ist.

Die beiden Hauptbedeutungen, in denen das Wort Geist bei uns vorkommt, sind: a) feurige, belebende Kraft; b) denkendes immaterielles Wesen.

Die Bedeutung a) kommt in dem Ausdrucke: Lebensgeister vor; ferner in dem abgeleiteten Worte: Begeisterung; das feurig Bewegte und Bewegende ist das vorherrschende Moment in diesem Begriffe. Wenn wir ferner sagen: ein guter Geist beseelte das Heer u. dgl., so meinen wir damit die kräftige, freudige, innere und äußere Haltung desselben. — Der Ausdruck: Geist der Zeit, soll vornehmlich die Sinnesart, das Streben und die Richtung des Gesammtlebens in einer gewissen Zeit bezeichnen; das Denken ist darin schon mit enthalten, aber noch als ein rein praktisches. — Unter dem Titel: Geist aus Lessing's Schriften u. dgl. wird nicht bloß ein Extract des Vorzüglichsten, sondern auch des Charakteristischen und Wesentlichen aus den Werken dieses Schriftstellers dargeboten. — In die Classe a) sind endlich noch die Ausdrücke zu rech-

nen, wenn man von einem Menschen, von einem Kunstwerke u. dgl. sagt: er hat Geist, es ist geistlos. In diesen Fällen kommt unser deutsches Geist dem französischen esprit ganz nahe, doch behält es auch hier mehr Tiefe und Fülle, als das französische, welches fast bloß auf etwas lebhaft Erregendes, Flatterndes und Flackerndes hindeutet. — An ein kräftiges Etwas ist fast immer dann zu denken, wenn das Wort Geist ohne Artikel steht. Hat es hingegen diesen bei sich, so tritt es gewöhnlich in der Bedeutung b) auf, als immaterielles denkendes Wesen. Diese Bedeutung ruht, wie ohne Weiteres klar ist, auf einer Weltansicht, nach welcher das Geistige im geraden Gegensatze zu dem Stofflichen und Körperlichen steht. Das, was beide Formen des Seyns wesentlich von einander scheidet, wird im Bewußtseyn und Denken gefunden, und so kommt denn das Denken dazu, den positiven Inhalt des Begriffes Geist auszumachen, neben dem negativen Inhalte desselben, der in der Immaterialität besteht. Diese negative Seite des Begriffs ist die allein hervortretende, wenn Geist so viel als Gespenst bedeutet. Hier ist mit dem Worte Geist, ganz wie mit *πνεῦμα* im N. T., ein körperloses, nicht faßbares, immaterielles Wesen gemeint.

Das Denken des gemeinen Lebens geht bei der Vorstellung Geist wenig oder gar nicht über das Moment der Unsichtbarkeit hinaus; gar Viele glauben, den Sinn des Wortes Geist ganz gedacht und denkend ausgemessen zu haben, wenn sie dabei an etwas Unsichtbares denken. Auch in der Mehrzahl unserer Religionslehrbücher ist diese mangelhafte Begriffsfassung noch die überwiegende. Das Nichtssagende derselben hat unter Andern Kant öfters und nachdrücklich hervorgehoben, z. B. in der Anthropologie S. 162. u. a. m.

Die gewöhnliche philosophische Fassung des Begriffs ist die, daß Geist die Einheit von Intelligenz, Gemüth und Wille sey; er wird vorgestellt als der vorzüglichste

oder als der vernünftige Seelentheil des Menschen, und daher als dasjenige, was des Menschen eigentliches Ich und Wesen bildet, wie Fries sagt in der Kritik der Vernunft, 2, S. 213: immaterielle, persönliche Substanz, das ist der Geist. Man könnte ihn im philosophischen Sinne auch wohl so definiren: Geist ist das Princip und die Energie der Ideen, d. h. das, was aus sich die Ideen entwickelt und ihnen den Gehalt gibt, wodurch sie etwas sind und gelten und wirken. Nicht mit Unrecht stellt Burdach in s. popul. Anthropologie S. 329. den Geist als die Einheit von Sensualität und Erkenntniß dar.

Immer ruht unserer deutschen Vorstellungsweise zu Folge auf dem Denken ein Hauptgewicht, und hierin zeigt sich auch ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer deutschen und zwischen der biblisch-orientalischen Vorstellung vom Geiste. Wir denken immer zusammen: Geist und Gedanke; der Orientale: Geist und Erscheinung oder Bethätigung; unser Blick richtet sich bei dem Worte Geist zunächst auf das, was er in sich und für sich ist, der des Orientalen auf das, was durch ihn im Leben geschieht; wir fassen am Geiste zuerst die denkende, der Orientale zuerst die bewirkende Fähigkeit desselben auf.

Ganz in diesem deutschen und philosophischen Sinne hat nun auch Hegel den Begriff des Geistes gefaßt und gebildet; in allen seinen Aeußerungen hierüber tritt immer das Moment der Intelligenz als das überwiegende hervor. Seine Aeußerungen über den Geist zerfallen in drei Hauptclassen; er spricht 1) vom Geiste im Allgemeinen, als von der wahren Substanz; 2) vom Geiste im Menschen, oder vom endlichen Geiste; 3) vom absoluten Geiste, d. i. Gott.

Zu 1) Phänomen. S. 378: Der Geist ist das sich selbst tragende reale Wesen. S. 757: er ist die Substanz und der Inhalt der Erfahrung. S. 709: er ist das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit

sich selbst zu bewahren. Vgl. Oetinger, bibl. Wörterbuch: Geist ist, wo jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann.

Encykl. S. 389: Der Geist ist das Substantielle und an und für sich Wahrhafte. S. 392: Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden. S. 93: Das Wissen von dem Seyn der äußerlichen Dinge ist nur Täuschung und Irrthum; in dem Sinnlichen als solchem ist keine Wahrheit; das Seyn dieser äußerlichen Dinge ist ein vorübergehendes, ein bloßer Schein. S. 327: Die Natur ist in der Idee göttlich. Aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non ens gefaßt haben. — — Das Höchste, wozu es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das Leben, aber hingegeben in die Unvernunft der Aeußerlichkeit. — — Jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen u. s. w. ist ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein Naturgegenstand. (Geist und Natur verhalten sich nach Hegel zu einander wie wahre und scheinbare Wirklichkeit.)

Encykl. S. 395: Der Geist ist das an sich Ewige. S. 393: Das Absolute (d. h. das von allem So- und Soseyn Entbundene, nicht mehr irgendwie Determinirte) ist der Geist. Philos. der Gesch. (sämmtl. Werke, Bd. 9, S. 12): Die Vernunft ist die Substanz und die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhaltes.

Es geht aus diesen Stellen klar hervor, daß der Geist als das eigentlich Seyende und Wesenhafte gefaßt wird. Das All der Dinge und der Erscheinungen ist nur eine

Selbstexplication und Manifestation des Geistes.
ist das Ding an sich, und eben weil dieses Ding
Geist ist, so ist es erkennbar. Hegel bleibt nicht da
hen, den Geist als das Substantielle und Essent
fassen. Es kommt Alles darauf an, sagt er in der
S. 593, das Wahre nicht bloß als Substanz, sonde
als Subject zu erkennen. Die pantheistischen S
fassen das Absolute nur als Substanz; sie gehen ni
zur Bestimmung der Substanz als Geist und Subje
cykl. S. 204: Die Idee ist die eine allgemeine Su
aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist die,
als Subject und als Geist ist. Hierher gehört a
Stelle S. 437. Kant faßt den Geist als Bewußtseyn
ne Bestimmungen sind nur Bestimmungen der Ph
nologie des Geistes. Auch Fichte ist nicht zum Denk
Geistes an und für sich gekommen; Kant und Fich
ken nur den Geist, wie er in Beziehung auf Andere
Hegel bewirkt nun die Weiterführung der specu
Geistesbetrachtung dadurch, daß er vom Denken de
viduellen Geistes zum Auffassen des objectiven u
absoluten Geistes fortschreitet, oder daß er an d
chologie die Ethik und an diese die Theologie a
die Psychologie zeigt den Geist im Menschen, die E
Menschenleben (Weltgeschichte), die Theologie i
(Geschichte des Geistes).

Zu 2) Phänom. S. 379: Die Vernunft, die
als eine solche angeschaut, die er ist, das ist der G
seiner Wahrheit. Encykl. S. 493: Vernunft, d. i.
des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Encykl. S. 437: Der Geist ist als Ich Wesen
indem die Realität in der Sphäre des Wesens a
mittelbar seyend und zugleich als ideell gesetzt ist,
als Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Encykl. S. 564: Die wahrhafte Idee des in s
creten Geistes ist eben so wesentlich in der einen

Bestimmungen des subjectiven Geistes, als in der andern der Allgemeinheit.

Ebendas. S. 565. wird, außer dem Wissen, dem Geiste auch das Freiseyn und die Thätigkeit des sich Befreiens als ein ihm wesentliches Moment zuerkannt. Vgl. S. 392.

Encykl. S. 497: Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend. — Ihre Vollendung erreicht die absolute Idee, wenn sie nicht mehr bloß an sich und für sich, sondern an und für sich ist.

Zu 3) Encykl. S. 495: In der Religion weiß der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen. — Das Individuum hat Gott als Geist in sich wohnen, d. h. der Mensch ist zur höchsten Freiheit bestimmt. — S. 556: Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtseyn in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und des Individuums desselben.

Ebendas. S. 586: Die Religion ist ebenso sehr vom Subjecte, als vom absoluten Geiste ausgehend, zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist (vgl. S. 378.).

Phänom. S. 635: Der Geist ist erst als absoluter Geist wirklich. Encykl. S. 398: In der philosophischen Ansicht des Geistes wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines sich zu sich selbst Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Encykl. S. 557: In der christlichen Religion *macht nicht* das Naturelement den Inhalt Gottes aus, sondern Gott, der im Geiste und in der Wahrheit gewußt wird, ist der Inhalt. Phänom. S. 712: Gott ist *allein* im reinen, speculativen Wissen erreichbar. Encykl. S. 393: Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Aber (S. 389.) die Erkenntniß des Geistes ist, weil die con-

creteste, die höchste und schwerste. Die Definition des Geistes zu finden (S. 393), daß er das Absolute sey, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, das kann man sagen, war die Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drange allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.

Encykl. S. 576: Der absolute Geist ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, nämlich des endlichen Geistes im Menschen.

Sämmtl. Wke. 13, S. 35: Das Beisichseyn des Geistes ist sein höchstes Ziel.

Encykl. S. 449: Die wissende Wahrheit (in welcher und durch welche das Beisichseyn des Geistes erreicht ist) ist der Geist. — Diese Bestimmung bildet unstreitig den Gipfelpunkt, das non plus ultra aller Bestimmungen Hegel's über den Geist. Ueberschauen wir alle Bestimmungen, die Hegel dem Begriffe des Geistes gibt, so ergeben sich als die Hauptmomente desselben das Moment der Realität, — der Freiheit, — und der Intelligenz. Es läßt sich keinen Augenblick verkennen, welches Moment ihm das höchste ist, nämlich das Moment der Intelligenz. Das Wissen steht ihm bei Weitem höher als das Wollen; denn im Wollen ist der Geist noch nicht völlig bei und in sich selbst, und die Freiheit, die er im Willen erreicht, ist nur eine formale und negative. Das Höchste ist und hat der Geist in seinem gänzlichen Entbundenseyn von Allem, was er nicht unmittelbar selbst ist, auch vom Wollen; im Wissen vollzieht er auf das Reinste und Vollkommenste sein sich nur mit sich selbst Befassen.

Was Hegel mit diesem Begriffe des Geistes gewollt und erreicht hat, liegt ziemlich klar vor Augen. Er hat in der That Großes gewollt und geleistet. Er legte es zunächst auf eine Erweiterung und Vertiefung und höhere Gestaltung des Begriffes Geist an. Das hat er erreicht.

Er hat wirklich den Begriff des Geistes der K
bloßen Subjectivität entrückt und aus der ind
thropologischen Sphäre herausgeführt in das
Objectivität. Er hat ferner gestrebt, durch
des Geistes der Wissenschaft die Fähigkeit ein
Erkenntniß zu vindiciren und die Möglichkeit
lichkeit derselben nachzuweisen. Und das leu
Weiteres ein; sobald der Geist als der Wissende
auch das Wissen oder das alleinig Wirkliche de
ist, so ist eine Alles durchdringende und ergründen
kenntniß für den Geist nicht nur möglich, sonder
nothwendig. Er hat drittens durch seinen Geistes
eine Versöhnung zwischen Geist und Materie zu be
gesucht. Das ordinäre und bornirte Denken sieht i
den nur starre, absolute Gegensätze und hält sie a
che stets auseinander. Wenn auch Hegeln die e
Versöhnung nicht gelungen ist, so ist ihm doch die
gung jener rohen und beschränkten Auffassung ge
Mag sich diese Auffassung im Leben und in der Vul
losophie noch so lange halten, — in der Wissensch
überwunden; die Wissenschaft ist auf dem Wege,
hältniß von Geist und Materie ganz anders zu de
zu begreifen, als früher.

Welchen Gehalt und welche Bedeutsamkeit di
sche Pneumatologie in Hinsicht auf die Bibelle
Geiste habe, darüber kann, nach dem Mitgethei
Erörterten, das Urtheil unmöglich lange schwank
ben. Die hegel'sche Pneumatologie hat zwar bi
Colorit und Ansehen, und ganz besonders will a
Theologie für reine christliche Bibellehre gelten; den
gel sagt, wie wir oben sahen, es sey die höchste Aufg
der Philosophie, die höchste Wahrhe[illegible] sten
halt des Christenthums zum [illegible]
gen, oder die Erke[illegible] zu [illegible]
sey, und zwar [illegible] eint es

als fuße das hegel'sche Denken wesentlich im Evangelium und mache namentlich die vielbesprochene Aussage des Herrn über Gottes Geistigkeit, Joh. 4, 24., zu ihrem Hauptausgangspunkte. Wer aber bei seiner Geistes- und Gotteslehre nicht bloß die biblische Pneumatologie, sondern auch die heidnische Lehre vom νοῦς vor Augen hat und die hegel'sche Lehre mit jener und mit dieser vergleicht, wird keinen Augenblick darüber in Zweifel bleiben, welcher von beiden die hegel'sche wie aus den Augen geschnitten sey; unverkennbar der heidnischen.

Alles Gewicht, aller Nachdruck liegt bei Hegel, wie bei Plato und Aristoteles, auf dem Denken; der Gedanke ist auch ihm das Höchste, das Vollkommenste. — Es ist ferner bekannt, welchen bedeutenden und durchgreifenden Einfluß namentlich Aristoteles auf Hegel und seine Philosophie gehabt hat (vgl. Rußmann, Grundriß der Geschichte d. christl. Phil. S. 228.). Hegel selbst spricht sich unverhohlen darüber aus. Er stellt Aristoteles außerordentlich hoch und über Plato. Encykl. S. 563. u. a. m. Die ganze hegel'sche Psychologie ruht, wie Hegel selbst andeutet, auf der Psychologie des Aristoteles. Encykl. S. 390. Endlich ist die Stelle aus der Metaphysik des Aristoteles, 11, 7., die am Schlusse der Encyklopädie steht, unstreitig als der Keim oder das Thema des ganzen Hegelianismus und als der Schlüssel zum genetischen Verständnisse desselben zu betrachten. Und so kann denn gar kein Zweifel darüber obwalten, weß Geistes Kind der Geistesbegriff in der hegel'schen Philosophie sey, augenscheinlich nicht das des biblischen πνεῦμα, sondern des hellenischen und namentlich des aristotelischen νοῦς; nicht von jenem πνεῦμα, sondern von diesem νοῦς geht die ganze Bildung des hegel'schen Begriffs des Geistes aus und stammt der Hauptinhalt desselben her.

Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, ob nicht Hegel hinsichtlich des Aristoteles in einer Illusion befan-

gen gewesen sey, und ob nicht seine Begeisterung für ihn großentheils darauf beruhe, daß er ihn mit hegel'schen Augen angesehen und hegel'sche Ideen in ihm gefunden habe. Gewiß ist wohl, wenn auch Hegel den Aristoteles ganz richtig aufgefaßt und verstanden hat, so ist er doch in seinem Denken bei Weitem höher und tiefer als Aristoteles gegangen, dessen Größe und gerühmte Denkschärfe hauptsächlich in der Klugheit besteht, nicht weiter zu gehen, als wohin sich mit Verstandesbegriffen kommen läßt. Sein ganzes Philosophiren bewegt sich innerhalb des begrifflich und verstandesmäßig Denkbaren; was der reife Verstand von den Dingen begrifflich denkt, denken kann und denken muß, — das ist die Aufgabe und der Endzweck des aristotelischen Forschens. Daher denn auch das Abgerundete, Sichere und Klare desselben, weil es die Dinge nie anders, als begrifflich, und auch nichts Anderes von ihnen, als das Begriffliche anfaßt.

Wie dem auch sey, — die christliche Theologie kann von der hegel'schen Pneumatologie nicht viel brauchen; schon deßwegen nicht, weil, wie sich gezeigt hat, diese sogenannte Pneumatologie nicht auf dem Begriffe des πνεῦμα in der Bibel, sondern auf dem des aristotelischen νοῦς beruht. Aber auch aus dem Grunde nicht, weil ihr, wie erhaben und edel sie auch immer klingt, doch eine himmelschreiende Ungerechtigkeit und eine gewisse Brutalität des Denkverfahrens zum Grunde liegt. Es ist auf die hegel'sche Apotheose des denkenden Geistes das Wort des Dichters anzuwenden:

Einen zu bereichern unter Allen,
Mußte diese Götterwelt vergeh'n!

Der hegel'sche Begriff des Geistes schwingt sich zu seiner Himmelshoheit augenscheinlich nur durch enorme Herabsetzung der Natur empor. Die Natur ist im Verhältnisse zum Geiste nicht viel mehr, als der Fußteppich, worauf und woran sich das speculative Denken reinigt, ehe es

in das Heiligthum der Idee eingeht. Es wird, was auch die Hegelianer, Himmel und Erde beschwörend, dagegen sagen und vorbringen mögen, die Einsicht doch immer mehr Macht und Geltung gewinnen, daß das Begriffliche nicht das Alleinige des Seyns ausmache, so daß alles Seyende, ohne einen Rest zu lassen, darin aufgehe, oder, wie Schelling sagt, daß man mit dem bloßen Denken an das Reale doch nicht herankomme. Sehr natürlich und erklärlich ist es ja wohl, wie der Geist dazu kam und kommen mußte, in der griechischen Philosophie wie im Hegelianismus das Denken für das absolut Beßte zu halten und das All der Dinge für eine Pyramide anzusehen, deren Spitze die Idee ist, — es ist nicht bloß eitle Verliebtheit in sich selbst, die den Geist dazu trieb, sondern das Hauptmotiv dazu ist oben angedeutet in der Bemerkung von der Vorzüglichkeit des Bewußten vor dem Unbewußten und Bewußtlosen, — aber verkennen läßt sich doch nicht, daß die Existenz dieser Geistes- und Gottesansicht wesentlich durch das Interesse und die Natur der Philosophie bedingt, und daß der Philosophie bei der Bildung und Fassung derselben etwas Aehnliches begegnet ist, wie denen, welche lange in eine Flamme geblickt haben; das Flammenbild füllt ihr ganzes Gesichtsfeld aus und verdrängt eine Zeitlang alles Andere aus demselben. So kann sich die Philosophie, weil sie sich fort und fort mit Denken beschäftigt, am Ende nichts Anderes als das Denken denken; mag sie dann auch Gott oder die Welt denken wollen, — sie denkt doch nur das ihr Zusagendste und Homogenste, das Intellectuelle, bei jener wie in diesem. Schon Lessing sagt in dieser Hinsicht: „es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten, und Alles aus ihm herleiten wollen" u. s. w. Lessing über die Lehre des Spinoza, S. 19.

4.

Ergebnisse in theologischer Hinsicht.

Es hat sich auf diese Weise mit Bestimmtheit herausgestellt, daß die Idee des Geistes im Christenthume eine ganz andere ihrem Sinne und ihrer Bedeutsamkeit nach ist, als der heidnisch-philosophische Begriff des *νοῦς*, und daß der hegel'sche Begriff des Geistes nicht für einen solchen gelten kann, welcher fruchtbare Keime für theologische und philosophische Fortbildungen in sich trüge. Philosophisch ist von ihm aus ein eigentliches Fortschreiten und ein Weiterbilden des Begriffes nicht wohl möglich, weil der Begriff an seiner der Natur zugewendeten Seite ein unorganisch starrer oder verknöcherter genannt werden muß; es geht ihm aller Sinn für den eigentlichen Kern des Creatürlichen ab. Theologisch ist mit ihm nichts anzufangen, da er vom biblischen *πνεῦμα* auch nicht eine Ader in sich hat, sondern durch und durch ein geborner *νοῦς* und von aristotelischer Abkunft ist.

Soll der Begriff des Geistes theologisch gefaßt, bestimmt und fortgebildet werden, so muß unsere Theologie sich's vor allen Dingen angelegen seyn lassen, alles Fremdartige, was seit langer Zeit auf diesen Begriff unmerklich eingewirkt hat und in ihn eingedrungen ist, von ihm auszuscheiden und abzusondern. Sodann muß sie auf das biblisch Gegebene zurückgehen und von da aus im Sinne und in der Richtung jener Bibelideen und Keime die weitere wissenschaftliche Entwickelung einleiten und befördern.

Alles Verständniß ist durch eine gewisse Gleichförmigkeit des innern Anschauens bedingt. Wollen wir den Ausdruck *πνεῦμα ἅγιον* im Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller verstehen, so muß unser inneres Auge auf alle die Punkte gerichtet seyn, die jene vor Augen und im Bewußtseyn hatten, wenn sie den Ausdruck *πνεῦμα* gebrauch-

ten. Woran dachten sie vorzüglich, worauf sahen sie besonders hin, welche Eindrücke, welche Anregungen von außen, welche in ihrem Innern kräftig hervortretende Vorstellungen wollten sie äußern, wenn sie vom πνεῦμα sprachen? Hierauf, auf der Gesammtanschauung dieser Punkte und Momente, muß die wissenschaftliche Construction des Begriffes beruhen. Von vielen dieser Punkte und Momente war schon hin und wieder im Bisherigen die Rede. Hier müssen sie noch einmal und vollständig in Erwägung gezogen werden. Es sind aber, abgesehen von den allgemeinen Momenten im biblischen πνεῦμα-Begriffe, hauptsächlich folgende specielle Punkte, in Beziehung auf welche die Apostel die Bedeutsamkeit des πνεῦμα hell und fühlbar machen wollten: 1) die todten Werke; 2) die Gesetzesanstalt im Mosaismus; 3) das Prophetenthum; 4) das gottlose Leben in der Heidenwelt; 5) die Macht des Fleisches in jedem Menschen; 6) der verklärte, stets gegenwärtige Christus; 7) die dämonischen Kräfte; 8) die Spaltungen in der Gemeinde des Herrn; 9) die Schöpfung des Menschen zur Ebenbildlichkeit Gottes; 10) die Wiedergeburt; 11) das ewige Leben des Menschen; 12) der Endzweck der Weltgeschichte. Diese Punkte schwebten den Aposteln vor der Seele, von diesen Punkten gingen die Impulse aus, durch die sie sich gedrungen fühlten, den Gedanken des πνεῦμα zu fassen, in sich auszubilden und mit Nachdruck an den Tag zu legen. Sahen sie die todten Werke, die hohlen, leeren mechanischen Verrichtungen ohne inneren sittlichen Lebenstrieb und Gehalt, so wiesen sie, im Gegensatze dazu, auf das πνεῦμα hin, auf den belebenden Hauch von psychischer Art, der Gehalt und Seele in die todten Gebeine bringen müsse. Verglichen sie die neue Bundesökonomie mit der des alten Testamentes, so wollten sie einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden durch den Ausdruck πνεῦμα hervorheben. Es ist eine andere Zeit eingetreten, eine höhere Stufe ist erstiegen worden,

eine ätherischere Form des göttlichen Zugegenseyns in seinem Bundesvolke hat sich entwickelt; des starren Buchstabens, der äußeren Verordnungen, der sichtbaren Pfeiler und Träger bedarf die neue Bundesökonomie nicht so wie die alte; ihr Fortbestehen ist nicht so wie bei der alten durch das Gesetz garantirt, sondern durch das freiwaltende πνεῦμα (vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theologie S. 317.). War es ihnen darum zu thun, das göttliche Princip des Prophetismus sowohl in der alten, als in der neuen Kirche und aller damit verwandter höherer Geisteszustände hervorzuheben, so machten sie auf das ungeschwächte Wesen und Wirken des πνεῦμα aufmerksam. Nahmen sie Aergerniß an dem depotenzirten, entgöttlichten, ganz ins Gemeine und Verwesliche verstrickten Leben der Heidenwelt, so stellten sie als das dringendste Bedürfniß den Einfluß des πνεῦμα dar, wodurch die entschwundene Gottesempfindung und Beziehung in das Leben zurückgebracht werde. Betrübte sie das Bewußtseyn von der Uebermacht der äußeren sinnlichen Bewegungen des Gemüthes über die besseren inneren, so erkannten sie die Nothwendigkeit eines verstärkenden zu Hülfe Kommens von Seiten des göttlichen πνεῦμα. Blickten sie nicht ohne Wehmuth auf die leere Stelle, auf welcher der ihren Augen entrückte, nunmehr zum Vater zurückgekehrte Herr und Meister in ihrer Mitte gestanden hatte, so trösteten sie sich des Gedankens, daß er fort und fort als πνεῦμα bei und unter ihnen sey, und spürten die mehr als schwärmerische Gefühle erzeugende Kraft seiner Gegenwart in der Form des πνεῦμα. Trat ihnen ein nicht abzuleugnendes Wirken und Walten unheiliger, übermenschlicher Kräfte da und dort entgegen, so deuteten sie auf den gewaltigen Kampf und Gegensatz zwischen den Mächten der Finsterniß und des Lichtes hin und warnten vor der Verwechselung dämonischer Erscheinungen und pneumatischer Manifestationen. Nahmen sie mit Unwillen die Spaltungen und Di-

vergenzen wahr, welche in die um Christus gebildeten frommen Gemeinschaften allerwärts hervorbrachen, so sprachen sie ihre Hoffnung und Zuversicht auf die sammelnde, einigende und allen Zwiespalt in Einheit auflösende Wirksamkeit des πνεῦμα aus. Handelte es sich um Aufzeigung dessen, was den Menschen ursprünglich bei seiner Erschaffung zum Menschen Gottes, zum bevorzugten Geschöpfe vor allen übrigen gemacht habe, so fanden sie dieß in der Anhauchung und Beseelung dieser Creatur durch das πνεῦμα Gottes. Schilderten sie die wesentliche Umbildung des inneren Lebens, wodurch es aus einem sinnlichen, sündhaften und von Gott abstrahirenden ein geistiges, geheiligtes und zu Gott hinstrebendes wurde, so bezeichneten sie dieselbe als eine Art von zweiter Schöpfung und Beseelung durch das πνεῦμα. Das πνεῦμα machte den Menschen zur neuen Creatur in Christo. Drang sich ihnen einerseits die Gewißheit auf, daß die übermächtig gewordene Richtung im Seelenleben, die nicht Gott, sondern die Welt und ihre Herrlichkeit als ihr Höchstes und Beßtes will, den Geist mit dem Schicksale des Verderbens bedrohe, dem alles Fleischliche unterworfen ist, so stand es ihnen andererseits ebenso entschieden fest, daß durch das πνεῦμα im Innern des Christen ein christusartiger Kern des Lebens gebildet werde, der nicht nur unauflöslich im Tode, sondern auch einer höheren und unendlichen Entwickelung nach demselben fähig sey. Und stellte sich ihrem Streben und Wirken eine mächtige Opposition in der ungöttlichen Beschaffenheit und Tendenz der Welt entgegen, so faßten sie die Ueberwindung derselben und die Durchführung der Gottesidee vom Himmelreiche als die Hauptaufgabe der Weltgeschichte und des in sie eingetretenen πνεῦμα auf. Zurückschauend auf die Genesis des Menschen sahen sie alsdann die Genesis des Himmelreichs als eine Wiederholung jenes Actes an; was damals im Einzelnen geschah, sollte sich nun mit dem großen Gan-

zen begeben; die Schöpfung
neuen Bundeszeitalter zur Men
mals dem Körper des Individ
Christus als an das Haupt sich
körper durch die Einhauchung
Gottes abspiegelnde Gestaltung

Das waren die Gedanken,
gen, welche die Apostel mit d
πνεῦμα verbanden. Aus ihrer
unserem Bewußtseyn kann all
Dogma vom heiligen Geiste ve
det werden. Wie nothwendig
und neue wissenschaftliche Bear
wird sich am deutlichsten ergebe
auch nur flüchtigen Blick auf d
schen Idee vom πνεῦμα ἅγιον
seyn werfen.

Bei den Kirchenvätern der
Schwanken in den Vorstellunge
aus nicht zu verkennen. Vgl. B
Dogmengesch. S. 1051. Als gew
sie die Begriffe πνεῦμα und λόγ
vermischten, was aus ihrer hell
Richtung herrührt und allein d
in der Bibel liegt der Grund
mentliche Begriff des λόγος ha
und zeigt auf die Kategorie des
πνεῦμα Gott von Seiten seine
zur Welt zeigt oder, wie J. B
der Infaßlichkeit des göttliche
Aushauchen desselben ist. Siehe
Vorles. üb. d. Dogm. 2, S. 210.
formale, πνεῦμα die material
verhalten sich ungefähr zu einan
und musikalisches Talent. —

das πνεῦμα als etwas Untergeordnetes, viele als durch den λόγος geschaffen. Diese Vorstellung bildete sich in der Irrlehre des Macedonius vollkommen aus. Es findet sich 3) bei keinem Kirchenvater der ersten Jahrhunderte, den Origenes ausgenommen, ein Versuch, den Begriff des πνεῦμα wissenschaftlich-theologisch zu fassen; sie bleiben alle bei der bildlichen Vorstellung, daß er eine ἀπόῤῥοια und dgl. sey, stehen. Origenes ist, so viel ich weiß, der einzige, der die Vorstellung zu dem Range des Begriffes zu erheben strebt. Seine Begriffsfassung hat unleugbar eben sowohl etwas echt Biblisches, als auch Scharfes und Präcises; er bezeichnete das πνεῦμα ἅγιον als die ὕλη χαρισμάτων. Aber diese Begriffsbestimmung ist, abgesehen von dem Platonisirenden derselben, doch viel zu eng; sie läßt viel zu viel unergriffenen biblischen Ideenstoff übrig. Erst spät kam Athanasius zum Gefühle der Nothwendigkeit, das πνεῦμα Gott gleich zu setzen. Augustin suchte dieß durchzuführen, ohne jedoch die dabei entstehenden Schwierigkeiten, wie das Verhältniß des πνεῦμα zu der Persönlichkeit des Menschen und zu der Allgegenwart Gottes zu denken sey, sonderlich zu berücksichtigen oder aufzulösen. In der athanasisch-augustinischen Richtung wurde nun das Dogma vom Geiste Gottes lange Zeit fortgeführt, fast nur im Interesse der Trinitätslehre, und daher abstract und unlebendig. Indem man fast ausschließlich auf das Seyn des h. Geistes an sich und quoad deum reflectirte, ließ man ein Hauptmoment des Begriffes in der wissenschaftlichen Construction desselben mehr oder minder außer Acht, nämlich das Leben und Weben des Geistes in der Christenthumsgestaltung. Allerdings faßten die Mystiker den Geist mit Vorliebe von dieser Seite auf; aber so frisch und reich und tief auch ihre Gedanken darüber sind, so gewähren sie doch für eigentlich wissenschaftliche Begriffsstrenge wenig Ausbeute. Mit der Reformation trat eine Umlenkung in dem Entwickelungsgange des theo-

logischen Begriffes πνεῦμα unverkennbar hervor; aus der abstracten, einseitig speculativen Richtung biegt sich die Denkbewegung wieder zum praktisch-kirchlichen Gesichtspunkte herüber. Das Motiv dazu lag in der durch die Reformation kräftig angeregten Idee vom Einwohnen Gottes im Menschen. Diese Idee war in der katholischen Kirche zurückgedrängt gewesen; nicht das Individuum, sondern die Kirche kam als Inhaberin des πνεῦμα vorzugsweise in Betracht und Geltung. Es konnte nicht fehlen, daß die protestantische Auffassung der Geisteswirksamkeit, die das Individuum im Gegensatze zur Kirche accentuirte, ins Ueberschwengliche gerieth. Die Subjectivität wurde Alles, und alles Objective wurde vom Gutdünken des denkenden Ich abhängig. Daher concentrirte sich im vorigen Jahrhunderte das ganze Leben des Dogma's vom heiligen Geiste in dem Gedanken an einen sittlichen Einfluß auf das Gemüth; der heilige Geist wurde als Quelle der religiösen Begeisterung und als veredelnde Macht im Leben vor- und dargestellt; alles Andere, was von früherer Zeit her noch in diesem Dogma lag, war für die damalige Denkweise starr und todt; es sprach nicht an; es hatte für dieselbe keinen Sinn, keinen Werth. Selbst bei Herder schrumpfte der reiche Inhalt der biblischen Idee vom πνεῦμα, obgleich weniger als bei Andern, doch viel zu sehr zusammen. Aber so konnte es nicht bleiben. Der Einzelne ist als solcher doch etwas gar zu Einzelnes und Unbedeutendes; seine Bedeutung und Größe ist wesentlich durch das Zusammenseyn mit Andern bedingt. Daher ging schon von Kant, obwohl die subjective Denkbewegung in ihm culminirte, doch auch wieder ein reactionärer Impuls aus; er lenkte die Blicke wieder mehr der Weltgeschichte zu und lehrte demgemäß auch, den heiligen Geist als das gute Princip der Geschichte denken und betrachten. Hatten erst einmal Geschichte und Geschichtliches überhaupt sich wieder speculative Anerkennung erworben, so mußte

auch bald ein Besonderes und Außerordentliches in der Menschengeschichte, die Geschichte der Kirche und des Christenthums, wieder zu Ehre und Ansehen kommen. Auf diese Weise entstand der schleiermacherische Begriff des heiligen Geistes, daß er der christliche Gemeingeist sey. Diese Fassung des Begriffes abstrahirt augenscheinlich viel zu sehr von allen alttestamentlichen Momenten, als daß sie für eine erschöpfende Darstellung des Bibelbegriffes gelten könnte. Es konnte nicht unerwogen bleiben, daß auch im A. T. inhaltreiche Aussagen über das πνεῦμα niedergelegt seyen. Diese fassend und theilweise von ihnen gefaßt, bildete de Wette seine Bestimmung des Begriffes Geist. Mit Recht zwar wirft er den Theologen die Vernachlässigung der physischen Seite und Beziehung dieses Begriffes vor, mit Unrecht aber betont er selbst die vernachlässigte Seite desselben allzu stark, indem er im Geiste Gottes fast nichts als die Alles durchdringende Wirksamkeit Gottes oder eine Art Naturseele aufgefaßt wissen will. Neander bemüht sich, in seiner Fassung der einen wie der andern Seite und Beziehung des πνεῦμα gerecht zu werden, und stellt deßwegen den Geist als eine schöpferische und als eine umbildende Kraft dar. Hier ist alttestamentlicher und neutestamentlicher Gedankenstoff mit einander verbunden. Aber ausreichend ist diese dichotomische Darstellung augenscheinlich nicht. Was Hase in der neuesten Ausgabe der Dogmatik in Hinsicht auf den fraglichen Begriff des Geistes geleistet hat, enthält viel Treffliches und Bedeutendes, bringt aber doch die Sache im Ganzen nicht viel weiter, da sein Begriff eigentlich nur eine Zusammenschmelzung des kantischen und des schleiermacherischen ist. Siehe Hase, Dogmat. 2. A. S. 432.

Hält man nun die theologischen Begriffe vom πνεῦμα, wie sie sich geschichtlich entwickelt und wissenschaftlich gebildet haben, mit dem ideellen Stoffe zusammen, der in der Bibel hinsichtlich dieses Begriffes vorliegt, so läßt sich

die Incongruenz dieses Stoffes und dieser Begriffe keinen Augenblick verkennen; die Bibel meint durchaus mit ihrem πνεῦμα theils weit mehr, theils etwas anderes, als was die Theologie unter diesem Titel in sich aufgenommen und begrifflich gestaltet hat. Die Theologie kann und darf sich daher mit den überlieferten und vorhandenen Begriffsbildungen des πνεῦμα nicht begnügen; sie muß sich von Neuem in Absicht auf diese bedeutungsvolle Idee der Geistesarbeit unterziehen. Soll diese Arbeit gedeihlichen Erfolg haben und die Wissenschaft in dieser Beziehung wirklich weiter bringen, so muß sie zwei Fehler sorgsam vermeiden, welche sich die Theologie in den bisherigen Versuchen, den Begriff des πνεῦμα wissenschaftlich zu construiren, mehr oder minder hat zu Schulden kommen lassen; sie muß genauer unterscheiden und lebendiger zusammenfassen, als es bisher geschah.

Ein wahres Zusammenfassen und Einigen ist gar nicht eher möglich, als bis der Act des Scheidens und Besonderns scharf und vollständig vollzogen worden ist; denn jede geistige, wie jede organische Einheit besteht nicht aus Massen, sondern aus Gliedern; diese müssen erst, ein jegliches in seiner Art, sich gebildet und ihre Unterschiedlichkeit gegen einander bethätigt haben, ehe das einigende Band des Lebens sie zu einem Ganzen mit einander verknüpfen kann.

Die Unterschiede und verschiedenen Richtungen, die an dem allgemeinen Bibelgedanken πνεῦμα zunächst ins Auge zu fassen sind, dürften hauptsächlich folgende seyn: 1) in formaler Hinsicht: das negative und das positive Moment dieses Gedankens; 2) in materialer Hinsicht: a) Gott als Geist, b) Geist Gottes, c) göttlicher Geist, d) heiliger Geist. Bei dem Geiste, insofern er heiliger Geist ist, kommen in Betracht: α) sein Verhältniß zu Gott; β) zum λόγος; γ) zur Welt. Die Beziehung auf die Welt spaltet sich in zwei Beziehungen, wovon die eine auf die

Natur, die andere auf die Menschheit geht; in dieser letzten Hinsicht ist wieder zu unterscheiden das Verhältniß des h. Geistes zum großen Ganzen (Weltgeschichte, Gottesreich) und zum Individuum (Heiligung).

Bei Erörterung dieser Punkte kann die Theologie gar nicht umhin, sich auf Untersuchungen über Pantheismus, Idealismus u. dgl. einzulassen und hervorzuheben, worin alte Philosopheme, z. B. das von der Weltseele, sich der biblischen Idee vom *πνεῦμα* nähern und worin sie von dieser wesentlich geschieden bleiben u. dgl.

Als Hauptmomente, die in dem fertigen Dogma vom göttlichen Geiste vorhanden seyn und in einander greifen müssen, sind meines Erachtens folgende zu nennen: a) das theologische, b) das kosmische, c) das christologische (messianische), d) das kirchenhistorische (auf das *ἔργον Χριστοῦ* bezügliche), e) das anthropologische, f) das welthistorische.

Von diesen Momenten will ich schließlich nur das eine, das theologische, näher in Erwägung ziehen, vorher aber in Hinsicht auf die übrigen angedeuteten Momente und Unterschiede einige flüchtige Bemerkungen machen.

1) Daß sich von dem biblischen Begriffe des *πνεῦμα ἅγιον* im alten Heidenthume nichts findet, hängt mit der Abwesenheit des Schöpfungsbegriffes in demselben genauer zusammen, als es vielleicht auf den ersten Anblick scheint. Allerdings kann man zwar sagen, es liege in dem allgemeinen Bibelgedanken *πνεῦμα* nicht bloß etwas Jüdisches, sondern auch etwas Hellenisches; aber es läßt sich auch nicht verkennen, daß die neutestamentliche Vorstellung vom *πνεῦμα ἅγιον* etwas über jenes wie über dieses bei Weitem Hinausgehendes und durchaus Neues an sich hat. Im jüdischen *πνεῦμα*-Begriffe ist das Vorwaltende die Herrlichkeitsbezeugung Gottes in der Geschichte; dem hellenischen *πνεῦμα*-Begriffe ist es vornemlich darum zu thun, das mächtige, aber dunkele Walten eines Göttlichen

in der Natur auszudrücken. Beide, Juden und Griechen, erkennen im πνεῦμα Göttliches an; jene aber sehen etwas Uebermenschliches, diese, so zu sagen, etwas Untermenschliches darin; das πνεῦμα, obwohl göttlich, steht ihnen doch tiefer als der νοῦς. Beide, Juden und Griechen, fassen in der Wirksamkeit des πνεῦμα ein weltwärts gerichtetes Streben Gottes auf; im πνεῦμα tritt die Tendenz Gottes hervor, seine Kraft und Gottheit der Welt zuzuführen. Diese Tendenz spricht nun allerdings auch das christliche oder neutestamentliche πνεῦμα aus, aber auch noch eine andere, auf die es noch mehr Gewicht als auf diese legt; nämlich die Tendenz Gottes, sich (sibi) die Welt zuzuführen und sie sich genehm und seinem Wesen entsprechend zu machen. Das ist ein der heidnischen Weltansicht ganz fremder und fernliegender Gedanke; sie hatten von dem „Geschaffenseyn der Welt zu Gott" (Kol. 1, 16.) keine Ahnung.

2) In der auf die Welt bezüglichen Lebensthätigkeit des göttlichen πνεῦμα hat sich der heidnische Gedanke von den Götterzeugungen verklärt und zu seiner ethischen Reinheit und Bedeutung erhoben. Ein Zeugen Gottes im Sinne der Heiden kennt das Christenthum nicht, wohl aber hat das christlich-ethische Zeugen eine dem heidnisch-sinnlichen Zeugen verwandte Seite; das Zeugniß, welches Christus durch sein Leben, Lieben, Leiden und Sterben auf Erden für Gott im Himmel abgelegt hat, hat das christliche Gemeindeleben in der Welt erzeugt. So gibt sich das πνεῦμα vorzugsweise als das, was für Gott zeugt, und wodurch Gott sich bezeugt, kund.

3) Der moderne Begriff von übersinnlichen Dingen, übersinnlicher Welt u. dgl., ist mit dem biblischen πνεῦμα-Begriffe eng verbunden und hat sich aus demselben entwickelt; aber in der Bibel selbst spricht ihn das πνεῦμα als solches noch nicht mit Bestimmtheit aus. Der Gegensatz zwischen Geist und Materie tritt überhaupt in der

orientalischen Anschauungsweise der Welt nicht so scharf ausgeprägt hervor, wie in der unsrigen; der Orientalist stellt nicht sowohl das Stoffige und das rein Immaterielle einander gegenüber, als vielmehr das fertig Gestaltete und das unbegrenzte, unfixirte, mächtige Etwas, welches alles Gestaltete zu durchdringen und zu bewegen vermag. So ist es auch nur in gewisser Beziehung richtig, wenn wir mit dem biblischen πνεῦμα-Begriffe den Begriff Bewußtseyn genau verknüpfen. Das Bewußtseyn, das wir meinen, wenn wir das πνεῦμα als Bewußtseyn denken, ist ein Epimetheus, ein Product der Reflexion; das hingegen, welches die biblischen Schriftsteller ganz besonders im Auge haben, wenn sie durch πνεῦμα einen Zustand des Bewußtseyns ausdrücken wollen, ist ein Prometheus.

4) Unsere evangelische Dogmatik thut nicht recht, wenn sie den Artikel de spiritu sancto in einer gewissen Schwebe zu halten sucht, weil sie daran verzweifelt, ihm eine wissenschaftliche Bestimmtheit und Denkbarkeit zu geben. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß es einerseits zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die Persönlichkeit des heiligen Geistes wissenschaftlich denkbar zu machen, und daß andererseits die Bibel nur indirecten Anlaß dazu gibt, indem die meisten Stellen, die darauf hinzuführen scheinen, genau betrachtet, bloße Personificationen enthalten; aber gewiß ist doch auch, daß die Schwierigkeit als solche kein triftiger Abhaltungsgrund ist, weiter vorzudringen, und daß, wenn auch die Bibel die Persönlichkeit des heiligen Geistes nicht geradezu lehrt, sie ihn doch als das dieselbe im Menschenleben Bewirkende erscheinen läßt. Es ist ein tiefes Wort, welches, wenn ich nicht irre, von Hamann herrührt: Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Hierbei ist dann ferner das bekannte: nihil est in effectu, quod non fuerit in causa — zu beherzigen und in Anwendung zu bringen. Vgl. Herder, sämmtl. Werke z. Phil. u. Gesch. 9, S. 274 u. 275.

Wenden wir uns
nach Gottes Geistigkei
logischen Gehalt der
nach Geist sey, möglic

Die rationalistisch
derts hat auf die joha
4, 24.) ein sehr großes
Stelle als diejenige a
wahrste und gehaltvo
lichen Wesens darbiet
Morus (de deo, spiri
empfahl diese Definiti
Religionsunterrichte,
digten, hat sie noch i
die ihr, so wie sie gew
wird, durchaus nicht
scheinlich, daß die Jn
dem großen Geiste bet
digeres dabei denken,
und Religionslehrbüch
thos Gott einen Geist
sich über den berüchti
negabit, deum corpus
macht und sich im Stil
Wesen Gottes nicht so a
alte Kirchenvater. Der
gewiesenermaßen bei W
vgl. Neander, Kirch
Plotin. enn. 2, 4.; Cic.
begriff jener sich für
Theologen viel vornehm
lich ist. Gesetzt auch,
lian habe wirklich sage
wäre das durchaus ke
rationalistische, er sey

nau erwogen, auf einer und derselben Stufe und hat nicht die mindeste Ursache, sich für etwas absolut Besseres zu halten. Wenn Theologen oder Laien meinen, in dem Lehrsatze, Gott sey ein Geist, Wunder welche transcendentale und dem Wesen Gottes ganz adäquate Bestimmung gefaßt zu haben, so übersehen sie dabei ganz und gar das physische oder creatürliche Moment im gewöhnlichen Begriffe des Geistes; sie bedenken nicht, daß das, was wir gewöhnlich Geist nennen, gerade so ein creatürliches Etwas wie der Körper ist. Es ist ein großer Irrthum, wenn man meint, jene Stelle bei Johannes, wie sie gewöhnlich genommen wird, enthalte und verschaffe einen befriedigenden Aufschluß über Gottes Natur und Wesen, so daß wir nun vollkommen und erschöpfend dadurch wüßten, was Gott an sich sey. Wenn es in jener Stelle hieße: Gott ist Licht! — so würde wohl Niemandem einfallen, dieß für eine die Beschaffenheit Gottes wirklich und ganz ausdrückende Definition zu halten; man würde allgemein diese Bezeichnung bloß als eine bildliche oder uneigentliche nehmen. Augenscheinlich ist aber der Ausdruck Geist in jener rationalistischen Ansicht von Gott ebenso uneigentlich seiner Natur nach, als der Ausdruck Licht; d. h. er bezeichnet ebenso gut wie dieser ein bestimmtes, individuelles und endliches Etwas oder ein solches Wesen, welches nur dadurch ist, daß es an andern, nicht so seyenden Dingen seine Schranke und seinen Gegensatz hat. Denn daß man die Vorstellung unendlicher Kraft und endlosen Daseyns mit dem Gedanken Geist verbindet, erhebt diesen offenbar nicht ohne Weiteres in die Sphäre der wahren Unendlichkeit. Wahre Unendlichkeit kommt keinem Dinge zu, welches, wie der Geist im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, ein Gegenüber hat; dieser Geist ist, was er ist, nur, indem er sein Gegenüber, das Körperliche, negirt und von demselben negirt wird.

Die alte Kirche wußte das recht gut, daß die Dinge: Licht, Kraft, Geist, Vernunft u. s. w. Gottes Geschöpfe und mithin keine wahren logischen Aequivalente für sein Wesen seyen, weßhalb sie denn auch den Gedanken, daß kein menschlicher Begriff den Begriff Gottes ganz erfassen und aussprechen könne, oft und nachdrücklich hervorhob. Vgl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. S. 926. und die starken Stellen bei Dionys. Areop., welche Engelhardt in seiner Schrift über ihn 1, S. 169. anführt, und bei Scot. Erig. de div. nat. 1, 39. 65. Auch die orthodoxen Dogmatiker unserer evangelischen Kirche, Gerhard, Quenstädt u. a. m., verkannten das nur Approximative in dem Ausdrucke, daß Gott Geist sey, keineswegs. Mit Bestimmtheit erklärte sich in unsern Zeiten unter Andern Fichte gegen die Ueberschätzung dieser Aussage. „Der Satz: Gott ist ein Geist, hat bloß als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen triftigen Sinn; derselbe Satz als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz ist ganz unbrauchbar." Siehe die Stelle bei Twesten, Vorles. über d. Dogm. 2, S. 14. Anm. Vgl. Eschenmayer, Einleit. z. Nat. u. Gesch. S. 20; Fries, Krit. der Vern. 2, S. 265. u. a. m.

Eine bessere Auffassung und Entwicklung, als in der Vulgärexegese und Vulgärtheologie ist jenem Ausspruche des Herrn über Gottes Geistigkeit von Baumgarten-Crusius in der biblischen Theologie S. 201. und von Nitzsch im Systeme der christlichen Lehre, 3. A. S. 127. zu Theil geworden. — Es würde eben kein sonderlicher Beweis seiner Meisterschaft im Lehren gewesen seyn, wenn Jesus dem samaritanischen Weibe am Brunnen (Joh. 4, 7.) in den paar Worten: πνεῦμα ὁ θεός — eine speculative Erkenntniß Gottes hätte beibringen wollen. Ein solcher Sinn und Zweck ist bei diesen Worten, als sie Jesus sprach, zunächst durchaus nicht anzunehmen; sie müssen zunächst ganz einfach und mehr von der negativen Seite

aufgefaßt werden. Ihre einfachste und natürlichste Deutung geht aus der Bibel selbst hervor, nämlich aus den Stellen: Ps. 139, 7. und 1 Kön. 8, 27. Indem Jesus gegen die Samariterin Gott einen Geist nennt, will er ihr zunächst nur ihre rohen Vorstellungen von seinem Wesen nehmen und ihr das Uneingeschränkte, Freie, überall Kräftige seiner Existenz bemerklich machen; wie die Luft, so weht überall Gottes Hauch uns an; es gehört nur die rechte Innigkeit und Erhobenheit des Gemüths dazu, um diesen lebendigen Gottesgeist überall zu empfinden. Daß in der Forderung, man müsse Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, eine Polemik gegen sinnlichen Cultus und dergleichen liege, ist eine durchaus verkehrte und schiefe Ansicht. Das Anbeten im Geiste und in der Wahrheit hat mit der Bitte: geheiligt werde dein Name! — im Grunde denselben Sinn und Gehalt; es zielt auf die Tiefe, Fülle, Innigkeit und Lauterkeit der Andacht hin, — einer Andacht, die nicht bloß an Gott denkt, wie man an einen Abwesenden denkt, sondern die von dem Gefühle seiner Gegenwart lebendig berührt und durchdrungen wird.

Wenn dieß aber auch der nächste Sinn jener Worte bei Johannes ist, so ist damit keineswegs gesagt, daß hierin der ganze Gehalt, die ganze Bedeutung derselben erfaßt und begriffen worden sey. Nicht bloß die Samariterin am Brunnen, auch die Theologie in der Weltgeschichte hat dieses Wort des Herrn gehört, und die Theologie hat von jeher mehr darin gefunden und vernommen, als jenes Weib darin zu vernehmen im Stande war. Mit Unrecht ist daher noch neuerdings von Hase in seiner Dogmatik S. 152. die theologische Seite und Bedeutsamkeit dieses Wortes verkannt worden. Welche Keime die Theologie dieser Stelle zu entnehmen und auf welche Weise sie dieselben zu entwickeln und auszubilden habe, — dieß zu erörtern gehört nicht hierher; nur so viel will ich in dieser Beziehung hier noch bemerken, daß die Theo-

logie viel besser thut und viel biblischer denkt, wenn sie das Geist-Seyn Gottes nicht wie früher für gleichbedeutend nimmt mit höchster Vernünftigkeit und Intelligenz, sondern es so ansieht, als sey es ohngefähr so viel wie absolute Energie. Ich weiß recht gut, wie nachdrücklich Hegel vor dem Fehler Herder's warnt, Gott in der Kategorie der Kraft vorzustellen, Encykl. S. 143.; ich hoffe es aber auch noch zu erleben, daß es allgemein anerkannt wird, wie einseitig und ungenügend er ganz besonders den Begriff Kraft gefaßt hat, indem er ihn bloß vom physischen Gesichtspunkte aus faßt und bestimmt. Wenn die Theologie Gott als Geist denken lehrt, so kann sie damit, will sie anders ihren Lehrsatz biblisch begründen, wohl nichts Anderes meinen, als ein freiestes, bewußtvollstes, ewiges in sich und durch sich Lebendigseyn, das aus den unendlichen Tiefen seiner Einheit und Persönlichkeit Belebungs- und Beseelungskräfte auf unendliche Weise durch die Welt verbreitet.

2.

Erklärung der Erzählung Matth. XXI, 28—32.

nach der von Lachmann aufgenommenen Lesart ὁ ὕστερος V. 31.

Von

Alex. Schweizer,
Professor in Zürich.

Unter den Commentatoren des Evangeliums nach Matthäus scheint als ausgemacht angesehen zu werden, daß die nur in diesem Evangelium gegebene Erzählung XXI,

28—32. aus der recipirten Lesart ὁ πρῶτος V. 31. erklärt werden müsse, indem die Lesart ὁ ὕστερος jedenfalls sinnlos sey, so daß de Wette in seiner „kurzen Erklärung des Matthäus" sich wundert, wie Lachmann eine so sinnlose Lesart aufnehmen möge. Lachmann selbst äußert sich so darüber, daß man leicht erkennt, auch er halte sich nur um der äußern Autoritäten willen für verpflichtet, seinen überall befolgten Grundsätzen gemäß eine Lesart herzustellen, die nicht Vieles dem Sinne nach für sich habe. Wirklich hat man sich die viel leichtere Lesart ὁ πρῶτος, nachdem sie einmal vorgefunden war, durch mehr als tausend Jahre ohne viele Prüfung gefallen lassen, obgleich dabei etwas Schiefes in der ganzen Erzählung wohl immer gefühlt, in neuerer Zeit auch ausdrücklich anerkannt worden ist. Wenn nun ein Vertheidiger des für sinnlos geltenden ὁ ὕστερος auftritt, so könnte er höchstens erwarten, als unwillkommener Darbringer einer Curiosität abgewiesen zu werden, sofern er nicht etwa jenes Schiefe aus der Parabel zu entfernen und die Quelle desselben ganz und gar nur in der Lesart ὁ πρῶτος aufzuzeigen unternähme; denn ein Versuch wäre kaum des Lesens werth, wenn er etwa nur zu zeigen suchte, die im Texte von Jesu angefragten Synedristen hätten absichtlich verkehrte Antwort ertheilt, was Lachmann als das einzige allenfalls bei seiner Lesart Denkbare anzudeuten scheint.

Als Jesus die Anfrage der Synedristen, woher er seine Vollmacht habe, durch die Gegenfrage zurückgewiesen, woher denn Johannes der Täufer seine Vollmacht gehabt, trug er ihnen ein Gleichniß vor: „Es hatte ein Mensch zwei Söhne (τέκνα), und zum ersten (τῷ πρώτῳ) hintretend, sagte er: mein Sohn, gehe hin, arbeite heute in meinem Weinberge. Er aber antwortete und sprach: Ich will nicht, später aber bereuete er und ging hin (ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθε). Und zum andern hintretend (Griesbach liest τῷ ἑτέρῳ, da τῷ δευτέρῳ eine Cor-

rectur scheint), sagte er ebenso. Er aber antwortete und sprach: Ja, Herr (ἐγὼ, κύριε, entweder הִנְנִי oder sc. ἐργάζομαι oder ἀπέρχομαι), und ging nicht hin. — Welcher (τίς für πότερος) aus den Zweien hat den Willen des Vaters gethan? Sie sagen ihm: — —" Hier gibt nun die Recepta ὁ πρῶτος und das Richtige dieser Antwort scheint so ausgemacht, daß die entgegenstehende Lesart ὁ ὕστερος als sinnlos abgewiesen ist und nur haltbar schiene, wenn man den Codd. beiträte, welche bei diesem ὁ ὕστερος dann auch die obigen Antworten beider Söhne in umgekehrte Ordnung stellen. Logisch muß ja ausgemacht seyn, der Sohn, welcher wenigstens nachher hinging, der hat den Willen des Vaters gethan, also bei der obigen Reihenfolge beider Antworten ὁ πρῶτος; stellt man aber die Antworten um, dann ὁ ὕστερος, im Sinne von ὁ δεύτερος. So könnte, wenn die Codd. in jener Reihenfolge der Söhne schwankten, durch Unachtsamkeit das ὁ ὕστερος der einen mit der Reihenfolge, wie sie in den andern Codd. war, zusammengeworfen seyn; dieß die auch von Kuinöl ausgesprochene, gewöhnliche Meinung, welche nicht minder unsicher ist, als die oben berührte, die Urheber dieser Lesart hätten gedacht, daß die Synedristen als verkehrte Leute auch absichtlich verkehrt geantwortet haben müßten, wofür man sich auf V. 27. beruft, wo sie aber nicht verkehrt, sondern ausweichend oder gar nicht antworten. Beides ist nicht durchaus unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich. Auf sicherern Grund und Boden glaubte man zu kommen bei Beurtheilung der ungleich sich findenden Reihenfolge der Antwort der Söhne; denn Griesbach, Olshausen, Fritzsche und de Wette finden die recipirte Reihenfolge darum nothwendig, „weil, wenn der erste Sohn zugesagt hätte, der Vater nicht auch noch zum zweiten gegangen wäre." — Aber woher wissen wir denn, daß der Vater nur Einen in den Weinberg haben wollte? Es zeigt sich ja aus der Anwendung

dann vielmehr das Gegentheil, daß der Vater beide Söhne hin haben will, also den zweiten gar nicht etwa nur darum, weil der erste sich geweigert hat. Johannes der Täufer forderte ja Alle zur Buße auf, ja sogar Alle gleichzeitig, nicht einmal die Einen wenigstens früher, als die Andern. Jener vermeintliche Grund für die recipirte Aufeinanderfolge der Antworten V. 29. und. 30. muß sich also darauf zurückziehen, es scheine für das ästhetische Gefühl natürlicher, den in der Parabel zuerst zu stellen, welcher nein sagte, dann aber doch hinging. So weit gilt uns dieser Grund, aber nicht weiter; denn in der Sache selbst ist völlig gleichgültig, welcher Sohn zuerst angeführt sey; daß also die umstellende Lesart die ganze Parabel verderbe, kann man Griesbach nicht glauben, wiewohl de Wette und Fritzsche aus dem nun beleuchteten Grunde ihm beistimmen. Der Sprechende kann eben nicht beide auf einmal nennen, da sie ungleich antworten, die Priorität des Einladens aber ist an sich ganz gleichgültig, daher denn statt der zweiten Aufforderung ohne alle Rücksicht auf das, was der erste Sohn erwidert hat, nur ὡσαύτως stehen kann. Die umstellende Lesart des Cod. Vatic. wäre also an sich wohl möglich, dennoch wäre es kaum der Mühe werth, etwa für diese zu entscheiden und Gründe aufzusuchen; die Erzählung bliebe sich ganz gleich, für ihren innern reinen Verlauf wäre nichts gewonnen. Das kritische Gefühl wird auch nicht umhin können, die Reihenfolge, wie sie im gewöhnlichen Texte steht, natürlicher zu finden, so wie auch die äußern Autoritäten für dieselbe entscheiden. Damit scheint nun zugleich ὁ πρῶτος angenommen zu seyn.

Aber was will denn die von Lachmann aufgenommene Lesart ὁ ὕστερος ohne Umstellung jener Antwortsverse, gemäß dem Cod. Cantabrig. und einigen alten Uebersetzungen und Kirchenvätern? Es findet sich nun hier zwar die Varians ὁ ἔσχατος, keineswegs aber wieder

wie oben für ἕτερος jenes ὁ δεύτερος, denn dieses freilich wäre absolut widersinnig, da man unmöglich eine absichtlich verkehrte Antwort der Synedristen vor allem Volke auch nur einen Augenblick für zulässig halten kann. Es scheint also, diejenigen, welche ὁ ὕστερος vortrugen, können es eben nicht für gleichbedeutend mit ὁ δεύτερος genommen haben; wer aber dieses that, der mußte freilich entweder jene Antworten der Söhne umstellen oder geradezu sein ὕστερος in πρῶτος corrigiren.

Bevor jedoch nachgewiesen würde, wie aus einem ursprünglichen ὕστερος die abweichenden Lesarten entstanden seyn mögen, was erst dann ersprieslich seyn kann, wenn vorher dem ὕστερος Zutrauen erworben seyn wird, ist nachzusehen, wie denn aus dem einstweilen als echt geltenden ὁ πρῶτος die abweichenden Lesarten sollen entstanden seyn. Fritzsche in seinem Commentare zu Matthäus sagt S. 641., „es sey offenbar, daß die der gewöhnlichen entgegenstehende Reihenfolge der antwortenden Söhne nicht von Matthäus herrühre, es frage sich also nur, was die Abschreiber zu dieser Aenderung habe bewegen können. Scharfsinnig habe Griesbach vermuthet, weil in der Anwendung V. 32. die Synedristen, welche dem zweiten Sohne des gewöhnlichen Textes entsprechen, dann doch den ersten Platz haben, den zweiten aber die Zöllner, so sey dem gemäß auch das Gleichniß selbst zurecht gelegt worden. Ferner hätten wahrscheinlich einige Abschreiber unpassend gefunden, daß so verkehrte Menschen (V. 27.) hier richtig antworten sollten ὁ πρῶτος, daher sey ὁ ὕστερος dafür hincorrigirt worden, wodurch dann wieder Andere veranlaßt worden wären, die Antworten der Söhne umzustellen." Daß diese beiden Vermuthungen sehr unzuverlässig sind, hat auch Fritzsche ausgesprochen. In der That, was die erste betrifft, so ruht sie auf ungenauer Voraussetzung; denn in der Anwendung V. 31. und 32. ist sowohl vor, als nach den Synedristen, die dem

zweiten Sohne entsprechen, von den Zöllnern als dem Gegenbilde des ersten Sohnes die Rede, also keine so entschiedene Reihenfolge beobachtet, daß von da her Veranlassung würde, die Parabel anders zu ordnen. Die zweite Vermuthung vollends setzt sehr unverständige und inconsequente Abschreiber voraus; unverständige, denn wer könnte auch nur für den ersten Augenblick im Widerspruche mit einem vorliegenden Berichte sich einbilden, die Synedristen hätten vor allem Volke gewagt, eine so kinderleichte Frage sinnlos verkehrt zu beantworten, und wer wird auf solche nicht Stich haltende Einbildung hin sich anmaßen, eine evangelische Erzählung zu verschlimmbessern; inconsequente, freilich zu unserm Heile, denn glücklicher Weise haben diese Abschreiber an allen andern Stellen, wo Pharisäer und dergleichen verkehrte Leute dem Herrn antworten müssen, den Kanon vergessen, daß man zu Nutz und Frommen der Kirche eine verkehrte Antwort hinschreiben müsse. Zu allem dem würde auch Jesus auf solche Antwort hin nicht einfach so fortfahren, wie wenn er die gesunde Antwort empfangen hätte. Diesen unzuverlässigen Vermuthungen gegenüber fährt Fritzsche nun fort: „Viel sicherer sey es, in solcher Sache historischen Spuren nachzugehen, als bloßen Conjecturen. Daher suche er mit Matthäi die Quelle der ganzen Corruption in der unter den ältern Christen üblich gewesenen Deutung, daß der gehorchende Sohn die Heiden, der andere die Juden bezeichne. Da nun den Heiden das Christenthum keineswegs vor den Juden angeboten war, so habe man die von Jesu gegebene Reihenfolge der Söhne umgekehrt (und dann ὁ ὕστερος lesen müssen). Hingegen die ohne Umstellung dennoch ὕστερος gebende Lesart des Cod. Cantabrig., da sie aus bloßer Verwirrung entstanden sey, könne genetisch nicht weiter erklärt werden wollen.“ — Daß die Umstellung eine bloße Correctur sey, ist schwerlich zu leugnen, ob sie aber auf die eben citirte Weise entstan-

den seyn könne, muß aus folgendem Grunde bezweifelt werden. Allerdings war die Deutung der Parabel auf Juden und Heiden sehr verbreitet, aber viel wahrscheinlicher ist es, daß sie mit eine Folge der aus andern Gründen hier und da aufgekommenen umstellenden Lesart, als hingegen deren Ursache gewesen ist. Daß die Parabel wider Jesu eigne, beigefügte Deutung auf jene Weise gedeutet oder vielmehr angewendet wurde, kann seinen Grund nur in praktischen Interessen der damaligen kirchlichen Verhältnisse haben; denn wie wollte man die Parabel und ihre beigefügte Deutung unmittelbar fruchtbar machen, seit die Kirche vom Gegensatze der Pharisäer und Zöllner gar nicht mehr berührt war? Wie heut zu Tage noch die homiletische Praxis, so waren damals sowohl Homileten, als andere, ohne Ausnahme auch immer auf Praktisches mit hingerichtete, Ausleger genöthigt, die Parabel über ihren nähern, eigentlichen Sinn hinaus anzuwenden. So allein begreift sich eine der Deutung Jesu entgegenstehende, damals verbreitete Anwendung auf Juden und Heiden, die niemals bloß aus dem Umstande herstammen konnte, daß einige Codd. den zweiten Sohn vor den ersten stellten. War hingegen aus praktischem Interesse, was bloße Anwendung seyn sollte, hier und da *als die wirkliche* Deutung der Parabel angesehen (die wahre findet sich indeß auch bei Tertullian), so lag eine corrigirende Umstellung der beiden Söhne sehr nahe, — denn nicht die Heiden, sondern die Juden waren ja zuerst ins Gottesreich eingeladen, — und mußte nun hinwieder jene *praktische* Deutung mit stützen helfen. Was also Fritzsche als Ursache der Umstellung nennt, ist weit leichter als eine Folge derselben zu begreifen, und die „historische Spur" gibt eben nichts weiter als einen wahrscheinlichen Zusammenhang der Umstellung mit der falschen Deutung, spricht aber nicht für die Art, wie Fritzsche das Causalitätsverhältniß auffaßt. Ebenso wenig kann es befriedigen,

wenn man verzweifeln muß, die Lesart nicht unbedeutender Autoritäten, wie des Cod. Cantabrig., irgend anders begreifen zu können, als eben aus unbegreiflicher Verwirrung.

War also die gewöhnliche Lesart die ursprüngliche, so ist, genau betrachtet, durch die bisherigen Versuche immer noch nichts zur Lösung der Frage gethan, wie denn eigentlich so abweichende Lesarten daraus haben entstehen können.

Den Schlüssel, hinter den wahren Sachverhalt zu kommen und damit zugleich die ganze Erzählung des Schiefen, welches ihr bei der gewöhnlichen Lesart anklebt, zu entledigen, scheint Schleiermacher mit richtiger Ahnung zu bezeichnen, wiewohl er selbst keinen Gebrauch davon gemacht hat. In seinen Vorlesungen über das Matthäusevangelium äußerte er die Vermuthung, dieses ὕστερος, welches er übrigens mit und ohne Umstellung der antwortenden Söhne auch für unecht hielt, sey vielleicht aus dem vorhergehenden ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθε entstanden, womit er wahrscheinlich einen lapsus oculi meinte, so wie Kuinöl die umstellende Lesart aus solchem lapsus ableitet, da beide betreffende Sätze auf dieselbe Weise mit ὁ δὲ ἀποκριθεὶς anfangen. In einem Zusammenhange dieser beiden, ὕστερον und ὕστερος, nur freilich nicht in der so gedachten Art des Zusammenhangs, ist ohne Zweifel der Schlüssel zu suchen.

Ist wohl die Lesart ὁ ὕστερος ohne Umstellung der Söhne, also die Lesart, welche Lachmann als die äußerlich am meisten beglaubigte aufgenommen hat, wirklich zum voraus so sinnlos, daß weiter kein Nachdenken auf ihre Auslegung zu richten wäre? Sie ist doch eben von Einigen ertragen, wohl auch etwas dabei gedacht worden, und schwerlich nur jenes Allerungenügendste, daß die Synedristen völlig verkehrt hätten antworten wollen. Wenn aber eine Erklärung gefunden wird, so kann es

natürlich keine ganz leichte seyn; denn sonst wären abweichende Lesarten nicht entstanden. Schon oben hat sich gezeigt, daß die Reihenfolge der Söhne an und für sich gleichgültig ist, Sache bloßer Schicklichkeit oder rednerischer Zweckmäßigkeit (daher ὁ ἕτερος nicht ὁ δεύτερος). Uebersieht man dieses und hält diese Priorität für ein wesentliches Stück, *indem man etwa an den Vorzug des ältern vor dem jüngern Sohne denkt oder meint, der zweite sey nur darum auch aufgefordert, weil der erste nicht zu gehorchen schien*, so muß freilich auf Jesu Frage an die Synedristen, welcher von beiden Söhnen den Willen des Vaters gethan habe, der Sohn, welcher allein als der gehorchende geantwortet werden konnte, auf eine Weise genannt werden, welche die Reihenfolge hervorhebt, also ὁ πρῶτος, der erste, von welchem zuerst die Rede oder welcher zuerst aufgefordert war. Daß dieser Sohn in der Antwort bezeichnet werden mußte, versteht sich von selbst; kein Coder wäre unverändert ertragen worden, wenn er den andern Sohn hier gebracht hätte. Aber derselbe Sohn konnte eben auf verschiedene Art bezeichnet werden, allerdings auch mit ὁ πρῶτος, wie er ja in der Parabel schon genannt war, aber gewiß auch mit andern in der Parabel ihm beigelegten Merkmalen. Die einfachste, aber auch oberflächlichste Art, ihn zu bezeichnen, wäre ὁ πρῶτος, und es bliebe unbegreiflich, wie, wenn dieses echt war, andere Lesarten von so merkwürdiger Art haben entstehen können. Derselbe Sohn konnte aber auch auf *entferntere*, bloß andeutende Weise bezeichnet werden, um so leichter, je weniger ein Mißverständniß in so kinderleichter Antwort auch nur möglich war. Es fragt sich nun, welche Art, die nothwendige Antwort zu geben, aus der ganzen Situation der Erzählung erwartet werden muß. Waren die Synedristen in einer Lage, in welcher man die einfachste und natürlichste Antwortsform zu wählen pflegt, oder waren sie in der Lage, auf mehr entfernte Weise zu ant-

worten? Offenbar ist psychologisch das Letztere von ihnen zu erwarten; denn die Frage war theils so kinderleicht, so katechisirend, daß sie sich fast schämen mußten, vor dem Volke auf diese Frage überhaupt zu antworten, theils aber wußten sie sehr gut, daß die Frage vorgelegt war, um sie irgendwie zu fangen und in Verlegenheit zu ziehen. In jedem dieser Fälle aber, folglich noch mehr, wo beide zusammentreffen, pflegt man auf entferntere, bloß andeutende Weise zu bezeichnen, was man eben bezeichnen muß, theils damit man nicht wie ein Kind sagen muß, was sich von selbst versteht, theils damit der Gegner uns weniger leicht fange, als wenn man ihm das gerade erwartete Wort bringt, welches er benutzen will. Kurz, für unsere Erzählung dürfte man gleichsam a priori fordern, daß diese Synedristen den Sohn, welchen sie nennen müssen, bloß entfernter, andeutend, zögernd nennen. — Wie sollen sie es nun anstellen, um den πρῶτος, ohne ihn zu nennen, doch zu bezeichnen? Die Wahl war nicht groß; denn Jesus hatte ihn nur mit zwei Merkmalen charakterisirt, indem er ihn antworten ließ: οὐ θέλω, und beifügte: ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθε. Von diesen beiden Merkmalen bezeichnet nur das letztere den Sohn als einen gehorsamen; die einzig mögliche Art, von hier aus zu antworten, war also: ὁ ὕστερος ἀπελθών; denn οὐ θέλω mit darauf zurückdeutendem μεταμεληθεὶς wäre nur für eine recht ausführliche Antwort mit brauchbar, unsere Leute haben aber entgegengesetzte Tendenz. Stände diese Antwort hier, also den Willen des Vaters gethan habe ὁ ὕστερος ἀπελθών, so wäre unstreitig Alles leicht und vortrefflich in der Ordnung, so vortrefflich, daß nun von hier aus ebenso wenig wie von ὁ πρῶτος aus das Entstehen nachhelfender Varianten begreiflich wäre; die Antwort wäre nicht nur richtig, sondern auch in der besten Form, welche überhaupt gegeben werden konnte; ἀπελθὼν enthielte das ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς und ὕστερος würde sehr

richtig in sich schließen, der sey der gehorsame Sohn, obgleich er zuerst nein gesagt und erst später sich besser besonnen habe. Oder müßte es etwa heißen ὁ ὕστερον ἀπελθών? Winer, Gramm. §. 58, 2. zeigt, wie oft auch im N. T. das Adjectiv für den Adverbialbegriff stehe, Apg. 28, 13.: „δευτεραῖοι ἤλθομεν; wir kamen am zweiten Tage", wo auch keine Vergleichung mit früher oder später kommenden Personen ist und etwa darum das Adjectiv stehen würde; sondern mit einer andern Zeit.

Nun steht aber bloß ὁ ὕστερος ohne beigefügtes ἀπελθών, und es fragt sich, ob hierin ein zwingender Grund liege, die ganze Auffassung, welche bisher vollständig paßte und, wie sich zeigen wird, die Erzählung von dem befreit, was man ihre Schiefheit genannt hat, wieder aufzugeben. Wir erwarten ja vielmehr keine ganz leichte Lesart; woher sonst die Varianten, welche so viel Absichtlichkeit, bewußtes Zuhülfekommen verrathen? Allerdings ist das bloße ὁ ὕστερος für gewöhnlichen Styl wohl zu hart, aber psychologisch erwarten wir ja eine ungern sich gebende, zögernde, nur andeutende Antwort von den Synedristen und können noch zuläßig finden, was in anderer Situation unzuläßig wäre. Zunächst kann zwar die Parabel Matth. 20, 1—16. verglichen werden, wo von den Arbeitern, welche zu verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg abgehen, auch überall zu οἱ πρῶτοι, οἱ ἔσχατοι aus dem Zusammenhange ἀπελθόντες gerade wie in unserem Verse ἀπελθὼν hinzugedacht werden muß, und ähnlich unserm ὁ ὕστερος steht dort V. 9. οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν. In dieser Parabel ist diese kurze Ausdrucksweise ohne alle Schwierigkeit; also auch ohne Erleichterung suchende Varianten; denn es ist kein Unterschied zwischen in den Weinberg Gehenden und nicht Gehenden, sondern nur zwischen dem Früher und Später des Hingehens, so daß ἀπελθόντες leicht zu diesen adjectivischen Adverbialbegriffen hinzugedacht wird. Mit Unrecht

hat sich also Paulus in seinem Commentare auf diese Stellen als auf reine und völlige Parallelstellen berufen. Vielmehr liegt in der unsrigen eine Härte, die dort nicht ist, nämlich, daß das einem Richtgehen entgegengesetzte Gehen nicht ausdrücklich hinzugesetzt wird, woraus dann eben das Mißverständniß entstehen konnte, ὁ ὕστερος sey gleich ὁ δεύτερος. Jesus hatte gefragt, welcher von den Söhnen den Willen des Vaters gethan, ob der, welcher anfangs nein sagte, später aber hinging, oder der, welcher sogleich ja sagte, dann aber nicht hinging. Sie erwidern: ὁ ὕστερος, und dazu konnte an sich grammatisch nur ἀπελθὼν entweder mit οὐκ oder mit ὕστερος gezogen werden, da aber für den einfachen Zusammenhang das erstere logisch unmöglich, also hierüber kein Mißverständniß denkbar ist, so lassen sie den Ergänzungsbegriff weg. Für eine zögernde, ungern gegebene Antwort scheint also ὁ ὕστερος zu genügen, denn das unmittelbar vorhergehende letzte Verbum in Jesu Frage war ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, worin eben ἀπελθεῖν von selbst enthalten ist; der Begriff ἀπέρχεσθαι dominirt also bis in den Moment des Antwortens hinein, und es ist nichts zu dem von selbst daseyenden ὁ ἀπελθὼν auszusagen, ob ὁ οὐκ oder ὁ ὕστερος (ἀπελθὼν), so daß die Wiederholung des Verbum von den Synedristen unterlassen werden konnte. Dieß ist eben die anzuerkennende Härte, eine vielleicht absichtliche Zweideutigkeit der Antwort, in sprachlicher Hinsicht für gewöhnliche Verhältnisse kaum erträglich, unserer Textessituation aber gar nicht unangemessen.

Die Härte des unvollständigen Gedankens muß eben auch psychologisch begriffen werden; dieß ist die Zumuthung, welche Keinem erlassen werden kann. Aber was ist nun mit dieser ganzen Erklärung und Rettung des ὁ ὕστερος und der gewöhnlichen Reihenfolge der Söhne gewonnen? Für homiletische Benutzung allerdings so viel als nichts, so daß wer nur auf praktische sieht, wahrscheinlich

lieber bei der Correctur ὁ πρῶτος bleiben will, als eine Lesart herstellen, welche schon den Uebersetzer genirt. Aber kritisch und exegetisch wird gewonnen, sowohl daß rein eitle Hypothesen über die Art, wie aus einem ursprünglichen ὁ πρῶτος die absichtsvollen Varianten entstanden seyn sollen, ohne Verlegenheit endlich aufgegeben werden, als auch, was weit wichtiger ist, daß die ganze Erzählung nun, ohne schief zu werden, ihren richtigen Verlauf wieder erlangt.

Denn was jenes betrifft, so läßt sich aus dem von Lachmann hergestellten ὁ ὕστερος die Entstehung abweichender Lesarten nun ebenso einfach und natürlich begreifen, als es von ὁ πρῶτος aus nur künstlich und mit Hülfe unwahrscheinlicher Voraussetzungen möglich war. Antworteten die Synedristen, vielleicht mit absichtlicher Zweideutigkeit, ὁ ὕστερος אַחֲרָיָא, so lag das Mißverständniß nahe genug, den Begriff ὕστερον, wie er ein Merkmal des ersten Sohnes war, mit der bloßen Bezeichnung der Reihenfolge beider Söhne zu verwechseln, also es gleich ὁ δεύτερος zu nehmen; denn gerade die Möglichkeit dieses Mißverständnisses ist ja das einzig Harte und Ungewöhnliche in unserem Texte, indem, wenn diese falsche Deutung nicht möglich wäre, schwerlich irgend Jemand am Gedanken Anstoß nehmen und nachzuhelfen versucht seyn könnte. Mit der Fassung des ὕστερος gleich δεύτερος hatte man einen offenbaren Widersinn vor sich, sah sich zu Correcturen aufgefordert und half entweder so, daß der Unsinn geradezu als Schreibfehler angesehen, also einfach ὁ πρῶτος an die Stelle des vermeinten δεύτερος hingeschrieben wurde; oder wer zu bedenklich war, ein Wort zu verändern, vorzog, die logische Richtigkeit durch Umstellung der Antworten beider Söhne herzustellen, so daß dann ὁ ὕστερος im Sinne von δεύτερος auch in der Ordnung ist. Dieses sind die beiden abweichenden Lesarten, von denen die letztere eine ohnehin aus praktischem Interesse entstandene Anwen-

dung der Parabel auf Juden und Heiden mit stützen mußte, die erstere aber seit Hieronymus entschieden herrschend geworden ist, nach Verdrängung der schwierigern echten. Die Abweichungen der Codd. lassen sich also an unserer Stelle so gut wie selten an andern genetisch begreifen; denn daß wirklich ὁ ὕστερος, weil man seinen Zusammenhang mit ὕστερον ἀπῆλθε übersah, für ὁ δεύτερος genommen wurde, zeigt die Geschichte der Auslegung; auch die neuesten Exegeten verwerfen ja immer noch aus diesem Grunde das echte ὁ ὕστερος als sinnlos. Beide Wörter sind aber gerade so verschieden wie unser „der Spätere" und „der Zweite", und alle Stellen, die man für die Identität beider Wörter beibringt, beweisen nur, was keines Beweises bedarf, daß in sehr vielen Fällen die Ordnungszahl ebenso gut zur Bezeichnung gebraucht werden kann, als die Wörter, welche die frühere oder spätere Zeit des Handelns aussprechen, nimmermehr aber, daß beide Begriffe identisch seyen; unmöglich z. B. könnte in der Parabel V. 30. stehen: καὶ προσελθὼν τῷ ὑστέρῳ statt δευτέρῳ oder ἑτέρῳ. So in der Parabel 20, 1—16. könnten die Arbeiter mit dem Zahlworte bezeichnet werden, aber besser steht auch dort οἱ πρῶτοι und οἱ ἔσχατοι, weil das früher oder später zur Arbeit Gehen der Hauptbegriff ist. Wäre dort nur von zweien die Rede, so würde auch ὁ ὕστερος stehen und ἀπελθὼν so gut der Ergänzung überlassen bleiben, wie bei οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν und bei οἱ ἔσχατοι auch ἀπελθόντες ergänzt werden muß. In unserer Parabel fällt nun das früher oder später Gehen gar nicht mit der Reihenfolge des Einladens zusammen, wodurch eben das Mißverstehbare vielleicht absichtlich bewirkt wird, sondern der Gegensatz des eitlen sogleich Gehenwollens und des später wirklich Gehens ist der dominirende Begriff, welcher dann mit völliger Beseitigung der gleichgültigen Priorität des Einladens ins bloße ποιεῖν τὸ θέλημα oder ἀπελθεῖν übergeht.

In Beziehung auf die Wortkritik spricht also Alles für ὁ ὕστερος, da, wenn ὁ πρῶτος ursprünglich war, gar keine hinlängliche Veranlassung zu abändernden Lesarten denkbar ist. Auch die dem ὕστερος gleichartige Lesart ὁ ἔσχατος kommt noch zu Hülfe. Dr. Paulus vertheidigt sie mit Bezug auf die oben verglichene Parabel 20, 1—16.; eben aus dieser Beziehung könnte ἔσχατος entstanden seyn, vielleicht auch, um die dem ὕστερος näher liegende Mißdeutung, als sey es gleich δεύτερος, zu entfernen; doch findet sich auch ὁ ἔσχατος sowohl mit, als ohne Umstellung der antwortenden Söhne.

Unsere Lesart hat sich nun auch aus dem inneren Organismus der ganzen Erzählung als die echte darzuthun. Jesus fährt unmittelbar, nachdem ihm ὁ ὕστερος geantwortet war, weiter fort: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; höchst passend προάγουσιν, wenn diese Zöllner als ὁ ὕστερος bezeichnet waren, höchst unpassend, wenn als ὁ πρῶτος; denn daß der Erste, zuerst Geladene, dem später Geladenen zuvorkommt, wiewohl jener sich anfangs geweigert hatte, was aber eben nicht wiederholt war, ist ein schiefer Gedanke, den daher Kuinöl, wie Wolf, so zu verdeuten sucht: potius perveniunt, quam vos, i. e. vobis exclusis perveniunt, ganz wider den offenbaren Sinn der Worte; ganz gut aber ist: der doch erst später sich besser Besinnende kommt euch, die ihr gleich ἐγώ, κύριε, sagtet, wahrlich zuvor. „Der Erste kommt euch zuvor" ist schief; sehr treffend aber: „die, welche anfangs vom Himmelreiche mehr abgewandt und entfernt waren, Zöllner und Huren, kommen euch, die ihr demselben am nächsten zu stehen glaubet und große Lust zu demselben vorgebet, wahrlich zuvor." Daß ὁ πρῶτος etwas Schiefes in die Erzählung bringt, schon hier und noch mehr gegen den Schluß hin, hat de Wette zugestanden, wenn

er sagt: „Der erste Sohn ist unstreitig das Bild der Zöllner und Huren, der zweite das Bild der selbstgerechten Juden (höheren Stände), Verwirrung aber erzeugt in der Nutzanwendung der Gegensatz, in welchem die Selbstgerechten mit dem ersten Sohne gestellt sind, daß sie nämlich nicht wie dieser bereuet hätten, wodurch man veranlaßt wird, auch den Umstand, daß der erste Sohn anfangs sagt, er wolle nicht gehen, auf sie anzuwenden, da derselbe doch auf die Zöllner geht." — Fritzsche hat vollends die Ansicht, „der Erzähler selbst fühle, daß etwas schief werde und verbessere es dann durch Hinzufügung von V. 32." Es scheint vielmehr, daß die Verwirrung hauptsächlich nur von den Auslegern herkomme, welche durch Billigung der Lesart ὁ πρῶτος die Reihenfolge der Söhne zu einem leitenden Begriffe machen, daher dann προάγουσιν nach dem eben wiederholten Begriffe: „der erste Geladene" unpassend wird; oder wer wird sagen: „der Erste kommt dem Zweiten zuvor, überholt ihn"? Schreitet man mit der durch ὁ πρῶτος falsch erregten Meinung, als sey die Reihenfolge der Söhne zum beide unterscheidenden Merkmale erhoben, vollends bis ans Ende fort, so findet sich die von de Wette wohl erkannte Verwirrung, also straft sich an zwei Orten die Billigung der Lesart ὁ πρῶτος. Lesen wir hingegen ὁ ὕστερος, so ist die Rangordnung der Söhne gar nicht wieder aufgenommen, sondern als völlig gleichgültig beseitigt und gesagt: „Ja, wahrhaftig der ὕστερος hat den Willen des Vaters gethan, und euch, die ihr immer ἐγὼ, κύριε, rufet, wenn vom messianischen Reiche die Rede ist, kommen die anfänglich demselben abgewendeten (οὐ θέλω) Zöllner zuvor, sie, die doch erst später sich Besinnende und Hingehende (ὕστεροι) sind." Auch der angeblich nur der Verwirrung wegen beigefügte Schlußsatz V. 32. paßt nun vollkommen: „Denn es kam zu euch Johannes, der Täufer, auf dem Wege der Gerechtigkeit (der

euch also den Anstoß nicht gibt, welchen ihr an meiner freien Behandlung des Gesetzes und Verwerfung der Tradition nehmet) und ihr habt ihm nicht geglaubt (gehorcht). Die Zöllner und Huren aber haben ihm geglaubt; ihr aber, obgleich ihr das sehet, habet doch nicht später bereuet, um ihm zu glauben." Jesus endet also sehr passend damit, daß er sagt: der Sohn, welchen ihr selbst durch euer ὁ ὕστερος als den gehorsamen bezeichnet habt, seyd ihr also nicht; denn ihr habt dem Johannes nicht geglaubt und auch nicht später bereut. Hierbei ist nur zu bemerken, daß Jesus nun entschieden bloß auf die Hauptverschiedenheit dringt und das Gleichgültigere des anfänglichen Benehmens (οὐ θέλω und ἐγὼ, κύριε,) nicht mehr ausdrücklich berücksichtigt, sondern bloß anwendend in οὐ μετεμελήθητε ὕστερον benutzt, wodurch eben der Begriff, durch welchen sie den gehorsamen Sohn bezeichnet hatten, wieder aufgenommen ist, um schlagend zu zeigen: der seyd ihr eben nicht. Schiefes ist also gar nichts da, sondern ein ganz trefflicher Verlauf. Die Lesart ὁ πρῶτος aber, weil sie die so gleichgültige Reihenfolge des Einladens zu einem leitenden Merkmale macht (offenbar an sich schon völlig unrichtig, oder waren denn die obern Classen wirklich vor den Zöllnern von Johannes zur Buße aufgefordert worden?), dieses πρῶτος, weil es zunächst nur die Reihenfolge hervorhebt, verdirbt uns Alles, denn (οἱ πρῶτοι) προάγουσιν ὑμᾶς ist ein ungeschickter Gedanke und der Schlußvers nothwendig verwirrend, weil man fälschlich ihn mit Hülfe der Priorität messen will, d. h. meint, es müsse, wohl unterschieden, nun vom πρῶτος und vom δεύτερος besonders geredet werden. Der innere Organismus des ganzen Stückes fordert also die Entfernung des unbrauchbaren, verwirrenden ὁ πρῶτος.

Wenn nun die äußeren Autoritäten nach Lachmann für ὁ ὕστερος entscheiden, aus diesem allein das Entstehen nachhelfen wollender Varianten begriffen werden kann,

endlich auch der innere Organismus der ganzen Erzählung gerade fordert, daß ὁ ὕστερος in der Antwort irgendwie vorkam, die ganze Situation aber nicht eine genaue, vollständige Antwort erwarten läßt, so müßte in der That unsere Lesart sprachlich absolut unerträglich seyn, wenn man sie bei allen diesen Gründen verwerfen wollte. Ist sie wirklich absolut unerträglich, so müßte weit eher das Fehlen des ἀπελθὼν aus irgend einem fatalen Umstande abgeleitet, als das störende πρῶτος aufgenommen werden. Dieses, so wenig als die Umstellung der antwortenden Söhne, kann die ursprüngliche Lesart seyn; in der Antwort mußte ὁ ὕστερος vorkommen, sey es nun so allein, wie die Codd. es geben, oder begleitet von vervollständigenden Worten. Eher als zu dem verwirrenden ὁ πρῶτος oder zu der offenbaren Correctur, die Söhne umzustellen, müßte man zur Vermuthung sich bequemen, entweder hätten die zögernden, ausweichenden Synedristen ihre Antwort nicht vollenden wollen, oder Jesus sey ihnen ins Wort gefallen, bevor sie das ἀπελθὼν noch zugefügt hatten. Es scheint zwar ὁ ὕστερος ohne Weiteres gesagt werden zu können, sowie οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν, indeß darf man vor der Annahme unvollendeter Antwort um so weniger erschrecken, als ja Origenes wirklich gar keine Antwort gelesen zu haben scheint, so daß Jesus fortführe, ohne die sich von selbst verstehende Antwort abzuwarten. Für diese Ansicht hat sich Lachmann in dem seine Ausgabe des N. T. beleuchtenden Aufsatze dieser Zeitschrift 1830. S. 839. ausgesprochen. Seine Aeußerung über ὁ ὕστερος ist zwar nicht ermuthigend für eine Untersuchung in unserem Sinne. Seine Lesart, sagt er, sey nicht ohne Sinn, indeß widerspreche es dem natürlichen Gefühle, daß die Juden so offenbar falsch antworten sollten. Er nimmt also auch ὕστερος für δεύτερος. Dagegen kommt uns sehr zu statten, daß Lachmann für wahrscheinlich hält, es sey wohl ursprünglich gar kein[illegible]

wort im Texte gewesen, da Origenes in seiner ausführlichen Behandlung der Stelle von einer Antwort der Juden sich gar nichts entfallen lasse. Ist diese Vermuthung gegründet, zumal ὁ ὕστερος adjectivisch im N. T. nur noch 1 Timoth. 4, 1., in der Septuaginta nur 1 Chronik. 29, 29. vorkommt, so wäre die Erzählung allerdings von dem Schiefen frei gewesen, welches ὁ πρῶτος ihr anhängt; immer aber hätten wir die Gedanken derer erklärt, welche, dieses πρῶτος mit Recht vermeidend, eben ὁ ὕστερος zuerst an den Rand, dann in den Text hingeschrieben hätten. Doch bleibt es durchaus unwahrscheinlicher, daß ein Leser oder Abschreiber von sich aus diese schwierige Lesart gewagt, als daß die gewiß ungern und zögernd antwortenden Synedristen selbst so gesprochen hätten; denn die schlimmen Folgen des sich zuerst für einen ausfüllen wollenden Leser darbietenden πρῶτος konnten doch erst hinterher zum Bewußtseyn kommen, also schwerlich von vorn herein für den Vorzug von ὕστερος entscheiden.

Wie nun die Ausleger entscheiden wollen, ob für das wahrscheinlich einfache ὁ ὕστερος, oder für eine aus irgend einem Grunde nicht zu Ende gebrachte, d. h. das ἀπελθών verloren habende, oder für gar keine Antwort, ist das weit gleichgültigere; wenn nur wenigstens der Credit des ὁ πρῶτος, bei welchem man so ziemlich allgemein stehen zu bleiben scheint, erschüttert oder vernichtet wird, so ist damit der ganzen Erzählung schon der Hauptdienst geleistet. Für die deutsche Uebersetzung würde freilich ὁ ὕστερος einige Verlegenheit bereiten, weil nicht adjectivisch, sondern nach deutschen Sprachgesetzen adverbial geredet werden muß, ein bloßes „der Spätere" aber unverständlich wäre. Diese Verlegenheit ist zwar für die reine Exegese ohne Gewicht, aber wenn ein Ausweg gesucht würde, so könnte allenfalls versucht werden, was Dr. Paulus in ähnlicher Tendenz für sein ὁ ἔσχατος beliebt hat, es bedeute dieses ἔσχατος einen „Spätling, Verspäteten," also zu Späten, was doch of-

fenbar von ὁ ὕστερος allenfalls eher gesagt werden könnte. Wir sehen, wie sehr Paulus, von welchem unabhängig diese Abhandlung für ὁ ὕστερος entstanden ist, viel Aehnliches und Willkommenes für sein ἔσχατος vorgebracht hat. Daß er wenig Eingang damit gefunden, mag schon daher rühren, daß dieses ἔσχατος, wahrscheinlich aus 20, 1—16. herüber genommen, in unserer ganzen Erzählung ein Fremdling ist, während hingegen der Begriff des ὕστερον sowohl vor unserm Verse als nachher wieder hervorgehoben ist und recht eigentlich den Angel bildet, um welchen das Ganze sich dreht. Gewicht haben aber unstreitig die Sätze, nach Griesbach sey insigniter bona die Lesart, cui sensus subest apparenter quidem falsus, qui vero re penitius examinata verus esse deprehenditur; ebenso die, welche als Mutter aller andern Lesarten aufgezeigt werden kann. Auch sagen wir mit Paulus: Wenn bloß einer oder der andere Codex oder alte Uebersetzung ὁ ὕστερος gäbe, ohne darum die antwortenden Söhne umzustellen, so würde an ein Versehen gedacht werden können; so aber scheint ein Versehen zur Erklärung des sonderbaren Vorganges nicht hinzureichen; wir fügen bei: zumal der innere Organismus des Ganzen dieses sogenannte Versehen als ursprünglich fordert. Zählt man nun zu den Autoritäten, welche ὕστερος geben, noch die, welche mit ganz ähnlicher Härte ἔσχατος lesen, so muß auch die äußere Kritik zur Verwerfung von ὁ πρῶτος stimmen.

Unsere Stelle ist also ein schlagendes Beispiel, wie dankenswerth Lachmann's Consequenz ist, den Text unbedingt, auch wo Sinnloses herauszukommen scheint, so herzustellen, wie er in einer gegebenen Zeit gelesen worden ist; denn nicht um Beseitigung, sondern um Aufdeckung schwieriger Probleme muß es zu thun seyn, wenn nicht in vielen Fällen das Ursprüngliche, Echte für immer in den Hintergrund gestellt und unbeachtet bleiben soll.

Merkwürdig ist endlich, wie, wenn einmal ὁ ὕστερος

gelesen und durch das sinnlose ὁ δεύτερος erklärt zu Verbesserungen treiben mußte, bloß der Ausweg eingeschlagen wurde, entweder ὁ πρῶτος zu schreiben, oder die Söhne in umgekehrte Ordnung zu bringen; denn auch ein drittes Mittel hätte den Zweck erreicht, wie ein Freund scharfsinnig entdeckt hat. Man konnte bloß V. 30. vor ἀπῆλθε die Negation οὐκ entfernen. Jesus würde dann fragen: Ist derjenige der gehorsame Sohn, welcher nein sagte und später bereuend doch hinging, oder derjenige, welcher ja sagte — und hinging? Die Antwort könnte nun seyn ὁ ὕστερος im Sinne von δεύτερος. Weiter hieße es nun: Wahrlich die Zöllner kommen euch zuvor, denn Johannes kam zu euch, aber ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner aber glaubten (wenigstens ὕστερον); ihr aber, das sehend, habt doch nicht geglaubt, noch euch besser besonnen, an ihn zu glauben (d. h. ihr gleichet nicht einmal dem weniger gehorsamen Sohne). — Auch so würde Jesus seine Gegner beschämen. Aber auf diese Conjectur ist Niemand gekommen, noch würde sie, wenn gefunden, Credit finden, weil die den Gegnern gelegte Falle gar zu künstlich wäre; in der Parabel würde klug der Sohn, welchem die Gegner gleichen, verschwiegen, ihnen bloß zugemuthet, zwischen dem ganz und dem nur halb vollkommenen Sohne zu entscheiden, um dann zu sagen: ihr gleichet nicht einmal diesem. Auch sprachlich würde sich Manches anders stellen müssen; dem ὕστερον ἀπῆλθε würde ein εὐθὺς ἀπῆλθε entsprechen und die Frage nicht seyn: welcher hat den Willen des Vaters gethan, sondern vollkommener gethan?

Das beliebte ὁ πρῶτος scheint also entschieden unecht, weil der ganze Verlauf der Erzählung ein ὕστερος voraussetzt.

Gedanken und Bemerkungen.

Ueber eine Ketzerei in Luther's Katechismus.

Ein Sendschreiben an Herrn Prof. Nitzsch in Bonn.

Hochwürdiger Herr!

Es hat sich mir eine Ansicht über die Geschichte der Menschheit mit einer solchen Evidenz aufgedrungen, daß ich nicht umhin gekonnt habe, sie zu adoptiren; allein so klar mir dadurch Manches wird, was bei einer jeden andern Betrachtungsweise als ein unauflösliches Räthsel erscheint, so ist doch die Abweichung dieser Ansicht von der gewöhnlichen zu groß, als daß ich nicht nur mit Aengstlichkeit mich der Klarheit freuen sollte, die sie mir gewährt, ob ich gleich keinen anderen Grund habe, ihre Wahrheit zu bezweifeln, als eben diese ihre Abweichung von der herrschenden. Erlauben Sie daher, daß ich Ihnen diese Ansicht vortrage, und genehmigen Sie, daß ich, damit sie, wo möglich, vielseitig erörtert werde, darüber durch die Presse mit Ihnen rede, was mir zugleich die Hoffnung gewährt, daß Sie durch dieselbe Zeitschrift, welche diesen Aufsatz aufnehmen wird, mir Ihr Urtheil darüber werden zukommen lassen. Nicht ohne Absicht habe ich den Wider-

spruch zwischen meiner Ansicht und der gangbaren in der Ueberschrift dieses Aufsatzes auf die Spitze gestellt, nämlich um die Verhandlung über diesen wichtigen Gegenstand desto sicherer herauszufordern. Denn sollte meine Ansicht sich als irrig erweisen, so wird man den Vorwurf der „Ketzerei" von jenem großen Namen auf mich zurückwälzen, und ich werde dann, meines Irrthums überführt, der Gefahr entgehen, ihn meiner gesammten Weltansicht, an deren wissenschaftlicher Entwickelung ich eben arbeite, zu Grunde zu legen.

Die Lehre in dem kleinen luther'schen *Katechismus*, gegen die ich nicht umhin kann zu opponiren, ist in folgender Erklärung der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers enthalten:

Gottes Reich kommt zwar ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es auch zu uns komme. — Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geschehe.

Hier wird nun gelehrt einmal, daß das Reich Gottes ohne unser Zuthun von selbst kommt, etwa wie Regen und Sonnenschein oder wie der Frühling nach dem Winter, und dann, daß der Wille Gottes wirklich auf Erden geschieht, zwei Lehren, in denen ich nicht umhin kann einen gefährlichen Irrthum zu finden. Erlauben Sie mir denn, das Irrthümliche dieser Ansicht und die ihr entgegengesetzte, die mir als die wahre erscheint, zu entwickeln.

Ich setze hierbei voraus, daß Sie über zwei Punkte mit mir Einer Meinung sind, nämlich einmal, daß Fall und Erlösung als die beiden Brennpunkte in der Ellipse der Geschichte anzusehen sind, und dann, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht bloß einer für uns Menschen ist,

sondern daß derselbe auch vor Gott, dem Heiligen, dergestalt gilt, daß, was wir mit Wahrheit für gut oder böse halten, auch vor Gott gut oder böse ist. Zwar haben diese Sätze beide die philosophische Beweisführung nicht zu scheuen, allein Ihnen gegenüber wäre sie überflüssig. Ich brauche also hier nicht zu beweisen, daß es auf der Entwickelungsbahn der Menschheit einen Punkt gibt, wo das gesammte Geschlecht aus seinem ursprünglichen Leben in Gott herauskam und wo auch mit dem von Gott abgekehrten Leben desselben die Erkenntniß Gottes erlosch; daß daher dem Menschen, aus dessen Geiste also Gott bis auf ein Minimum verschwunden war, nur dadurch zu helfen war, daß Gott äußerlich vor sein Bewußtseyn trat und, an jenes Minimum anknüpfend, durch hörbares Wort lehrte, was er und das Verhältniß des Menschen zu ihm sey. Ja, ich bin überzeugt, Sie werden zugeben, daß kein Verständniß der Geschichte eher möglich sey, als bis diese Ansicht der leitende Gedanke des Geschichtschreibers werde. — Ebenso wenig werde ich Ihnen gegenüber zu beweisen haben, daß der Unterschied zwischen gut und böse auch vor Gott gelte, daß Gott über diesen Unterschied nicht hinaus sey, und daß kein Kunststück speculativer Indifferenzirung denselben bei Gott aufheben könne, sondern daß der Geist, der schon beim Menschen sich zur Differenz zwischen gut und böse erhoben hat, als absoluter gegen dasselbe nicht indifferent werden könne.

Dieses angenommen, folgt nothwendig, wie es scheint, erstens, daß die Geschichte eines gefallenen Geschlechts und die Entwickelung desselben von dem Punkte des Falles an eigentlich eine Entwickelung ohne Gott seyn, und daß daher das Böse in der Geschichte bis jetzt bei Weitem vorherrschen muß, insofern nämlich das erlösende Princip sich nicht in derselben geltend gemacht hat.

Denn ist Gott ein heiliger, so kann er nur das Gute wollen und mithin kann es nicht Gottes guter und gnädiger Wille seyn, wie Luther will, sondern es muß der Menschen böser und verkehrter Wille seyn, der sich in der Geschichte offenbart, und nicht Gott hat das Böse in der Welt hervorgebracht, sondern die Menschen haben es selbst gethan, folglich hat nicht Gott, sondern die Menschen haben selbst ihre Geschichte gemacht. Es gehört daher eine lange Abstumpfung des moralischen Gefühls durch verkehrtes Raisonnement dazu, bis man, um sich das Daseyn des Bösen in der Welt eines heiligen Gottes zu erklären, nach dem traurigen Nothbehelfe greifen mag, den die Behauptungen gewähren, „Gott lasse das Böse zu," „Gott lenke das, angenommen auch ohne ihn entstandene, Böse zu guten Zwecken, d. h. er bediene sich des Bösen als eines Mittels zur Ausführung seiner heiligen Zwecke" u. s. w., wo man es doch schon bei einem Menschen, und mit Recht, als etwas Unsittliches betrachtet, wenn er sich in die Beziehung zu dem Bösen setzt, daß er es wenn auch nur zuläßt, oder wenn er sich böser Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes bedient. Dagegen wird ein unverfälschtes sittliches Gefühl unerschütterlich dabei bleiben, Gott, der Heilige, dürfe in gar keine andere Beziehung zu dem Bösen gebracht werden, als in die, daß sein Rathschluß dafür gesorgt hat, daß die Geschichte es, wenn die Menschen es hineingeschafft haben, wieder herausschaffen müsse.

Doch ich habe noch auseinanderzusetzen, einmal, als was sich das Böse, meiner Ansicht nach, in der Geschichte manifestire, und dann, worin das in derselben zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen bestehe. Jenes erscheint als Selbstsucht, Verkehrtheit und Passivität. Denn in demselben Grade, als das Leben des Menschen in Gott zurücktritt, gewinnt die Gravitation des Menschen in sich die Oberhand und verwandelt sich die natürliche und gesunde Selbstliebe in krankhafte Selbstsucht. Diese Ver-

rückung des Urverhältnisses des Menschen zu Gott mußte ihn verkehrt machen, und diese Verkehrtheit tritt nun entweder als eine bloß intellectuelle — Thorheit — oder zugleich als eine sittliche — Sünde — auf; (wie denn überhaupt jede Sünde zuletzt als eine Dummheit erscheint). War aber der Mensch von dem Urquelle seines Lebens getrennt, so mußte sein Leben seine beßte Spannkraft verlieren und der Mensch konnte nur noch durch den Stachel des Bedürfnisses, der Selbstsucht und der Eitelkeit partiell und ruckweis zur Thätigkeit angespornt werden, während die wahre, ursprüngliche Energie seines Lebens, die eine Folge seines Lebens in Gott war, durch die Abkehr seines Lebens von Gott verloren gehen mußte. — Durch diese Abkehr verlor der menschliche Geist sein eigentliches Object, Gott, und kam aus dem Bereiche der Einwirkung Gottes auf ihn heraus, sowie unser Wohnort des Abends, indem er sich von der Sonne abkehrt, aus dem Bereiche der Einwirkung der Sonne auf ihn tritt. Da aber der menschliche Geist Geist aus Gottes Geist ist, so konnte seine Beziehung zu Gott nur actu, nicht potentia aufhören. Das Leben des Menschen in Gott hat die beiden Factoren: Gott, den Menschen anziehend und der Mensch, dieser Anziehungskraft folgend. Sobald aber, was vermöge der Freiheit, genauer der Bestimmungsfähigkeit, möglich ist, dieser letztere Factor des Lebens in Gott wegfällt, ist auch das Ganze vernichtet. Dieses nur potentia vorhandene oder zurückgebliebene Göttliche im Menschen nun, und von dem ich mich für berechtigt halte zu prädiciren, daß gar nichts in der Geschichte des Gefallenen war, was das nur potentia und als möglich vorhandene Göttliche im Menschen in ein actu und wirklich vorhandenes verwandeln konnte, ist, was ich das auch nach dem Falle zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen im Menschen nenne. Und ein Minimum darf es allerdings mit Recht genannt werden, indem es ein unbewußtes war (das Be-

wußtseyn setzt Gegensatz, die Thätigkeit beider Pole voraus) und Unbewußtes sich zum Bewußten wie ein Minimum zu dem, dessen Minimum es ist, verhält. Es läge am nächsten, es einen Instinct zu nennen, wäre nicht dieses durch den Fall zu einem blinden Triebe herabgesetzte Verhältniß des Menschen zu Gott von dem selbstsüchtig-abnormen Streben des Menschen gestört und beinahe gänzlich überwunden. Dieses Minimum eines Göttlichen erscheint nun in der Geschichte zunächst im Verhältnisse des Menschen zu der Natur als ein Streben des Menschen, den Kampf mit der Natur zu bestehen und ihr ein möglichst genußreiches Daseyn abzuringen, in Beziehung des Menschen aber auf sich selbst als geistiger Fortschritt, welcher aber als der eines Gefallenen und von Gott Abgekehrten nothwendig einseitig und mehr oder weniger verkehrt ausfallen mußte; denn dieser Fortschritt hatte zwar an jenem Minimum eines Göttlichen seinen Grund und der Mensch konnte, auch gefallen, nicht wie das Thier still stehen, sondern mußte fortschreiten; allein da dieser Trieb ein bewußtloser war und ohnehin einer, auf dessen Richtung die Verkehrtheit des Gefallenen einwirkte, so mußte dieser Fortschritt ohne (einen erkannten) Gott ein anderer werden, als er mit Gott geworden wäre. Dann manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen im Gefallenen als einen Trieb, den Staat darzustellen, allein da auch hier nur ein bewußtloser und dazu von der Selbstsucht alterirter Instinct wirkte, so mußte jeder Versuch der Art so unvollkommen ausfallen, daß jeder Staat den Keim seines nothwendigen Unterganges in sich trug und denselben zugleich mit seiner positiven Entwickelung in sich entwickelte. Nur insofern, als das christliche Princip der Erlösung sich in einem Staate geltend macht, ist das Fortbestehen derselben gesichert. Endlich manifestirte sich dieses Minimum eines Göttlichen in der Geschichte des gefallenen Geschlechts als eine Grenze, über welche hinaus dieses

nicht sollte deliriren können. Mochte also der Mensch sich genußsüchtig in die Natur hineinwühlen, immer sollte er, vom bloßen sinnlichen Genusse unbefriedigt, sich aufraffen und einen höheren Gegenstand seines Anstrebens suchen; mochte sein Fortschritt noch so abnorm, noch so sehr ein Oscilliren zwischen entgegengesetzten Extremen seyn, immer sollte er dabei, wenn auch verhältnißmäßig langsam und einseitig, fortschreiten; mochte die Selbstsucht sich in seiner Darstellung des Staates noch so sehr geltend machen, immer sollte doch das bürgerliche Leben sich immer weiter verbreiten und entwickeln; mochte, mit einem Worte, die Verkehrtheit der Menschen noch so groß seyn, immer sollte das Menschengeschlecht bestehen und in einer Weise, wie dieses bei einem gefallenen Geschlechte möglich war, fortschreiten. Aber auch nur dieß und nichts mehr in der Geschichte ist Gottes; nur so weit konnte sein Wille in der Geschichte eines gefallenen Geschlechts durchgreifen. Alles Uebrige in der Geschichte hat an der menschlichen Selbstsucht, Verkehrtheit und Trägheit seinen beständigen, überwiegenden Factor.

Die Menschen aber, durch die Abkehr ihres Lebens von Gott träge und passiv geworden, schreiben die Geschichte, die sie selbst gemacht hatten, Gott zu, sehen in dem, was nur das Werk ihres eigenen Willens ist, den Willen Gottes und suchen durch die seichtesten Scheingründe die Stimme ihres sittlichen Gefühls, die sich dagegen empört, daß ein heiliger Gott der Urheber des Bösen seyn soll, zu beschwichtigen. Die Folge davon ist ein Zug von Indolenz und Resignation bei der Herrschaft des Bösen auf der Erde, der sich durch die ganze Geschichte zieht, als sey die Herrschaft des Bösen eine Herrschaft Gottes; und daher ist es gekommen, daß die Hoffnung, diese Herrschaft des Bösen werde auf der Erde aufhören, und die Sehnsucht nach der Erfüllung dieser Hoffnung nie recht Wurzel gefaßt hat, und dieses Alles wieder hat den Fort-

schritt des Guten auf der Erde mehr gelähmt, als die Selbstsucht der Machthaber es je gethan hat. Wenn daher auch die Lehre Luther's, der Wille Gottes geschehe auf Erden, ein Irrthum ist, der nie beschönigt werden darf, so ist dieser Irrthum doch keineswegs ein ihm eigenthümlicher, sondern ein vor und nach ihm bis jetzt allgemein herrschender und wenn wir denselben ihm zuschreiben, so geschieht dieses nur darum, weil diese irrthümliche Vorstellung in einer Schrift steht, die seit drei Jahrhunderten das Lehrbuch von Millionen ist.

Indem ich nun diese Betrachtungsweise der nichtchristlichen Geschichte Ihrer Prüfung und Beurtheilung, hochwürdiger Herr, unterwerfe, appellire ich an Ihre Vorstellung von der Heiligkeit Gottes und an Ihr sittliches Gefühl, überzeugt, daß Sie jene Sophismen, wodurch man die Stimme desselben zu beschwichtigen gesucht hat, nach Verdienst würdigen werden und daß Sie, sollte ich in meiner Ansicht irren, wider meinen Irrthum haltbarere Gründe, als die gewöhnlich gebrauchten, vorbringen werden. Bis dahin aber kann ich nicht umhin, den Standpunkt, aus dem ich die (nichtchristliche) Geschichte betrachte, für den richtigen zu halten, und dann folgt auch:

Zweitens, daß die Geschichte seit Christus, insofern sie eine christliche ist, die eines erlösten Geschlechts ist, d. h. eines Geschlechts, in welchem die Erlösung sich immer mehr verwirklichen und endlich absolut siegen muß, wodurch die Geschichte, welche als die eines gefallenen Geschlechts ein Reich der Welt war, als die eines erlösten ein Reich Gottes werden muß. Ich glaube zwar, daß Sie, hochwürdiger Herr, die zahlreichen Aussprüche Christi vom Reiche Gottes mit mir so verstehen werden, als sey es wirklich seine Meinung und Verheißung, daß durch das Christenthum ein auch äußerer Zustand auf Erden

werde herbeigeführt werden, wo der Wille Gottes auf Erden endlich so durchgängig und von allem bösen menschlichen Willen ungetrübt geschehen wird, als wir annehmen müssen, daß derselbe im Himmel, d. h. im Reiche der Idee, geschieht. Sollte aber Ihre Exegese dieser Stellen ein anderes Resultat ergeben, so kann ich dennoch die Ueberzeugung von der Erscheinung dieses Reiches Gottes auf Erden nicht aufgeben, indem es sich aus philosophischen Gründen darthun läßt, daß auch dieses Erdenleben, in welchem bis jetzt das Reich der Welt herrscht, einst eine ungetrübte Manifestation eines vollkommenen und heiligen Gottes werden muß. Der Unterschied wird dann nur der, daß ich alsdann das als eine rein philosophische Lehre aufstellen muß, was ich gern als eine christliche aufgestellt hätte. Und endlich fehlt, wie ich es anderswo (Weltansicht S. 183.) dargethan habe, ein nothwendiges Moment in der Reconstruction des Weltgedankens, sobald wir das Reich Gottes aufgeben; denn Ganzes und Einzelnes bedingen einander, und wo wir von dem Rathschlusse Gottes für das Individuum gesorgt finden, da müssen wir auch voraussetzen, daß für das Ganze gesorgt worden ist. Was also der unendliche Fortschritt der Ewigkeit für das Individuum ist, das ist das Reich Gottes für das gesammte Geschlecht, und das Reich Gottes auf Erden, d. h. den absoluten Sieg des Guten auf der Erde leugnen, hieße leugnen, Gott werde seyn Alles in Allem, und behaupten, der Wille Gottes werde zwar durch die Vermittelung der Ewigkeit im Einzelnen, nicht aber im ganzen Geschlechte realisirt, sondern dieses müsse immer ein unvollkommener Ausdruck desselben bleiben.

Sehen wir nun aber auf die Art und Weise, wie dieses Reich Gottes auf Erden zu Stande kommen wird, so ist es zwar ganz richtig, daß es auch bei allem Widerstreben des menschlichen Geschlechts und bei aller Passivität desselben einzig und allein durch jenes im Gefallenen

zurückgebliebene Minimnm eines Göttlichen auf der einen Seite und durch das Christenthum auf der andern endlich einmal zu Stande kommen wird; allein es kann der Rathschluß Gottes nicht seyn, daß es den Menschen zu Trotz und in Zehenden von Jahrtausenden anstatt in Jahrhunderten zu Stande kommen soll, und daher müssen wir, wenn wir von jenem Minimum eines Fortschrittes des Reiches Gottes auf Erden der menschlichen Verkehrtheit zu Trotz abstrahiren,

Drittens behaupten, *daß das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung nür insofern zu Stande kommt, als wir Menschen,* eingesehen, daß es ein solches gibt und daß es zu uns kommen wird, *es selbst, und zwar durch immer durchgängigere Einbildung der Idee des Christenthums in die Wirklichkeit, zu Stande bringen.* Das Reich Gottes kommt also nicht von selbst, wie Luther will, sondern, bis auf jenes Minimum, durch unser Wirken dafür, denn was Gott in der geistigen Welt auf Erdeu wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will. Soll also das Reich Gottes in einer von Gott gewollten Ordnung und nicht in einer unendlich langen Zeit zu uns kommen, so müssen wir Menschen 1) erkennen, was das Reich Gottes ist und worin es besteht; 2) erkennen, daß, und in welcher Ordnung es zu uns kommen wird; 3) den heillosen Quietismus aufgeben, der das Reich Gottes weder anerkennt, noch will, indem er auch in Allem, was jetzt auf Erden geschieht, den Willen Gottes zu finden wähnt; 4) die Sehnsucht nach der Kunft dieses Reiches Gottes verbreiten und pflegen, so daß die Blicke der gesammten Menschheit mit derselben Sehnsucht dem Reiche Gottes entgegensehen, als im A. T. die Blicke Eines Volkes der Kunft des verheißenen Erlösers entgegensahen; 5) dahin im Gro-

ßen wirken, daß das Christenthum, welches bis jetzt der Menschheit nur ein Minimum von dem Segen gebracht hat, welchen es ihm bringen kann und bringen wird, auf Erden allgemein herrschend werde und alle menschlichen Verhältnisse immer mehr durchdringe, namentlich aber, daß dasselbe 6) die Politik, deren Princip bis jetzt die schnödeste, kleinlichste Selbstsucht ist, immer mehr durchdringe, damit unsere Staaten in der That und nicht bloß dem Namen nach christliche Staaten werden und dadurch ihr Bestand und ihr vorsehungsgemäßer Fortschritt gesichert werde. Thun wir aber das nicht, so wird das Reich Gottes, bis auf jenes Minimum, nicht kommen.

Hier, hochwürdiger Herr, haben Sie meine Ansicht über diese hochwichtige Angelegenheit und ich hoffe zuversichtlich, daß, wenn ich wider Wissen und Willen mich darin irren sollte, Sie nicht anstehen werden, mir meinen Irrthum nachzuweisen, so wie, daß Sie, wenn ich Recht haben sollte, durch Ihre Beistimmung einer richtigen Ansicht Eingang verschaffen werden.

Zum Schlusse erlauben Sie, daß ich aus meinem „evangelischen Katechismus, Probeabdruck für die (bis jetzt vergeblich erwarteten) Beurtheiler desselben, Berlin bei Reimer, 1832." meine Erklärung der drei ersten Bitten des Vaterunsers heraushebe und sie der luther'schen gegenüberstelle.

Luther.

Geheiligt werde dein Name.

Luther	
Was ist das? Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geheiligt werde.	Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, Gott wolle uns dazu verhelfen, daß sein heiliger Name überall erkannt und heilig gehalten werde.
Wie geschieht das? Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach	Wie geschieht das? Wenn das Evangelium Jesu allen Völkern der Erde gelehrt wird, und den Sinn aller seiner Bekenner im-

leben. Das hilf uns, lieber Vater im Himmel! Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehrt, der entheiligt unter uns den Namen Gottes. Davor behüte uns, lieber himmlischer Vater!

mer mehr durchdringt und heiligt. Dazu wolle Gott seiner Menschheit verhelfen.

Dein Reich komme.

Was ist das? Gottes Reich kommt zwar ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es auch zu uns komme.

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, daß Gott sein verheißenes Reich auf Erden immer vollkommener darstellen und die Welt und alles ungöttliche Wesen immer mehr vernichten wolle.

Wie geschieht das? Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich.

Wie geschieht das? Gottes Reich kommt nicht von selbst wie Regen und Sonnenschein, sondern nur, wenn die Menschen thätig sind für die Förderung desselben, und darum bitten wir, Gott wolle in jedem Menschenherzen eine heiße Sehnsucht nach seinem Reiche entzünden.

Dein Wille geschehe.

Was ist das? Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebete, daß er auch bei uns geschehe.

Was heißt das? Wir bitten in diesem Gebete, daß die Zeit bald kommen möge, wo der Wille Gottes von uns und an uns ebenso vollkommen geschehen wird, als er im Himmel, in den Welten der Vollendung, geschieht.

Wie geschieht das? Wenn Gott allen bösen Rath und Willen bricht und hindert, so uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen; als da ist des Teufels, der Welt und unsers Fleisches Wille, sondern stärkt und erhält uns fest in seinem Worte und Glauben bis an unser Ende. Das ist sein gnädiger und guter Wille.

Wie geschieht das? Wenn die Menschen durch das Evangelium von dem Seyn Christi durchdrungen werden, so geschieht nicht mehr der Menschen böser und thörichter, sondern Gottes guter und gnädiger Wille.

Nachschrift.

Zwar könnte die luther'sche Erklärung so gedeutet werden, daß er lehre: Gottes Reich könne (äußerlich und innerlich) kommen, ohne daß es gerade zu uns kommt, ohne daß wir die Gerechtigkeit, wodurch wir erst Bürger desselben werden, uns angeeignet haben, und, da wir diese Gesinnung uns nicht auf eigene Hand und ohne Gott aneignen können, so lehre uns Luther beten, Gott wolle dieselbe in uns bewirken. Allein einmal wird der Mensch hier ganz passiv genommen; Gott soll uns seinen heiligen Geist geben, er soll allen bösen Rath und Willen brechen und hindern, er soll uns stärken und in seinem Worte fest erhalten, allein von dem, was der Mensch selbst thun soll, um dem Reiche Gottes in und außer sich entgegen zu kommen, von dieser, jedem Christen so wichtigen, Lehre steht bei ihm kein Wort. Dann — die eigentliche Ketzerei! — das Reich Gottes komme und sein Wille geschehe von selbst, ohne all' unser Zuthun; und endlich, daß von einem auch äußerlich zu uns kommenden und sich in der Geschichte, d. h. im Staate und in der Kirche, manifestirenden Reiche Gottes auch kein einziges Wort gesagt wird, etwas, was freilich, meiner Ansicht nach, und wenn kein arger Wahn mich befangen hält, allen christlichen Theologen überhaupt und allen evangelischen insbesondere von Luther an bis zu den verehrten Verfassern des „Systems der christlichen Lehre, 1837" und „das Leben Jesu Christi, 1837" mehr oder weniger zur Last gelegt werden muß. Und doch kann der Menschheit meiner Meinung nach, um deren Berichtigung ich angelegentlichst bitte, nicht eher geholfen werden, als bis die Menschheit zum Bewußtseyn dessen gebracht wird, worin das Reich Gottes in jeder Beziehung bestehe und unter welchen Bedingungen es zu uns kommen könne.

Moskau, den 31. Mai 1838.

Dr. Karl Sederholm.

Antwort des Dr. Nitzsch.

Fast zu derselben Zeit, als Sie mir, verehrter Herr Doctor, Ihr Bedenken gegen die luther'sche Auslegung der dreieinigen Bitte des Herrn-Gebetes zukommen ließen, erhielt ich das inhaltsreiche und werthvolle Hülfsbüchlein, welches Herr Pastor Stier in Wichlinghausen seinem Katechismus i. J. 1838 hinzugegeben hat. Dieser genaue und wie Wenige in die Sachen eindringende Katechet macht S. 151. eine Bemerkung, welche Sie überzeugen wird, daß Sie mit Ihrem von Luther erlittenen Anstoße nicht ganz allein stehen. „Sehr mißverständlich leider, sagt Stier, und fast einer Berichtigung dringend bedürftig sind Luther's Worte: Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst — was ja, buchstäblich genommen, der ganzen Bitte widerspräche." Indessen setzt Stier sogleich hinzu — „man sieht, daß er meinen konnte: Gottes Reich ist wohl schon gekommen, d. h. zum Anfang und Anbruch, seit Matth. 3, 2. Zum völligen Kommen im ganzen Sinne bleibt dann unser Bitten und Trachten danach unerläßlich. Wie einst die „Kinder des Reichs", die schon als zuerst geladene Gäste zu Tische saßen, wieder hinausgestoßen wurden, so steht dasselbe der falschen Christenheit bevor, wie dieß in Jesu Worten mitgemeint ist." Derselbe Theolog vermißt dann bei Luther die Hinweisung auf die Ernte der Heidenwelt und auf die Mission, obgleich er sich diesen Mangel erklärt, und wieder derselbe findet in dem, daß der Wille Gottes wohl ohne unser Gebet — nach der Aus-

legung der folgenden Bitte — geschehe, unklare Worte. „Sie können, sagt er, nichts Anderes meinen, als den Willen im Reiche der Natur und Vorsehung, der endlich mit Gewalt, zum Gerichte geschehe. Regiere und richte die Welt! dürfen wir freilich nicht erst bitten" u. s. w.

Stier findet nur Unentwickeltes oder Undeutliches an den luther'schen Auslegungen und verbessert sie nach dieser Voraussetzung S. 202., Sie aber sogar — Irrlehre.

Ich verhehle Ihnen nicht, daß meiner Ueberzeugung nach Luther beiden Anklagen gegenüber in seinem Rechte ist, und daß seine Worte, wenn sie auch dießmal der nähern Erklärung fast eine zu große Breite lassen, doch einem reinen und wahren Gefühle entsprechen, einem Gefühle, welches auf richtige und feste Gedanken zurückgeführt werden kann. Ich glaube Luthern zum Theile durch Ihre eigenen Zugeständnisse rechtfertigen und Sie mit sich in Streit setzen zu können; wo aber dieß nicht stattfindet, ist die Irrlehre, wenn anders dieses Wort hier Anwendung leidet (was ich bezweifle) — auf Ihrer Seite.

Auf die ältere und älteste Ueberlieferung will ich nicht größeres Gewicht legen, als ihr zukommt. Und doch wird es seinen Grund haben, wenn Luther, der von der überlieferungsmäßigen Auslegung der Gebote und der Bitten so Manches ohne Ansehn der Kirchenväter und wider dasselbe abgestreift und sie offenbar gereinigt hat, gerade in diesen Negativen oder Reservativen die ältesten und vorzüglichsten Ausleger des vorbildlichen Gebetes zu Vorgängern hat. Ich habe soeben nur Tertullian und Cyprian, den Lehrer und — freilich sehr selbständigen — Schüler, wieder nachgeschlagen, sie die mehr realistischen, dann unter den Griechen den nyssenischen Gregor, den mehr idealistischen und origenisirenden Erklärer — den Origenes selbst nicht, aber ich zweifl

daß ihn Gregor nicht ganz ausgedrückt haben sollte — alle haben bei den drei ersten Bitten etwas den luther'schen Prämissen Aehnliches. Gregor thut es einfacher ab, indem er ruft: Ist darum wohl der heilige Name weniger heilig, wenn ich nicht also bitte? Ist wohl irgend etwas von der göttlichen Regierung ausgenommen? Tertullian, was die erste Bitte anlangt: quando non sanctum et sanctificatum est per semet ipsum nomen Dei, cum caeteros sanctificet ex semet ipso? — id petimus, ut sanctificetur in nobis. Was die zweite (die bei ihm die dritte ist, vgl. theol. Stud. 1830. S. 847.): nam Deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est? Was die dritte: non, quod aliquis obsistat, quominus voluntas Dei fiat et ei successum voluntatis suae oremus, sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius. Cyprianus fast in gleicher Weise. Entweder ist nun dieses alles schon sinnlos, müßig, vielleicht gar Mißdeutung, oder auch Luther hat sein vorläufiges Recht, theils zu sagen, es ist nicht von Bedürfnissen Gottes, sondern von unserem Bedürfnisse, nicht von Mängeln an Gottes Wesen und Werk, sondern von unsern Gebrechen die Rede, theils in objectiver Beziehung auf dem Grunde des Allgemeinen: Name, Reich, Wille Gottes — das Besondere, was Gegenstand der Bitte wird, zu bestimmen, damit ein Standpunkt für die Erklärung gewonnen werde. Wir können überhaupt, wenn wir durch den Geist Gottes und in Jesu Namen bitten, nichts Gott bitten, daß er's thue, was er nicht schon thut, daß er's kommen lasse und gebe, was er nicht schon gibt; und jede der noch folgenden Bitten des Mustergebetes ließe eine ähnliche vorläufige Anerkennung dessen zu, was ohne unser Gebet bereits ist, da ist, geschieht und gegeben wird; dergleichen denn auch bei Luther noch vorkommt, wenn es z. B. heißt: „Gott gibt das tägliche Brod auch

wohl ohne Bitte," oder „Gott versucht zwar Niemand." Und doch behält die Bitte ihre ganze Nothwendigkeit, weil sie die zeitliche, persönliche Besonderung des Allgemeinen betrifft, die Erschließung und willige Empfänglichkeit des Subjects bedingt und in allen ihren Arten ebenso ein Bekenntniß zum göttlichen Seyn, Wollen und Thun, wie ein Gelübde des angemessenen Selbstverhaltens in sich schließt a). Jesus ruft: Vater verkläre deinen Namen, Joh. 12, 28. Antwort: Ich habe ihn verklärt, und will ihn abermals verklären. Das Gebet war darum nicht ohne Zweck und Ursache. Hiermit will ich die Frage noch keineswegs erledigt haben.

Auf ähnliche Art, wie von den Seligpreisungen des Herrn jede das Ganze der Gerechtigkeit zum Himmelreich und doch in besonderer Rücksicht darstellt, ist es mit den drei ersten Bitten des Jüngergebets beschaffen. Das geistliche Gut ist in der lebendigen Verehrung des geoffenbarten Gottes ganz enthalten, im Daseyn seines Reichs nicht weniger, und auf gleiche Weise in der irdischen Verwirklichung seines Willens. Dieß nun haben meistentheils die Alten schon richtig erkannt und bezeichnet, Luther mit ihnen. Noch mehr; man ist einverstanden, daß dennoch dieser Dreifaltigkeit nichts genommen, noch zugefügt werden kann b). Es kommt zum Ersten immer auf das Wort an und auf ehrfurchtsvollen Glauben an das Wort, an den heiligen Namen. Nimm einem Zeitalter diese Güter, so ist die Thür des Heils ihm fest verschlossen. Allein es gibt an vielen Stellen und zu manchen Zeiten viel reine

a) S. m. Predigten v. 1833. u. v. 1838. S. 67 f.

b) Der Umstand, daß der ursprüngliche Lukas (Augustini Enchirid. §. 116.) die den Willen betreffende Bitte nicht hat, wird vom Augustin richtig dahin ausgelegt, daß Lukas sie dennoch — im Begriffe von den beiden andern Bitten, deren bloße Repetition die ausgelassene sey, wirklich mit befasse.

Lehre und viel Offenbarungsglauben, und doch wenig göttliches Leben, wenig Segen des Christenthums. Also die Erkenntniß, die Lehre, die Offenbarung soll Gesinnung werden; der Herr will wahrhaftig regieren, der Herr will als Geist regieren, er will sein Reich in unseren Herzen aufrichten. Das aber wieder nicht mit bloßer Innerlichkeit, gleichsam in bloß himmlischer Weise, gleich als ob das Aeußere nach wie vor sein natürlich Wesen, seine weltliche Art und Farbe behalten müßte. Nein, Gottes Wille geschehe auf Erden. Sind wir über diesen Unterschied und diese Einheit der Bitten, die es gilt, einverstanden, so muß doch wohl Folgendes unsere Billigung finden: einmal, daß der Katechismus jene reichen, großen Vorstellungen Name, Reich, Wille Gottes aus jener Allgemeinheit, vermöge welcher sie zugleich dem Glauben von Gottes Wesen, Regierung und Vorsehung überhaupt angehören, herausnimmt, um sie dem besondern Gebiete des Heils zu sichern, um sie in diesem Gebiete des Geistes und des geistlichen Lebens zu erfassen und in solcher Bestimmtheit zur Auslegung darzubieten; ebenfalls, daß Luther auch in Ansehung dieser schon bestimmten Vorstellungen was, was der Selbstbewegung des bittenden Subjects bereits zuvorkommt und geschehen ist, von der bestehenden Frage und nächsten und größten Aufgabe unterscheidet, um das Gebet desto mehr zu persönlicher, lebendiger, freier Wirklichkeit zu bringen, und endlich, daß er durch die Antwort auf die Frage: wie geschieht das? die jedesmal schon näher begrenzte und in der Mitte erfaßte Vorstellung näher bezeichnet, z. B. mit Wort, Geist, — sie genetisch oder antithetisch entwickelt und dabei zugleich Folge, Zusammenhang, Unterschied und Ergänzung deutlich wahrnimmt. Was den ersten Punkt anlangt, so ist es doch offenbar nicht gleichgültig, daß der katechetische Proceß von dem Unter-

schiede z. B. der göttlichen Weltregi
herrscht über Alles) und des Rei
Das Reich der unbedingten Macht,
es nennt, darf für den Volksunterri
ignorirt werden. Dieses ist nun f
Luther spricht von einem kommend
es ist auch ein kommendes in der H
cher sich der Gegensatz des Macht- u
der auflösen soll, und jene Chiliast
schweigen, die Realisten, ein Tertul
am meisten und ließen bitten um
Reiches, um nostrum regnum, ut re
vivimus, wogegen die Spiritualiste
Reich gedacht wissen wollten, so da
ankommt, die verschiedenen in der
Arten des kommenden und eintreten
einander zu reißen, sondern durch U
zu erhalten. Die Zertrennung gibt
vage, flüchtige Idee des Reiches d
Tugend, von dem so viele Lehrbüche
andern weckt sie leidenschaftlichen
lichen Märtyrthums nach der Ersche
nach dem Tage der Rache. Auch d
Grunde liegende Hoffnung hat ihr
muß verhältnißmäßig zurücktreten.
dern des Reichs ist ihr Erbe siche
Strebepunkt der Hoffnung und Bi
und Eintreten ins Herz und Leben
nicht an uns vorübergehe, uns
eigentliche Bitte; gekommen ist es a
es auch so, ohne unser Verdienst;
Gnade und Vorsehung ist es da, ist
nur für uns und in uns komme!
genug, zu sagen, daß das Reich G

vor unserem Gebete komme, und daß es dennoch hohe Noth sey, es in uns herein und zu uns her zu bitten. Die von Stier vorgeschlagene Veränderung befriedigt mich nicht. Sie lautet: Gottes Reich ist wohl vor unserm Gebete von ihm selbst gekommen, aber wir bitten in diesem Gebete, daß es immer weiter komme, zu allen Menschen und Heiden, sonderlich auch in aller Christen Herzen. Sie hat das unleugbare Verdienst, daß sie jeden Schein des Widerspruchs wegschafft; allein ich habe wider sie: 1) daß sie das Reich der Herrlichkeit völlig vergessen macht; 2) daß sie das Selbstkommen des Reichs auf die Vergangenheit beschränkt; 3) daß sie mehr auf das extensive als auf das intensive Wachsen des Reiches siehet oder doch den Gedanken an das letztere durch Aufgeben des Uns und durch Hinblick auf der Christen Herzen mehr schwächt, als hebt. Die Rücksicht auf Heidenwelt scheint mir bei der ersten Bitte wenigstens ebenso nahe zu liegen, als bei der zweiten; denn die Heiden haben auch das Wort noch nicht.

Ich vergesse nicht, verehrter Herr Doctor, daß ich schon mit bisherigen Aeußerungen wohl ebenso stark als Luther's Auslegung gegen Ihre Ansicht verstoßen habe, und daß ich mich doch eben mit dieser verständigen oder auseinandersetzen soll. Ein Eifer wie der Ihrige, ein Eifer für Christenthum als That, als Wille und Geschichte hat, wo ich ihn immer gefunden, stets meine Theilnahme erregt, und ich habe nicht verfehlt, an dieser Erscheinung desselben in Ihrem Schreiben mich, meine Gesinnung und Handlungsweise zu prüfen. Die gläubige Gleichgültigkeit ist schon Unglaube, die müßige Hoffnung, die gebets- und thatenlose ist keine christliche; der von Ihnen sogenannte Quietismus, Absolutismus, der auch nie verfehlt, in Antinomisterei umzuschlagen — wovon mir die Proben im

Leben nicht ferne geblieben sind — soll wahrlich an mir keinen Anwalt finden. Viele sind, die in meinen Schriften und Predigten die ethische Richtung entschiedener als die dogmatische wirken sehen, oder um meiner Sittenlehre willen mir meine Glaubenslehre zu Gute halten. Demungeachtet kann ich mit der gehemmten religiösen Ansicht oder mit der Begrenzung des göttlichen Thuns, auf welcher Sie mir zu bestehen scheinen, nicht einig werden. Die beiden Sätze, von denen Sie anheben, genehmige ich, wenn ich lediglich auf den Gedanken sehe, ganz. 1) Der Gegensatz des Guten und Bösen sey contradictorisch, gelte vor Gott, könne nicht, solle nicht der bloßen Entwicklungsgeschichte des Guten in der Endlichkeit anheimgegeben werden; 2) die Weltgeschichte lasse sich nur durch den Blick auf Sündenfall und Erlösung verstehen. In ersterer Beziehung würde ich mich nur nicht begnügen zu sagen, daß Gott über den Unterschied des Guten und Bösen nicht hinaus, oder daß der absolute Geist nicht gegen Gutes und Böses indifferent sey. Gott ist darüber nicht hinaus, weil er nicht darin ist. Gott als die heilige, wahre Liebe ist allein Grund und Ursache, daß das Gute sich dem Bösen entgegenstellt, daß das Böse von Anfang und in jedem Momente des Fortgangs und der Erscheinung vom Guten geschieden und der Nothwendigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Ewigkeit, die es ansprechen und affectiren möchte, wieder beraubt wird. Daher etwas auch nur in seiner Beziehung auf Gott böse ist und bleibt. Andererseits ist Gott allerdings über dem Unterschiede, da dieser nicht in ihm ist, und über ihn hinaus, weil er der Erlöser ist. Doch lassen wir dieses. Sie folgern zunächst aus Ihren Sätzen, die Geschichte eines gefallenen Geschlechts sey eigentlich eine Entwicklung ohne Gott; das Böse herrsche in ihr als das Ueberwiegende, folglich nicht Gottes guter und gnädiger Wille. Die Menschen,

die verkehrten, selbstsüchtigen, die durch den Fall aus dem Bereiche der Einwirkungen Gottes getreten, in denen nur das Minimum des Göttlichen, ein bewußtloser Trieb, die Natur zu beherrschen, den Staat zu bilden und fortzuschreiten oder sich die Begrenzung des Bösen gefallen zu lassen, übrig geblieben ist, um sich im Leben zu manifestiren, diese Menschen machen all die Geschichte, welche außerhalb der Wirkung des Princips der Erlösung verläuft, im Grunde selbst und schreiben sie doch Gott zu, wo sie etwa mit ihrem Minimum das Böse erkennen und sich daran stoßen, während Gott in der That und Wahrheit sich zum Bösen in keine Beziehung der Zulassung oder Bewirkung oder Benutzung setzen kann, sondern allein in diese, daß er es durch die Erlösung wieder aus der Geschichte herausschafft. Der Grundirrthum, daß Gott am Bösen Antheil habe, ist aber Quell all der Indolenz und falschen Resignation, deren Zug durch die Geschichte geht, und Ursache, daß auch die dargereichte Hoffnung des wirklichen Heils nie hat rechte Wurzeln schlagen und rechte Früchte tragen können. Ich fürchte, Verehrtester, daß Sie den Dualismus des Guten und Bösen ohne Fug und Recht zu einem Dualismus der Geschichte umwandeln. Um den letztern zu bekämpfen, reichen Sie mir selbst einige Waffen dar. Ich will die Wörtlein „eigentlich, fast, nur dieß und nicht mehr ist Gottes an der Geschichte des gefallenen Geschlechts" nicht besonders berücksichtigen. Sie lehren einen Sündenfall — und doch keine göttliche Zulassung des Bösen? Sie lehren einen Rathschluß der Erlösung — und doch keine Weltregierung, keine Vermittlung und Vorbereitung der Erlösung durch die letztere? Sie lehren einen Erhalter des göttlichen Menschenlebens in einem Minimum — und doch keinen guten und gnädigen Willen Gottes in all den unendlichen Selbstverurtheilungen und Selbstbestrafungen der sündigen Menschheit, in

all den Gerichten, Gesetz- und Zuchtanstalten, durch welche die Welt für ein Neues empfänglich gemacht und erhalten wird? Sie erklären sich nachdrücklich gegen den Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, aber es ist einleuchtend, daß Sie ihn dennoch bei Ihrer Ansicht am allerwenigsten entbehren können. Die Zulassung läßt sich nur vom Standorte eines Solchen aus bestreiten, der kein Bedenken hat, zu lehren, daß Gott (freilich anders als das Gute) das Böse auch bewirke und wolle. Wie fern liegt Ihnen dieß! Der Gott Ihres Glaubens scheint sich ja wirklich von den Gottlosen, die die Geschichte des schlimmen Verlaufs machen, mit allem positiven Wollen und Thun zurückzuziehen. Er läßt es eben so gehen. Oder — will er nicht wenigstens, indem er sich so verhält, die Abfälligen nach und nach die Erfahrung machen und es fühlen lassen, daß sie die Geschichte ohne Gott nicht zu machen, nicht gut zu machen im Stande sind? Gott entläßt den Menschen zur Freiheit, will und schafft das Böse in seiner Möglichkeit, will und schafft ihm, wenn es zur innern Wirklichkeit gekommen, seinen Ausbruch, in dem es seine Häßlichkeit enthüllen und sich selbst richten muß. Gott überläßt so den Sünder sich selbst, und doch auch nicht; er verläßt ihn, oder vielmehr nicht, denn er richtet und straft oder züchtigt ihn. Ist das keine Geschichte des göttlichen Willens? Sie verengen willkürlich den Begriff dieses Willens. Sie sagen: der gute Wille Gottes ist nur da, wo er gethan wird. Doch nein, er wird nach Ihrer Ansicht auch da seyn, wo er sich mittheilt oder zu jener That erweckt, wo er offenbarend, erleuchtend, erlösend wirkt. Nun stehen ja aber mit diesem Willen des Gesetzgebers und Erlösers die Führungen, Schickungen, Gerichte Gottes im genauesten Zusammenhange. Es wird Ihnen erinnerlich seyn, wie gern die Theologen bei Aufhellung des Begriffes von der Gnadenwahl und Vorher-

bestimmung, um die sittliche Ansicht mit der religiösen in Einheit zu erhalten, sich des Spruchs bedient haben: Israel, du bringst dich selbst in Unglück, aber mein Heil steht allein bei mir. Wohlan, dieß möchte eine passende Formel Ihrer Betrachtungsweise seyn. Ist es aber weniger biblisch, hinzuzusetzen, daß auch das Unglück des abgefallenen Israels göttlicher Wille und göttliche That ist? Werden doch nach heiliger Schrift alle Frevler und Thoren willenlos und unbewußt Werkzeuge der Ehre Gottes (Herodes, Kaiphas, Pilatus), und geschieht sonach nicht auch an ihnen und durch sie ein Wille, der nicht nur an sich gut ist, sondern auch im unzerreißbaren Zusammenhange des einzelnen Ereignisses mit dem Ganzen als ein guter sich offenbart. Nur daß die ganze Lehre von dem auf Erden geschehenden Willen Gottes immer an dem Begriffe der Zulassung — wie dieses auch die wahrheitliebenden Theologen Twesten und Julius Müller (die doch fürs Erste ihn zu beseitigen streben) am Ende zugestehen — ihr Complement erhalte. Es will etwas sagen, daß Hiob's Satan unter den Söhnen Gottes kommt, und dieser Wahrheit widerspricht nicht, sondern entspricht die neutestamentliche Vorstellung, die ihn aus dem Himmel fallen läßt. Es bleibt dabei, den Willen Gottes thun wir ohne Gebet nicht; aber daß er ohne unser Gebet auch geschehe, auch auf Erden geschehe und dabei ein guter Wille sey, wie Sie dieses leugnen und sogar für Irrlehre erklären wollen, ohne mit der heiligen Schrift beider Testamente, ohne mit den unentbehrlichen religiösen Begriffen der Vorsehung, Regierung, Mitwirkung Gottes (ohne welche auch der Erlösungsbegriff seine Haltbarkeit verliert) sich in Widerspruch zu setzen, verstehe ich nicht, wenn ich schon verstehe, warum Sie sich irgend einem trägen, falschen, capitulirenden Optimismus entgegensetzen. Der allein wahre Optimismus ist der Glaube an die Er-

lösung, freilich an eine Erlösung, welche nicht in der Weise der marcionitischen Ansicht von der Schöpfung, Erhaltung, Regierung getrennt werden darf.

Sie folgern weiter: die Geschichte seit Christus ist die Geschichte eines erlösten Geschlechts, in welchem die Erlösung sich mehr und mehr und endlich absolut verwirklichen muß, so daß die Welt ein Reich Gottes wird, d. h. auch ein äußerer Zustand eintritt, der gottgemäß ist, und der Wille Gottes nicht mehr bloß im Himmel (im Reiche der Idee), sondern ganz ungetrübt vom bösen menschlichen Willen und durchgängig auf Erden, in der Wirklichkeit, geschieht. Ich bezweifle diesen Gedanken im Allgemeinen nicht; göttliche Erlösung kann nicht seyn, ohne daß sie sich vollende. Nur bleibt dabei das Müssen, von dem Sie reden, noch unbestimmt. Denn gänzliche Vollendung des Heils glaubt der absolute Prädestinatianer, glaubt der Origenist; jenem gehört zur Vollendung die vollzogene Verwerfung der Verworfenen (Andern deren Vernichtung), diesem die sittliche Aneignung des Heils für jedes persönliche Wesen. Es sey in richterlicher oder in richterlich-heilender Kraft, das Reich Gottes vollendet sich absolut nach beiden Ansichten, mit unfehlbarer Nothwendigkeit. Und kommt nun nicht das Reich Gottes auch ohne unser Gebet? Geschieht nun nicht der Wille Gottes auch ohne unser Gebet? So, daß ich nur desto mehr rufen muß: laß mich Antheil haben mit den Heiligen, Seligen, Freien in deinem Reiche und in der Geschichte deines Willens? Doch Sie lenken selbst ein. Sie gestehen zu: das Reich Gottes kommt dem Widerstreben der Menschen und ihrer faulen Müßigkeit zu Trotz endlich zu Stande mittelst des an jenes Minimum anknüpfenden erlösungskräftigen Christenthums. Allein Sie sagen: Gottes Rathschluß ist ein anderer als der, daß es so langsam zu den Widerstrebenden komme; kommt es nach Gottes Ordnung, so kommt

es so, daß wir es durch die Hereinbildung der christlichen Idee in die Wirklichkeit der Lebensverhältnisse zu Stande bringen. „Denn was Gott in der geistigen Welt auf Erden wirkt, das wirkt er lediglich nur durch uns Menschen, dadurch, daß sein Geist unser Geist wird und wir das wollen, was Gott will.“ Sollten Sie wohl den von Ihnen selbst geschürzten Knoten auf diese Weise gelöst haben? Ich fürchte, nicht im mindesten; ich glaube, Sie hätten folgerichtig von ihrem Standorte aus jedes Kommen-Müssen zu verneinen gehabt. Sie hätten — um die speculative Einheit Ihres Gedankens zu retten, sagen müssen: das Reich Gottes kommt nie und nimmer ohne unser Zuthun. Freies kommt als solches nur durch Freies. Der Knoten, den Sie dagegen schürzen, ist dieser: das Reich Gottes kommt trotz allem Widerstreben und Müßiggange der Menschen und vollendet sich; und: es kommt nach göttlicher Ordnung durch unseres Willens That zur Vollendung. Wie lösen Sie ihn nun? Sie sagen: wider Willen und ohne Streben der Menschen kommt es etwa erst nach vielen Jahrtausenden. Ich frage: was thut denn hier die Zeit? Mit der Zeit vollendet sich ein Naturproceß. Sie haben es mit einer Bestimmung des freien Willens zu thun. Aeonen bekehren an sich selber noch keinen Ihrer Widerstrebenden; und muß Gott den Willen brechen, so genügt der Augenblick. En peu d'heure Dieu labeure, wie das von Göthe zur Erklärung der Erweckungen citirte Sprüchwort sagt, und doch auch in den langen Aeonen. Ueber göttliches Eilen und Weilen ist schon vieles Wahre und Schöne gesagt worden, z. B. von Klopstock, aber nichts dergleichen, was diesen Gegensatz dem Gegensatze von Nothwendigkeit und Freiheit gleich machte. Zwischen Ihrer Nöthigung und Ihrer Freilassung gibt es vorderhand noch keine Vermittlung. Sie setzen den Rathschluß Gottes, die Ordnung Gottes und seines Reiches der

Nothwendigkeit entgegen, und so lassen Sie im Gebiete der Menschengeschichte da, wo Sie ihn nicht wollen, noch wollen können, einen ganz unverständlichen Zwang dennoch übrig. Wir wollen zwei Gedanken, die von Ihnen ausgesprochen worden sind, näher prüfen, den einen, einen unbestimmt wahren dogmatischen, den andern einen ethischen, vortrefflichen, ganz wahren, und so werden wir der Vermittlung näher kommen. Sie behaupten, in der geistigen Welt wirke Gott nichts als durch Menschen. Das ist das Dogmatische, das näherer Bestimmung bedarf. Und Sie sagen, daß es uns Neutestamentlichen nicht weniger gebühre, die Sehnsucht nach dem neuen Kommen des göttlichen Reiches zu pflegen, als es den Alttestamentlichen zukam, erwartungsvoll nach dem Erlöser zu schauen und ihm den Weg zu bahnen. Was nun jenes Dogmatische anlangt, so darf man es, wenn Sie es sagen, weder pantheistisch, noch deistisch verstehen. Sie wollen also die Lehre, daß Gott, ehe er durch uns wirke, in uns, und ehe er in uns wirke, auf uns wirke, uns zu seinen Werkzeugen bilde, keineswegs verleugnen, noch ganz umgehen. Folglich werden Sie es beachten, daß Gott, ehe er durch uns oder irgend einen Menschen seinen Willen wirkt, durch sein ewiges Wort in dem Sohne und durch den heiligen Geist auf und in uns wirkt. Und Sie werden dieses zwiefache Mittlerische nicht schlechterdings auf Eins zurückführen, was im Christenthume auch ganz unmöglich wäre. Alle Inspiration ist durch Manifestation vermittelt. Demgemäß muß man ebenfalls die Gültigkeit der dogmatischen Unterschiede, Berufung und Bekehrung, Veranlassung und Bewirkung des Glaubens, anerkennen. Alle Wirkungen des Wortes aber und der Lehre werden durch die mannichfaltigsten, von Gott vorgesehenen und herbeigeführten Umstände, durch gesellige Wechselwirkungen, durch innere und äußere Zu-

stände näher bestimmt. Welch ein Reichthum der auf uns gerichteten Wirkungen Gottes! Immer nur, wer da hat, dem wird gegeben. So lange wir den Herrn noch nicht gesehen, müssen wir mehr geheiligt werden, aber Niemand wird geheiligt, er sey denn bekehrt, Niemand bekehrt, er werde denn versöhnt, Niemand gerechtfertigt, er sey denn erleuchtet und erweckt zum Glauben, Niemand gläubig, er sey denn berufen. Auch über die Berufung hinaus bereiten die Wirkungen des Erhalters und Regierers vor, die bis in den Act der göttlichen Schöpfung zurückreichen. Es gibt also keinen Moment in der individuellen Entwicklung, in welchem wir nicht Alles, was wir geworden, empfangen hätten, keinen, wo wir nicht noch Mehr verlangen müßten, keinen, wo wir nicht vom göttlichen Willen an unserm Willen angefaßt würden, keinen, da wir nicht, mit dem, was wir bereits empfangen, uns selbst bewegen und ergriffen nach einem Weiteren uns zu strecken hätten, um es zu ergreifen. Denn wenn wir auch im Momente der Bekehrung am meisten unter der Wirkung des Geistes stehen, im Momente der Berufung am meisten in der Entgegenwirkung stehen können, so vermittelt sich doch auch dieser Gegensatz wieder aufs Mannichfaltigste. — Wozu das Alles? Damit von Neuem klar werde, beides, daß Gottes Reich komme und Gottes Wille geschehe ohne unser Gebet, vor unserem Gebete, und daß Gottes Reich komme zu uns, und sein Wille geschehe bei uns und himmlisch auf Erden nicht ohne unser Gebet. Denn das Erste anlangend, so ist ja Gottes Wille, der grundgute Wille der Erlösung überhaupt als der stets zuvorkommende, stets in der That vordringende und andringende, nicht etwas durch unser Gebet erst Hervorzurufendes oder zu Verdienendes, zu Bewegendes — Paul Gerhard: Ihr dürft nicht sorgen, wie ihr ihn wollet ziehen, mit eures Armes Macht — und was

das Andere betrifft, so kommt zwar das Reich Gottes auch an die Unempfänglichen und Gebetlosen, aber nicht in sie; der Wille geschieht an ihnen und mit ihnen, aber nicht zu ihrer Seligkeit. Demnach treibt uns der Geist, in der Berufung die Erwählung zu suchen. Derselbe Geist, der es uns bezeugt, einerseits, daß Christo alle Kniee sich beugen müssen, daß ihm irgendwie alle Feindschaft sich zu Füßen legen muß, daß also sein fortschreitendes Reich, sein sich vollendender Wille in seiner heiligen und herrlichen Nothwendigkeit an keinem Widerstande sich brechen kann, und andererseits, daß die individuelle Erlösung nichts Zeitliches, nichts Natürliches ist, etwas Freilassendes ebenso wie etwas Freimachendes bleibt, derselbige Geist erzeugt uns diese Bitten, die zugleich Thaten des sich selbst aufschließenden und hingebenden Herzens sind. Es ist beides also Gegenstand unserer Erkenntniß, das Müssen, das Nothwendige, und das Sollen oder das Freie. Durch den Glauben an den grundguten Urwillen der Gnade, in dessen Offenbarungen oder Bethätigungen kein Hinderniß unseres Heiles liegt und doch die Nothwendigkeit eines sich zur Seligkeit erneuernden Sinnes enthalten ist, werden wir desto mehr getrieben, jedem bloß endschaftlichen Müssen jeder Vollendung des Reiches ohne und außer uns mit Gebete zuvorzukommen und wo möglich in jedes Christen Namen das Heil der Befestigung in der Berufung, in jedes Menschen Namen das Heil der Berufung und Erwählung anzusprechen. Ich glaube, daß wir auf diesem Wege der Betrachtung von „der unendlich langen Zeit", in der nach Ihrer Aeußerung das Reich Gottes kommt, wenn es ohne unser Zuthun kommen soll, in richtiger Weise loskommen, oder vielmehr von dem, was Sie eigentlich meinen, von der ganz unbestimmten, gedankenlosen, unwahren Hoffnung und Erbittung des Reiches Gottes. Mit Recht behaupten Sie,

daß es an der Zeit für uns Christen und ganz in den Verhältnissen begründet sey, in denen wir uns befinden, die Verheißung des Reichs mit gleicher Lebendigkeit und gleicher Sehnsucht nach ihrer vollern Verwirklichung zu ergreifen, als es je vor Christus geschah und geschehen konnte. Vielfach und auch in dieser Rücksicht kehrt für uns der alttestamentliche Standpunkt, obgleich verklärt und erhöhet, zurück. Allein dieß findet auch insofern statt, als schon von den alten Gläubigen die Bedingtheit des Glücks und des Antheils am künftigen Glücke durch Gerechtigkeit erkannt und geltend gemacht wurde. Unbedingt ist die Bitte ums Reich, wenn in ihm die vollkommene Einheit des geistlichen und leiblichen Gutes, der Heiligung und Verherrlichung angeschaut wird, oder unbedingt ist sie in ihrer Richtung auf das Kommen und Wirken des Geistes. Sonst und im Uebrigen ist es ebenso schwärmerisch und leidenschaftlich, um Beschleunigung des Weltendes und Abbruch des Aeons der evangelischen Berufung zu bitten, als es für den Einzelnen unvernünftig und unchristlich bleibt, sich schlechterdings aus der Welt und Zeit herauszubitten. Erst sofern Christus mir Leben und Lebenswerth geworden, ist Sterben mein Gewinn. Tertullian konnte sich daher an denen irren, die er Thoren schalt und von denen er sagte, quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant? de orat. 5. Freilich hatte er an seinem Orte wieder desto mehr Recht, da er in seinem Texte die Bitte ums Reich als die dritte vorfand, folglich die sittliche und heilige Bedingung des Endheils bereits durch die zweite, die das Geschehen des Willens zum Gegenstande hatte, vollzogen fand. Wir mögen seine irrige oder unsere gültige Folge der Bitten zum Grunde legen, immer bleibt der große Gegensatz, den Luther so einfach und unentwickelt hingestellt hat, ohne unser Gebet, aber wir bitten — auch bei uns,

gerechtfertigt. Es liegt in seinem erklärten Was ist das? eine starke und entschiedene Anbahnung aller katechetischen Belehrungen, die hierher gehören. Mehr als diese bedurfte es nicht. Aber wo ist nun die Irrlehre?

Sie lassen Luthern in einer Nachschrift theilweise Gerechtigkeit widerfahren, nur theilweise, denn die drei Klagen bleiben stehen: 1) er nimmt den Menschen ganz passiv; 2) er sagt, es kommt von selbst, und das ist die Ketzerei; 3) er bezeugt es mit keinem Worte, daß das Reich Gottes sich im wirklichen Leben des Staates und der Kirche manifestiren soll, eine Unterlassungssünde, in welcher ihm alle christlichen und auch insbesondere alle evangelischen Theologen voraufgegangen oder nachgefolgt sind. Das Zweite nun ist bereits erledigt. Aber wirklich? die Auslegungen Luther's sagen nichts von dem, was der Mensch thun soll, sie sprechen nur von dem, was Gott thut? In der That die Auslegungen wären zu tadeln, wenn sie unter den erbetenen Wirkungen Gottes nicht die Thätigkeiten und Lebensbezeigungen eines wahren Christen und einer wahren Christenheit erscheinen ließen. Nun verstehe ich Sie aber kaum, wenn Sie dergleichen vermissen. Der Name Gottes wird geheiligt, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben. Wie kommt das Reich zu uns? Wenn wir durch die Gabe des heil. Geistes dem Worte glauben und göttlich leben. Was fordern Sie nun mehr? Denn im Uebrigen hat der Katechismus ein Gebet auszulegen, d. h. es handelt sich von der gedrungensten, umschließendsten That des sich in seiner Freiheit bedürftig und abhängig machenden und zur alleinigen Hingebung an Gott freimachenden Herzens. Leugnet Luther etwa, daß Gebete Gelübde seyen, daß die Wahrheit und Lebendigkeit des Gebetes für begleitende Handlungsweisen und Bestrebungen Bürgschaft leiste. Die

Verheißung ist auch Geheiß, das Gebet ist ein Gebot. Es bleibt daher nur die Anklage gegen die Theologen übrig, eine Klage, deren ernste Freimüthigkeit ich zu ehren, deren Grund ich jedoch nicht zu erkennen weiß. Ich begreife, daß wir europäische, deutsche Christen, Prediger, Theologen, und auch die beßten mit eingeschlossen, den Willen Gottes zu wenig *thun*, in Staat und Kirche ihn zu wenig verwirklichen. Nur fehlt es nicht an der That, ohne daß es am Gebete zugleich fehlte. Nur muß die Heiligung und Christianisirung der Welt aus der Heiligung der Familie hervorgehen. Und so kommen wir auf die Noth und das Bedürfniß der intensiven und individuellen Heiligung zurück. Daß christliche Vielthuerei und wenn wohlgemeinte, doch einsichtslos drängende Planmacherei wieder nachläßt, oft mehr verdirbt als bessert, werden Sie ohne Zweifel zugestehen; daß auch die Gedanken und Thaten der Weisesten, die auf die Verbesserung der Zustände gerichtet sind, oft darum vorderhand fruchtlos bleiben, weil die göttlichen Gedanken und Wege größer und umfassender gewesen, weil die Wunden, die man heilen will, ehe sie geheilt werden, noch weiter ausbluten sollen, werden Sie anerkennen, ohne daß es dabei noth wäre, mit *Wizemann* die Weltgeschichte für die Bekehrungsgeschichte des Teufels zu halten. Ohne Umschweif will ich Ihnen einräumen, was das Sprüchwort sagt, laßt uns besser werden, gleich wird's besser seyn, und daß auch, seit Gott den europäischen Völkern mit dem Willen und Vermögen, im Vertrauen auf ihn das fränkische Joch abzuschütteln, ein Glück neuer religiöser Begeisterung gegeben, oder seit dem durch Jubelfeste der evangelischen Kirche wieder angeregten Leben so mancher schöne Anfang im Sande zu versiechen scheint. Die Staatsklugheit und der Staatenverkehr hatten sich auf christliche Grundsätze besonnen, und doch hat man am Ende wieder zu dem Künstler fast verehrend hinaufgesehn,

der erst seitdem seine Kunst, ohne Grundsatz und nach Umständen rechtzeitig zu handeln, zu binden und zu lösen, noch aufs glücklichste entwickeln zu sollen schien; ein die kirchlichen Spaltungen vermittelndes christliches freies Element war aus Lebenserfahrungen unter Begünstigung von der besten deutschen Wissenschaft hervorgeblüht, und es hat sich unvermerkt bis zu dem Grade verflüchtigt, oder bis zu dem Grade zu kirchlicher Parteisucht condensirt, daß wir uns kaum um einen ganzen Schritt weiter gekommen scheinen können. Von dergleichen reden Sie aber nicht. Nein, Sie sagen: die Theologen haben die Verwirklichung des Reiches Gottes in Staat und Kirche auf dem Gebiete der Wissenschaft und Lehre verleugnet. Meinen Sie etwa, sie hätten sollen den Begriff der Christianisirung der Menschheit durch die Mission in die Sittenlehre und zugleich in die praktische Theologie mit aufnehmen? In der That ist dieß zu wenig geschehn, aber es ist ja doch geschehn. Und weil ich einmal mit angeklagt bin, will ich mich auf §. 192—194. schon der ersten Ausgabe meines Lehrbuchs berufen. Was Sie aber über den Sinn der beiden Paragraphen meines Buchs über Kirche und Reich Gottes und über Kirche und irdischen Beruf hinaus zur rechten Ansicht und Lehre erfordern, ist mir nicht klar. Gewiß sind Sie darüber mit mir einig, daß Luther z. B., daß Valentin Andreä, daß Spener, daß zu unserer Zeit auch Schleiermacher als Prediger, daß de Wette durch Aufsätze, die er um die Zeit des Jubiläums der Reformation herausgab, mit großem Nachdrucke, jeder in seiner Art, die Einführung des christlichen Geistes in das Leben des Staates, der ganzen Geselligkeit, der Familie und der Schule und Kirche gefordert und beschrieben haben. Und da Sie Neandern selbst erwähnen, liegt die Idee der Neugestaltung des ganzen menschlichen Daseyns durch das Christenthum und

der Glaube an deren Verwirklichung seiner Kirchengeschichte nicht allenthalben zu Grunde?

Um noch einmal auf Luther zurückzukommen, so können wir die im kleinen Katechismus enthaltenen kurzen Auslegungen der von Ihnen angeführten Bitten, abgesehen vom großen Katechismus, der auch schon Auskunft genug gibt, am beßten aus seiner frühern reichhaltigen Schrift „Auslegung des Vater-Unsers für einfältige Laien. A. 1518" (Erlang., Octavausg. der Werke, Th. 21. S. 159.) verstehen und erläutern. Sie werden ihn nicht mißbilligen, wenn er sagt: Also ist Gottes Reich nit anders, dann Fried, Zucht, Demüthigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend ꝛc. Sie werden ihn vielleicht mißbilligen, wenn er hinzufügt: Nun ist niemand, der nicht finde in ihm etwas von des Teufels Reich; darum muß er bitten, zukomme dein Reich — denn Gottes Reich wird hie wohl angefangen und nimmt zu; es wird aber in jenem Leben vollbracht" a) — aber mit Unrecht. Er widerspricht auch wohl Ihrer Ansicht, wenn er schreibt: „darumb beten wir nit also: lieber Vater laß uns kommen zu deinem Reich, als sollten wir danach laufen — denn Gottes Gnaden und sein Reich mit allen Tugenden muß zu uns kommen, sollen wir es überkommen — gleichwie Christus hat zu uns kommen müssen, wenn wir haben sollten." Sie werden aber sehr treffend finden, wie er,

a) Vgl. Groß. Katech.: „denn Gottes Reich zu uns kommen geschieht auf zweierlei Weise: einmal hie zeitlich, durch das Wort und den Glauben, zum andern ewig, durch die Offenbarung. Nu bitten wir solches beides, daß es komme zu denen, die noch nicht darinnen sind, und zu uns, die es überkommen haben, durch täglich Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben." — „Daß das Evangelium rechtschaffen durch die Welt gepredigt werde." — „Zum Andern daß es — in uns wirke und lebe" — „das Reich des Teufels niedergelegt werde, so lange bis es endlich gar zerstöret ꝛc."

ohne den spiritualistischen Auslegern zu folgen, die chiliastischen, um sie kürzlich so zu nennen, die „durch Reich Gottes nichts anders denn Freud und Lust im Himmel verstehen", mit der Klage „sie wollen den Vorgang nit recht, so wird ihnen die Folge auch nit" zu rügen weiß. Und wollen Sie zur dritten Bitte übergehen, so zweifle ich, daß Sie irgend ein Moment ihrer Wahrheit und Eigenthümlichkeit vermissen werden. Denn er bemerkt ausdrücklich, es sey ein Anderes „bauen und regieren" und wieder ein Anderes „wehren, schützen und feste drüber halten." Beides gehöre zu einem guten Regimente. Wenn uns bereits Gottes Wort und Geist das Herz bewege und erfülle, so sey noch nicht Alles gethan und geschehn. Nun komme es auf die Ausführung gegen den Willen des Fleisches, der Welt und Satans an. Da gebe es viele Püffe und Stöße auszuhalten, so man dabei bleiben wolle. Dennoch bleibt Luther bei der bloßen geduldigen und unterwürfigen Hinnahme des weltregierenden Willens nicht stehen. „Wir bitten", sagt er, „um Erlösung von unserm Ungehorsam. Ohn Zweifel, Gottes Willen geschehn, ist nichts anders dann seine Gebote halten. Was Gottes Gebot seyen, das ist eine weitläufige Red. Aufs kürzest — den alten Adam in uns tödten. — Und also soll ein Mensch sich selbs üben, daß er einen Ueberwillen hab gegen seinen Willen. Merk drauf, es ist gewiß Zeichen eines bösen Willens, wenn er nit leiden mag sein Verhindernuß. Auch ein rechtschaffener menschlicher Wille muß oft von Gott gebrochen werden, daß er noch besser werde, oder damit nicht durch seinen Schein der falsche Wille wieder aufkomme. Da ist erst ein guter Wille, da kein Wille ist." Das Letztere nun lautet Ihnen sicher ganz quietistisch. Nun lesen Sie aber noch dieses: „Du sprichst: ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben. Antwurt ich: warum willt du ihn denn machen

zu einem eigen Willen und läßt ihn nit frei bleiben? Wenn du damit thust, was du willt, so ist er nit frei, sunder dein eigen. Gott hat niemandem ein eigen Willen gegeben, dann der eigen Will kumpt vom Teufel und Adam; die haben ihren freien Willen (von Gott empfangen) ihnen selbs zu eigen gemacht. Dann ein freier Will ist, der nichts eigens will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er dann auch frei bleibt, nirgends anhanget oder anklebt. Dann also ist es im Himmel, da ist kein eigner Will; daß dasselb auch also sey auf Erden." Kaum werden Sie hierin Irrlehre, kaum etwas Anderes als die befriedigende Erklärung und Rechtfertigung jenes scheinbaren Quietismus finden können.

Bonn, den 21. März 1839.

3.

Bemerkung über die ersten Leser des Hebräerbriefes

von

W. F. Rinck,
Pfarrer in Grenzach im Badischen.

Dr. Mack stellt in dem dritten Hefte der tübinger theol. Quartalschrift des J. 1838 die Vermuthung auf, daß der Hebräerbrief von Ephesus aus an die Judenchristen zu Korinth gerichtet und zugleich damit der Brief des römischen Clemens an die Korinther einbegleitet worden sey. Es wäre aber eine unverständliche und seltsame Empfehlung eines fremden Sendschreibens, wenn es Hebr. 13, 22. von dem des Clemens hieße: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου

τῆς παρακλήσεως (denn ἀνέχεσθε heißt nicht: laßt euch gefallen, sondern: haltet zu gut), und wenn als Grund, warum sie sich dasselbe sollen gefallen lassen, die Kürze des von einem Andern verfaßten Hebräerbriefes angegeben würde. Eines wäre so unpassend als das Andere. Offenbar kann das Ermahnungsschreiben und die kurze Epistel, die beide durch eine Causalpartikel verbunden sind, nicht als zwei verschiedene gedacht werden.

Unsere älteren Schriftforscher waren behutsamer. Storr's Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer sucht unglreich gründlicher nachzuweisen, daß der Hebräerbrief von Korinth aus durch Timotheus, zugleich mit dem eigenhändigen, zunächst für die Heidenchristen bestimmten an die Galater, an die Judenchristen in Galatien überbracht worden sey, welche letztere vermöge ihrer einflußreichen und drohenden Stellung zu der christlichen Gemeinde in jener Gegend einer besondern Belehrung bedurften. Zu dieser Annahme bestimmte den ehrwürdigen Storr besonders 2 Petr. 3, 15., zufolge welcher Stelle Paulus auch an die Leser des Petrus von der Wiederkunft Christi und der daraus folgenden Verpflichtung zu einem heiligen Wandel geschrieben habe. Nun seyen aber bekanntlich die Empfänger der petrinischen Briefe u. a. die Galater gewesen, jene Auseinandersetzung finde sich aber nirgends in dem Grade als in dem Briefe an die Hebräer 10, 23 ff.; 12, 28., folglich sey dieser an die dasigen Judenchristen mitgegeben worden; woher sich auch die unbestimmte Aufschrift und die Ermangelung des sonst gewöhnlichen Eingangs am einfachsten erkläre.

Zur urkundlichen Bestätigung dieser scharfsinnigen Meinung dient einigermaßen, daß unsere älteste vaticanische Handschrift (B.) die am Galaterbriefe abgebrochene Kapitelabtheilung in dem Hebräerbriefe fortsetzt, woraus Hug (de antiq. cod. Vatic. p. 24) schließt, dieser habe ehemals seine Stelle unmittelbar nach jenem gehabt.

Unerheblich ist die Einwendung von de Wette (Einleit. S. 302.) gegen Storr, der Brief an die Hebräer könne nicht an die Judenchristen in Galatien gerichtet gewesen seyn, weil er das Verhältniß der Heidenchristen nicht mit berühre. Wenn für diese oder die ganze gemischte Gemeinde ein eigener Brief demselben Ueberbringer mitgegeben wurde, so war jenes Verhältniß in der besondern Zugabe an die Hebräer nicht besonders hervorzuheben, und gleichwohl scheint K. 13, 24. anzudeuten, daß der Brief nur zunächst an einen Theil der christlichen Gemeinden und nicht an unvermischte Judenchristen gerichtet sey. Denn es werden Grüße an alle ihre Vorsteher und an alle Heilige bestellt, folglich waren die „Hebräer" nicht die Gesammtheit der „Heiligen und Vorsteher", sondern es gab auch noch Heilige und Vorsteher außer diesen in jenen Gemeinden, d. h. Heidenchristen.

Die Anwendung dieser Ansicht auf die Erklärung der beiden Sendschreiben an die Galater und Hebräer könnte von Wichtigkeit werden. Wir treffen in beiden Briefen ähnliche Ideen mit origineller Ausführung an: das Gesetz sey durch die Engel gestellt, aber unzureichend, die Gemeinde sey durch Juden und judaisirende Christen in großer Zerrüttung (Gal. 3, 1.; Hebr. 6, 6.; 10, 25.; 12, 15 f.). Es ist sogar ein Stufengang bemerklich: im Briefe an die Galater wird der Satz durchgeführt, das Gesetz hebe die Verheißung, die dem Abraham vor dem Gesetze gegeben worden ist, nicht auf; im Briefe an die Hebräer wird gezeigt, Christus sey mehr als Moses, Aaron, Gesetz und Tempel, in ihm sey Alles erfüllt. Aus beiden zusammengenommen folget, daß das jüdische Gesetz seine Verbindlichkeit verloren habe.

Recensionen.

1.

Ueber die wissenschaftlich-religiöse Weltansicht in ihrer doppelten Grundlage und Richtung; mit besonderem und stetem Bezug auf die Schrift: Grundzüge der Wahrheit von Wilhelm Benecke. (Berlin 1838.)

Der genannte Verfasser dieses posthumen Werkes, ein sehr edler Mann und scharfsinniger Denker, gehörte zwar nicht gerade zunftmäßig dem Stande der Gelehrten an, aber wegen innerer und selbständig erlangter Tiefe und Vollbürtigkeit (auch ohne seiner früheren litterarischen Leistungen hier zu gedenken) verdiente er, demselben in vollem Maße zugezählt zu werden. Nach langem, vieljährigen Zweifeln und Forschen hatte er endlich den Frieden des Herzens in den hier vorliegenden Resultaten seines Nachdenkens erlangt, und er theilt sie hier mit, um auch Andern wo möglich zu dieser Erlangung behülflich zu seyn. Ein Beitrag zur Ausgleichung der großen Gegensätze im Glauben und Wissen, oder zwischen Religion und Philosophie, soll hier (der bestimmt vom Verfasser ausgesprochenen Tendenz zufolge) allen religiösen, redlich Wahrheit suchenden Zweiflern zunächst für ihr eignes Herz in diesem Werke gegeben werden. Für Theologen aber, denen die gegenwärtige, noch immer steigende Krisis nicht fremd ist, muß es daher ebenfalls wenigstens ein sehr zeitgemäßes Interesse haben. Man ist ja einverstanden, daß jetzt der Kampf — mehr vereinfacht und dem eigentlich Centro zugekehrt — seinen Höhepunkt fast erreicht h

indem zugleich aus Einseitigkeit oder Mißverstand hervorgehende Leidenschaftlichkeit den kritischen Zustand immer bedenklicher zu machen scheint. Unser Verfasser verdient schon deßhalb Aufmerksamkeit, daß er, hier gewiß den rechten Punkt treffend, gerade dieser Einseitigkeit der Intelligenz entgegenkämpft und recht klar und umsichtig, ohne alle schwülstige Schulterminologie, es darthut, daß die Wahrheit nicht allein durch abstractes, reflectives Denken gewonnen werde, sondern daß durchaus zu ihrer vollen Erkenntniß noch ein anderer Hauptfactor erforderlich sey.

Es ist dieses Werk eigentlich ein opus viginti annorum, bei dem also die horazische Regel wenigstens doppelt in Anwendung gekommen ist. Bei der Reichhaltigkeit seines Inhalts kann Ref. fast nur rubricirend den Inhalt angeben, und selbst dieses nur nach individueller Ansicht, so daß gewiß ein Anderer sich wohl mehr durch Anderes angezogen gefühlt haben würde. Gern nun hätte Ref., um diese zu trockne Skizze etwas zu beleben, auch Auszüge mitgetheilt, wozu er bereits manche Stellen sich bezeichnet hatte, doch mußte er davon bald abstehen, um nicht die verstatteten Grenzen des Raumes zu überschreiten, denn die verehrte Redaction dieser Zeitschrift genehmigt nicht Mittheilungen aus vorliegenden und Jedermann zugänglichen Schriften, sondern aus eignen Studien derselben hervorgegangene Kritiken. Doch scheint es nöthig, dieser Skizze des Inhalts durchgehends Nummern mit kurzen Ueberschriften beizufügen (obgleich solche im Buche selbst gänzlich fehlen), sowohl zur Ersparung des Raumes, als auch um den Lesern die Uebersicht des Inhalts zu erleichtern. Wir werden dann eine Kritik des Gesammtinhalts, mit Hervorhebung einzelner Differenzpunkte folgen lassen, nicht zur Widerlegung des Systems unsers Verfassers, als vielmehr zur weitern Aufhellung desselben. Hieran werden sich zuletzt einige bio-

graphische Notizen anschließen, insofern dadurch Gehalt und Gestalt des Werkes ebenfalls noch weiter ins Licht gestellt werden zu können scheint.

A. Summarische Angabe des Inhalts.

Das ganze Buch zerfällt in zwei Hälften, von denen die erstere größere als allgemeine Einleitung, die andere zwar nicht als vollendete Darstellung des Werkes, doch wenigstens als die Grundlage desselben (daher wohl der Titel: „Grundzüge rc."), unter vier einzelne Nummern gebracht, zu betrachten ist. Insofern bildet schon dieser, obgleich nur kleine Theil des beabsichtigten, umfassenden Werkes doch ein für sich bestehendes und völlig verständliches Ganze.

I. Erste Abtheilung, oder allgemeine Einleitung, enthaltend eine philosophische Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit zur Feststellung der Factoren ihrer Erkenntniß.

1) Vorläufige Angabe einiger Hauptsätze philosophisch-theologischer Weltbetrachtung.

a) Was ist Wahrheit? — Hierüber findet sich zwar keine vorausgeschickte schulgerechte Definition, aber alle diese die Einleitung eröffnenden Bemerkungen zielen doch darauf, diese Frage dahin zu beantworten, daß man sie als das Bleibende und Einigende bei den Gegensätzen und Unterschieden auffassen soll, die sich überall in der Welt uns darbieten. Einheit ist hier also nicht Einerleiheit, sondern Harmonie, die aus den Gegensätzen selbst hervorgeht und über denselben ein Mittleres oder Vereinigendes bildet. Zunächst kommen in Betracht die beiden großen Gegensätze geistiger und körperlicher Art, sowohl in ihrer gegenseitigen Opposition, als in ihrem Kampfe mit sich selbst.

b) Hiervon wird die Anwendung auf den Menschen selbst gemacht, denn auch dieser ist seinem Körper nach in Einheit und zugleich in Opposition mit der Welt, die ihn umgibt. — Er unterscheidet wieder sein Aeußeres, seinen Körper, von seinem denkenden Wesen, von seinem Geiste, dem eigentlichen Ich. Beide sind in Opposition, obgleich zur Einheit verbunden. Dieselbe Unterscheidung findet statt in Ansehnng dessen, was nicht er selbst ist, namentlich bei anderen Menschen, indem er die von ihnen ausgehenden geistigen Anregungen ganz anders empfindet, als ihre körperlichen Einwirkungen.

c) Streben zur Einheit — bei aller stattfindenden Opposition sowohl mit der sinnlichen äußern Welt, als mit der geistigen und mit sich selbst — ist dennoch die Grundrichtung seines Wesens. Schon darin, daß er den Kampf als solchen empfindet, zeigt sich Ahnung und Bedürfniß des Friedens. Besonders aber offenbart sich diese Richtung des menschlichen Geistes in allem Streben nach persönlicher Glückseligkeit und zumeist in der religiösen Richtung, als Streben nach Einigung mit Gott.

d) Doch liegt ein Ausdruck des Strebens nach Einigung schon in dem einfachsten Denken und Handeln des gemeinen Lebens, wie noch mehr in allen wissenschaftlichen Systemen, welche ja die Einheit ebensowohl voraussetzen, als sie solche zu gewinnen suchen (vergl. vorzüglich S. 8 ff.). Eine Weltansicht gewinnen heißt nach unserm Verfasser nichts anders, als den Grund der getrennten Einheiten und die Harmonie erforschen, in welche sich die Oppositionen wieder auflösen müssen. Hiermit soll keineswegs gesagt seyn, daß allen Forschern wirklich gerade ein und dasselbe Ziel immer klar vor Augen gestanden habe, oder auch, daß dasselbe im geraden Verhältnisse zu der Zeit ein anderes, d. h. ein höheres geworden wäre, indem vielmehr ein

zuweilen eintretender Stillstand auch hinsichtlich dieser Forschung und selbst ein anscheinender Rückschritt nicht abzuleugnen ist.

2) Die beiden Grundkräfte des menschlichen Geistes, Verstand und Wille, als die beiden Factoren der Erkenntniß der Wahrheit.

a) Verschiedene Auffassung des Ziels (der Einheit) bei Verschiedenen, so daß es schwierig ist, einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt philosophischer Forschung zu finden, oder auch ein bewußtes, gemeinschaftliches Ziel. — Aufhebung des anscheinenden Widerspruchs gegen die Einheit der Wahrheit selbst, indem doch nur die Wege zu ihr verschieden sind (S. 16 ff.)

b) Aufhebung des stets wechselnden Zustandes oder unaufhörlichen Schwankens in der Erkenntniß durch Aufsuchung eines in uns selbst liegenden Kriteriums der Wahrheit, welches uns das Feste erkennen läßt. Dieß Kriterium muß, um seine volle Kraft zu üben, in beiden genannten geistigen Hauptfactoren (Verstand und Wille) gleich thätig seyn. Hieraus ergibt sich die Regel, keinen Satz als allein gültig und genügend aufzustellen, worin (sey es bewußt oder unbewußt, jedenfalls unberechtigt) die eine dieser als verschieden sich uns darstellenden Kräfte aufgegeben oder der andern zu weit untergeordnet worden ist.

c) Anwendung dieser Regel (Beispiels halber) auf das philosophische rein speculative Denken, welches sogar mit dem Seyn sich identificirt. Durch Nichtbeachtung des Willens, als des andern Hauptfactors, verfällt nämlich dieses Denken eben in die gerügte Einseitigkeit (S. 18 ff.).

d) Weitere Erörterung des aufgestellten Kriteriums aus dem Gesammtgefühle, welches auf eine anfangs für uns nicht unterscheidbare Weise der Verstandes- und

Willenskraft zugleich angehört, so daß in demselben unsere erste Erkenntniß der Wahrheit ruht. Wir würden derselben untreu werden, wenn wir bei der späteren Entwicklung unseres Bewußtseyns nur einen Theil desselben einseitig festhalten, einen andern aber aufgeben wollten; kurz, unser Kriterium ist die unerläßliche Forderung des sich Durchdringens beider aus einer Wurzel stammender Factoren zu einer vollkommenen Harmonie und Einheit. (Hier schaltet der Verfasser gelegentlich auch sehr treffende Bemerkungen über Erfahrung, sinnliche Anschauung, Ahnung und Vorgefühl ein, als welche nicht als Product des Denkens in uns vorhanden sind, sondern demselben vorangehen, worin eben der Grund liegt, daß wir gewisse Weisen des Denkens nicht zu den unsrigen machen können (S. 28).)

3) Bestimmtere Definition beiderlei Kräfte, sowohl der Erkenntniß oder des Wissens, des theoretischen Vermögens, als auch des andern, nämlich des Willens oder praktischen Vermögens.

Bei letzterem wird genau zwischen Begehrung und thätiger Vollziehung unterschieden. Denn der menschliche Geist ist, indem er empfindet, die Gesammtwirkung des All in sich erfährt oder aufnimmt, und indem er will (dieß Wort im engern Sinne), d. h. eine Wirkung auf das All äußert. Das Gefühl wird also hier wieder richtig als ein Mittleres gefaßt; auch wird S. 33 ff. einleuchtend dargestellt, wie selbst da, wo der Wille als Begierde sich zeigt und auf sinnlichen Genuß gerichtet ist, er doch zugleich im geistigen Wesen seinen Grund habe, daher die charakteristische Verschiedenheit der Individuen sich schon in der Begierde zu erkennen gibt. — Das Streben nach Glückseligkeit überhaupt muß

dem Menschen, als seiner Natur wesentlich angehörend, auf allen Stufen seiner Entwicklung eigen bleiben, doch auf jeder höheren auch selbst einen höheren Charakter annehmen; wahre Einheit aber — nämlich als Zustand vollkommener Harmonie eines Systems, dem empfindende Wesen angehören, folglich auch schon die Erkenntniß dieser Einheit — ist undenkbar ohne Wohlseyn, d. h. ohne empfundene höchste Befriedigung des Ganzen, folglich auch zugleich jedes Einzelnen, das demselben unzertrennlich angehört (S. 38).

Schon hier darf Ref. wohl die Zwischenbemerkung einschieben, daß diese sämmtlichen Erläuterungen des Verfassers es zur Genüge darthun, wie Denken und Wollen in demselben einfachen Wesen als Bedingung (zur Erlangung der wahren Harmonie und Glückseligkeit) nicht getrennt werden dürfen, sondern ein durchaus Zusammengehörendes bilden, wiewohl jedes doch zugleich ein Anderes ist. Man kann ihm unmöglich darin widersprechen, wenn er beides in seinem Kriterium als Hauptfactoren der rechten Wahrheit zusammenfaßt; und er hätte sich in dieser Ansicht auf große Autoritäten berufen können, wenn er nicht überhaupt alle Beibringung der Citate seiner großen Belesenheit ungeachtet verschmäht hätte [a]). Der berühmte Pascal z. B. lehrt, daß die Wahrheiten in den Geist eingehen durch zwei Pforten, nämlich durch den Verstand und durch den Willen. „Bei „göttlichen Dingen aber," setzt er hinzu, „gehe der Weg „durchaus selbst in den Verstand aus dem Herzen; dieß „habe Gott so eingerichtet, damit der Stolz des Verstan„des gedemüthiget werde: die göttlichen Dinge muß man

a) Nur ein solches Citat findet sich aus „Laplace, exposition du système" pag. 250, wo von der Einfachheit und unverkennbaren Nothwendigkeit der Naturgesetze in der jetzigen, uns vorliegenden Welt die Rede ist.

„lieben, um sie zu erkennen, während von andern Din„gen die gewöhnliche Regel gilt, daß man sie kennen „müsse, um sie lieben zu können a).“ Ein anderer großer Dogmatiker und scharfsinniger Denker, auf den wir hier verweisen können, ist Euler in seiner jetzt ziemlich selten gewordenen apologetischen Schrift: „Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister. Berlin 1747. b).“ Er zeigt eindringlich, daß die Vollkommenheit der Seele in Vollkommenheit des Verstandes und des Willens bestehe, was dann auch die Glückseligkeit derselben ausmache; denn nichts sey vermögend, einen Menschen wahrhaft glücklich zu machen, als eine rechte Erkenntniß Gottes und seiner Werke, verbunden mit einer vollkommenen Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen Willen. Die christliche Offenbarung genüge dieser Anforderung, da sie so eingerichtet sey, daß sie alle die in der Erkenntniß immer weiter führt, welche ernstlich auf die Besserung ihres Willens bedacht sind, was eben für ihren göttlichen Ursprung

---

a) Unser Verf. erklärt sich in der Einleitung zu seiner Erklärung des Briefes an die Römer schon über das Einseitige und Ungenügende des reinen abstracten Denkens, wenn solches für den einzigen Factor der Wahrheit erklärt wird. Er stellt daselbst als den zweiten Hauptfactor statt des Willens, gerade wie Pascal, die Liebe auf; sie gilt ihm nämlich dort als die Richtung des ganzen Gemüths, incl. des Willens, zur Einheit; sie ist ihm der Ausdruck der Harmonie des Liebenden mit dem großen Ganzen, mit der Gottheit selbst. Eine solche Liebe aber geht nur aus moralischer Freiheit hervor und ihre Frucht ist Seligkeit. — —

b) Dr. Tholuck in seiner vor Kurzem erschienenen schätzbaren Sammlung vermischter Schriften, 1r Theil, S. 358. gibt daraus einen sehr lesenswerthen Auszug, indem er die Eigenthümlichkeit der Auffassung des Selbstdenkers und die durchweg praktisch-religiöse Richtung des frommen Christen rühmt, welcher bekanntlich die letzten 17 Jahre seines Lebens in gänzlicher Blindheit still duldend hinbrachte.

bürge u. s. w. Dennoch gibt andererseits auch Euler zu, daß der Wille selbst in keiner nothwendigen Verbindung oder Abhängigkeit mit und von dem Wachsthume der Erkenntniß stehe; vielmehr räumt er ein, daß es der Verstand in der Erkenntniß sehr weit bringen könne, ohne daß dadurch der Wille gebessert werde, indem die tägliche Erfahrung lehre, daß öfters die scharfsinnigsten Menschen am allerwenigsten tugendhaft sind u. s. w. Hierzu kommt aber noch (darf man wohl beifügen), daß es eine schwierige Sache sey, über die innere Beschaffenheit des Herzens und die Lauterkeit des Willens ein bestimmtes und sicheres Urtheil zu fällen. Es verhält sich fast damit, wie mit einem Gewichte, welches in der Wage einer Last das Gleichgewicht hält; die ziehende Kraft ist fortdauernd, aber die Wirkung selbst nicht in die Augen fallend. Kurz, dieser zweite unleugbare Hauptfactor der Liebe oder des Willens muß wohl (nach des Ref. Ansicht) als latent betrachtet werden und kommt da, wo zunächst bloß von Intelligenz die Rede ist, wenigstens nicht zunächst in Anschlag, weil er, obgleich zu demselben Ganzen gehörend, und immer fortwirkend, doch einer andern Geistessphäre, gleichsam einem andern Seelenpole, angehört. Bei unserm Verf. würde daher ein völliges Zusammentreffen mit Euler eintreten, wenn derselbe auch wie dieser überhaupt von der Vollkommenheit und Glückseligkeit der Seele oder vom seligen Leben handelte, statt von der Ausgleichung des Wissens, welches mit sich selbst oder mit dem Glauben zerfallen ist. Was der Verf. selbst, wie wir vorhin bemerkten, von dem Willen sagt, daß solcher eine doppelte Richtung halte, die begehrende, gleichsam attractive, und die thätige, von innen nach außen wirkende, expansive, eben das gilt ja auch von dem ersten Hauptfactor, dem Verstande (dem Wissen, der Erkenntniß), indem dessen Thätigkeit theils als eine con-

templative oder aufnehmende, anziehende, und theils als eine bloß reflective, abstracte betrachtet werden kann. Doch um hier die Relation nicht weiter zu unterbrechen, zieht es Ref. vor, nachher bei der Kritik diesen Punkt noch etwas näher zur Sprache zu bringen.

4. Mit S. 39. nimmt des Verf.'s Untersuchung und Darstellung eine andere Wendung; es werden nämlich aus den bisher mehr gedrängt zusammengestellten Lehrsätzen einzelne zur weiteren Erörterung noch besonders herausgehoben, auch andere neue noch beigefügt, die schon als isolirte Betrachtungen, auf welche den Verf. sein philosophischer Standpunkt und seine eigene Lebenserfahrung führten, ihren großen Werth haben, welche er jedoch auch mit seiner ganzen Haupttendenz, so wie mit der Grundlage seines Systems in mehrfache Beziehung zu setzen gewußt hat.

a) Von der geistigen Gegensetzlichkeit des Willens und ihrem Verhältnisse zur Einheit, oder von der Manifestation des Geistes sowohl in seiner Entzweiung mit dem Ganzen, als auch in seiner Richtung zur Einigung und Harmonie durch Hinneigung zu Andern, d. h. durch Liebe in dem zuvor angegebenen Sinne. — Nothwendige Anerkennung dieser Einheit und rechte, volle Einsicht in dieselbe, als Bedingung einer höheren Stufe des Geisteslebens durch eine gewonnene andere Richtung seines eigenen Wollens und Handelns. (Einiges über geistige Solidarität schließt sich vorläufig hier an. —)

b) Anwendung auf die Existenz Gottes als Axiom genommen. — Die höchste geistige Einheit ist weder den Sinnen empfindbar, noch dem abstracten Denken als nothwendig beweisbar, da sie ihren Grund nicht in den Gesetzen gedachter Nothwendigkeit hat. Der lebendige Gottesglaube oder die innige Ueberzeugung von

der Existenz eines höchsten Wesens, d. h. eines wirklichen, persönlichen, weisen, sich einzig gleichbleibenden Willens, welcher mit weiser Liebe jeden Einzelnen auf den Standpunkt und in das Verhältniß zum All hinführt, in welchem wahrhafte Einheit des Ganzen und damit auch Erkenntniß derselben für die Einzelnen verwirklicht wird — eine solche Ueberzeugung bedarf eines eigentlichen Beweises ebenso wenig, als der physisch Lebende eines Beweises bedarf, daß er lebt.

c) Dasselbe gilt auch von der auf gleicher Grundlage beruhenden Gewißheit der persönlichen Fortdauer, dagegen das Aufhören eines Theils, welcher als Glied eines geistigen Organismus durchaus integrirend zum Ganzen gehört, alles inneren Grundes ermangeln und der erforderlichen Lebensgemeinschaft widerstreiten würde (S. 52 ff. a)). Nur von diesem Standpunkte aus wird erst die höchste Erkenntniß möglich, d. h. die Weltanschauung, in welcher die dem Geiste aufgegangene Forderung höchster Einheit ihre Verwirklichung findet.

d) Allgemeines über den wesentlichen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, als welcher seiner Natur nach ein bleibender ist, daher durch keine Vermittelung des Denkens völlig aufgehoben werden kann, sondern aus der Tiefe des Geistes gleichsam nur approximativ ausgeglichen oder als unendliche Aufgabe zum Bewußtseyn gebracht werden muß. Solcher Unterschied ist vergleichbar mit der Gewißheit der Wirklichkeit vor-

a) Originell ist hier die Auffassung des Verf.'s, daß die Gesammtheit der menschlichen Geister in absoluter Wirklichkeit als Eine individuelle Person zu betrachten sey, worüber noch S. 192 ff. zu vergleichen seyn dürfte. Gewiß hat diese Ansicht hohe Bedeutung für den rechten und wirksamen Glauben an Unsterblichkeit.

handener Naturgesetze und der Erkenntniß ihres inneren Zusammenhanges in der Natur. — Die an sich richtige Annahme, daß die volle Wahrheit in vielen Fällen durch reflectives Denken gewonnen werden müsse, leidet daher auf Erlangung der höchsten Erkenntniß keine volle Anwendung, weil hierzu ein innerer, durch Denken allein nicht zu erreichender Standpunkt erforderlich ist.

e) Erwähnung der Versuche durch einen Monismus, welcher aber oft die Gegensätze verkannte, solche Einigung zu erzielen, und wie solche gewöhnlich doch in Dogmatismus oder Skepticismus endeten, wenn anders der bessere Sinn noch vor der traurigen Einheit bewahrte, die nur noch im rohen Materialismus oder sich selbst aufhebenden Idealismus zu suchen war. — Besonders kommt zur Erwägung Kant's Unternehmen, durch Kritik die beiden Weisen der Erkenntniß zu vereinigen. Diese Kritik aber wird als ungenügend dargestellt, weil sie gerade diese Einheit selbst, bei der Nothwendigkeit beider Principien, für die menschliche Vernunft unerreichbar erklärte und in ein Jenseits verwies. — Der Verf. kommt dann auch auf die neueste philosophisch-speculative Bestrebung einer Aufhebung dieses Dualismus des Gedankens und seines Gegenstandes; doch, wie schon bemerkt, geht der Verf. bei Erwähnung dieses speculativen Systems, worauf er an mehreren Stellen Rücksicht nimmt, nur beispielsweise zu Werke, ohne sich hier schon, weil dieß noch außer seinem Zwecke lag, auf eine vollständige Kritik desselben einzulassen. (Betreffende Hauptstellen finden sich S. 63 u. 193.) So wird dann nur gelegentlich bemerkt, daß gerade dieß neue consequent durchgeführte System nicht zu dem Gotte hinführe, in dessen lebendiger Anerkennung die Bedingung der Wirklichkeit wahrer Einheit und des Wissens darum begründet ist. Dieß System sey vielmehr durch ungeheueren Irrthum dahin gekommen, anzunehmen,

daß das Selbstbewußtseyn Gottes nur innerhalb der Menschengeister (?) stattfinde. Es führe zur Auflösung des Individuums bei dessen leiblichem Tode, und unter dem Vorwande, das Endliche ins Unendliche zu gestalten, gelange es vielmehr dahin, das Unendliche in ewige Endlichkeit zu bannen.

f) Es folgen alsdann die Entwickelungsgesetze beider Arten des Denkens, des Verstandes und des Willens. (Hier wird das Unbequeme dieser Bezeichnung sehr fühlbar, indem man ja gewöhnlich das Denken nur auf Verstandesthätigkeiten zu beziehen pflegt.) — Desgleichen folgen die nothwendigen Bedingungen einer gehörigen und normalen Entwickelung solchen Denkens, mit Angabe der im Anfange unvermeidlichen Täuschungen und Irrthümer, so auch die Mittel wegzuschaffender Hemmungen desselben. Besonders bemüht sich der Verf., das unleugbare Verhältniß zwischen Moralität und wahrem Denken (im strengsten Sinne) näher nachzuweisen, ungeachtet der unleugbaren Erfahrung, daß auch unmoralische Menschen zuweilen scharfe Denker sind. Ueberall knüpft er an diese feinen und gründlichen psychologischen Bemerkungen auf sehr anziehende und instructive Weise einen Schatz aus verschiedenen Lebensgebieten und Wissenschaften tief geschöpfter Beobachtungen und Erfahrungen, und versteht dadurch den Grund der meisten oder gewöhnlichsten Vorurtheile und Irrthümer genetisch aufzuhellen, wobei er auf die Verschiedenheit menschlicher Organisation, Einfluß des Klima's, der Verfassung, angemessene Ausbildung des Denkvermögens auf den verschiedenen Lebensstufen, Wegräumung der Hindernisse u. s. w. überall Rücksicht nimmt, so daß der tiefe Menschenkenner und der scharfsinnige Selbstdenker nirgends zu verkennen ist. Ref. versagt sich ungern, zur Probe hier Einiges auszuheben, was jedoch immer nur in dem Zusammenhange, worin es sich befindet, sein volles Verständniß finden könnte.

g) Von S. 112. an erfolgt die Aufstellung zwei großer, durchgreifender, wesentlich verschiedener Sphären oder Regionen in der Natur, die der Nothwendigkeit und des Willens, auffallend in derselben und auf correspondirende Weise gesondert, wie in den genannten Gebieten des menschlichen Geistes. — Die Trennung des Denkens selbst und seiner beiden verschiedenen Branchen in diese beiden Bahnen geschah freilich nicht auf bewußte Weise, d. h. nach Entscheidung der Frage über Ursprung und Wesen des Willens und der Nothwendigkeit, sondern ganz unabhängig von solcher klaren Einsicht. Je weniger indeß das Princip der Trennung erkannt wurde, desto mehr Schwierigkeiten mußten sich bei zunehmender Divergenz der Wiedervereinigung entgegenstellen; das Denken der Nothwendigkeit mußte sich besonders — zunächst bei der Naturbetrachtung selbst — am vollständigsten entwickeln, und der Verf. hegt die Ansicht, daß gerade dieses Festhalten an dem Bleibenden und regelmäßig Wiederkehrenden in der Natur der gesammten Naturwissenschaft, namentlich der neueren Physik, Chemie und Astronomie zur Erreichung einer so bewunderenswerthen Höhe behülflich gewesen sey. Es schließt sich hieran eine Eintheilung sämmtlicher betreffenden Wissenschaften in diese beiden genannten großen Fächer oder Regionen. In das erste gehört vorzugsweise, wie die Mathematik selbst, so jede naturwissenschaftliche Disciplin, die der Anwendung der Mathematik sich am leichtesten darbietet, und gerade durch die Anwendung ersterer auf dieselbe die größten und schnellsten Fortschritte machte: so die Physik, welche dem bekannten Spruche zufolge gerade nur so viel Wissenschaft in sich hat, als Mathematik. Auch können nach des Verf.'s Ansicht die Resultate der Naturwissenschaft selbst, so wie der reinen Mathematik, als solche auf den Willen oder auf das moralische und ästhetische Wesen des Menschen keinen unmit-

telbaren Einfluß ausüben. Mit der Astronomie soll es hierin dieselbe Bewandtniß haben. Durch ihre streng mathematischen Berechnungen hat sie ihre Höhe und Sicherheit erreicht, ohne irgend auf den Willen direct zu influiren. —

Zufolge einer aus der andern Richtung hervorgehenden Weltansicht ist es gerade nur die abstracte und reflective Denkweise, welche in diesen Fächern der Naturwissenschaft bloß eine durchaus absolute Nothwendigkeit finden läßt, worüber jedoch auch erst das Weitere nachher beigebracht werden kann. Eingeräumt wird jedoch vom Verf., daß bei andern Disciplinen der Naturwissenschaft nur irrig die Denkweise unbedingter, starrer Nothwendigkeit geltend gemacht werde, denn z. B. die organische Natur, wie sie namentlich die Physiologie und Anthropologie beschäftigt, hat es allerdings besonders mit menschlicher Persönlichkeit zu thun, wobei gerade der Wille, den fortbestehenden Naturgesetzen und ihrer Mitwirkung unbeschadet, das Wesentlichste ist. Eine ganz nothwendige organische Naturkraft aber muß für eine nur willkürlich ausgesonnene Annahme gelten (S. 166). — Ebenso ist es bei der Logik wieder nur das rein Formelle (das allem Denken Gemeinschaftliche), was der Nothwendigkeit anheimfällt. Nur Unklarheit der Begriffe über das Wesen mathematischer Evidenz, lehrt der Verf., habe dahin führen können, Logik und Metaphysik mathematisch begründen zu wollen, wie dieß z. B. Wolf und gewissermaßen schon Leibnitz versucht habe. — Hinsichtlich der Religion aber und somit auch der Theologie wird nachgewiesen (S. 180 ff.), daß sie durchaus dieser zweiten Region angehören, weil in der Wirklichkeit wollende Individuen vorausgesetzt werden und ein wollender Gott Gegenstand ihrer Forschung ist. Was nun die Requisite einer solchen Wissenschaft betrifft, die es unternimmt, eine Ausgleichung der Differen

zen in der Philosophie und Theologie zu Stande zu bringen, so sey unleugbar, daß sie als Vermittlerin unerläßlich jenes Princip des Willens in sich enthalten müsse, weil durch dasselbe nur die vereinzelten Ansichten, namentlich in der Theologie, zur Einheit gebracht werden können. Die hochfliegende, als Wissenschaft vollendet seyn wollende, neueste Philosophie habe sich selbst durch ihre Gestaltung und besonders durch Ausschluß jenes Princips als untauglich zu dieser Vermittelung dargestellt und sey aus der Naturnothwendigkeit in die des Denkens getreten (S. 191 ff.). Eine Behauptung, die, wie schon bemerkt, noch immer einer gewissen Schwierigkeit unterworfen, wenigstens einer Beschränkung sehr bedürftig scheint. Am Schlusse der Einleitung wird dann noch kurz angedeutet (was schon oben S. 125 anderweitig verhandelt war), daß selbst auch diese Philosophie doch eine Vergeistigung der Natur habe gelten lassen müssen und eben so die zu dieser Philosophie sich hinneigende wissenschaftliche Theologie doch Modificationen und Ausnahmen von Naturgesetzen (besonders zur Deutung der Wunder) habe zulassen müssen, wie sie sich mit einer vorausgesetzten unbedingten Nothwendigkeit nicht vereinigen lassen u. s. w.

II. Angabe der vier ersten Kapitel oder der Grundlage des Werks. — Zweite Hälfte des Buches. —

War die allgemeine Einleitung der Auffuchung des rechten Weges zur Wahrheit durch Feststellung der Kriterien gewidmet, so soll nun schon in dieser Abtheilung (von S. 237 bis 368) die Grundlage einer wahren, umfassenden Weltansicht versucht werden. Dieß geschieht zunächst anknüpfend an die allgemeine Einleitung durch nähere Bestimmung des rechten Verhältnisses menschlicher Freiheit zur Nothwendigkeit, unter Voraussetzung, daß diese Freiheit unerläßliche Bedingung der

Moralität sey, und daß in Gott nicht der Grund des Bösen in der Welt gesucht werden könne. Da nun jene Freiheit jetzt nicht mehr vorhanden, das Böse aber in die Welt eingedrungen, wird auf transscendente Weise die Theorie einer Präexistenz und eines vorweltlichen Sündenfalls als diese Grundlehre aufgestellt, dieselbe dann vertheidigt, mit andern Vernunftwahrheiten und möglichst auch mit der Schriftlehre in Harmonie zu setzen gesucht, woran noch einige Folgerungen sich anknüpfen, so daß also der überaus reiche Inhalt des Werkes sich doch sehr gut auf wenige leitende Grundgedanken zurückführen läßt.

1. Anknüpfung an die Einleitung und Betrachtungen über die menschliche Freiheit.

Nach einigen wenigen speciell einleitenden Bemerkungen über die so sehr verschiedenen Stufen der intellectuellen und moralischen Ausbildung der Menschen, als Grade ihrer bereits wiedererlangten Herstellung von ihrem Falle (als der durch Widerstreben gegen göttliche Ordnung bewirkten Isolirung von Gott), und nach kurzer Angabe oder Bezeichnung der Leser, wie sie sich der Verf. wünscht, erfolgt sofort der Uebergang zu der höchst wichtigen Frage, ob der Mensch als selbst sich bestimmendes Wesen dennoch einem höheren Gesetze der Nothwendigkeit unterliege und worin letztere, die als ganz unleugbar dargestellt wird, begründet sey.

a) Wiederholte Darstellung der schon vorher von einem andern Gesichtspunkte aus behandelten Lehre, daß die an unwandelbare Regeln gebundene Natur, so weit wir sie beobachten können, den ihr einmal eingedrückten Gesetzen überall getreu bleibe und in ihr durchaus nichts Zufälliges stattfinde.

b) Ueberzeugung, daß nur der allervollkommenste Gesetzgeber die Harmonie der Naturgesetze geordnet haben

könne, und daß die Einheit derselben auf einen Urheber weise, dem Alles dient. — Beruhigung bei dieser Nothwendigkeit im Gange der Natur, daß es eine bedingte, im göttlichen Willen begründete, folglich heilsame Nothwendigkeit sey.

c) Fortbestehen der Natur mit ihren Gesetzen allein durch göttliche Wirkung und Immanenz. Das sogenannte Gesetz der Natur ist nicht die Kraft selbst, sondern nur Aeußerung oder Symbol der Kraft. Diese selbst, als Leben oder Geist, kann nur eine göttliche seyn, so daß die allgegenwärtige, lebendige Wirksamkeit Gottes zur Erreichung heilsamer Zwecke sich selbst in den kleinsten Elementen zeigt, sowohl hinsichtlich ihrer Erhaltung, als ihrer Ordnung und Lenkung.

d) Jetzige Begrenzung der menschlichen Freiheit. Der Mensch hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Selbstbestimmung zu eigener That, ohne zum Wollen oder Handeln durch eine Macht außer ihm getrieben zu seyn. Dieß eigene Gesetz ist ein inneres; daher ist nur das die wahre That des Menschen, was er thun würde, wenn nicht äußerer Zwang ihn abhielte u. s. w. — Die Freiheit des Menschen, wie sich von selbst versteht, kann keine absolute seyn, wie die göttliche, die mit moralischer Nothwendigkeit zusammenfällt. Der Mensch kann nicht in jeder Hinsicht seinem eigenen Gesetze folgen, schon weil er selbst einem Theile nach Product der Natur und ihren Gesetzen unterworfen ist, die ihm überall gewisse Schranken setzen, wenigstens nach außen hin, ohne daß jedoch dadurch, wie wegen seiner Beschränkung durch Wesen außer ihm, seine innere moralische Thätigkeit für aufgehoben zu halten ist. — Die große Frage nun, ob denn der Mensch in einem bestimmten Augenblicke auch anders wollen könne, wird dennoch vom Verf., ungeachtet eben genannter Zugeständnisse, durchaus verneint (S. 261 ff.). Er behauptet ein in sich selbst noth-

wendiges Ueberwiegen Einer Richtung auch bei jedem Gesetze der Theilung sämmtlicher Kräfte oder Eigenschaften des Menschen. Das gewöhnliche Urtheil, ein Mensch habe sich anders bestimmen sollen und können, wird nur insofern vom Verf. für richtig erklärt, als überhaupt ein höheres Gesetz als das des handelnden Menschen bei seiner Entscheidung anerkannt werden muß. Unmögliches aber werde gefordert, wenn man verlange, daß das Gesetz dieses Menschen oder das Aggregat der verschiedenen in ihm wirkenden Kräfte in dem Augenblicke hätte ein anderes seyn können und sollen. Ein solches Urtheil vergleicht der Verf. mit dem tadelnden Urtheile über einen Feldherrn, der in dem Augenblicke der Entscheidung eine Hülfsmacht nicht habe anrücken lassen, die ihm nicht zu Gebote stand. Zwar wird eingeräumt, der Handelnde habe selbst das Bewußtseyn von verschiedenen Kräften in ihm und könne sich denken, daß andere entgegengesetzte die überwiegenden oder den Ausschlag gebenden hätten seyn können; dieß gebe ihm gleichsam das Gefühl, als seyen jene Kräfte oder constituirenden Theile nicht er selbst, sondern hinter ihnen liege der eigentlich Handelnde gleichsam verborgen, aber dieses Gefühl erklärt der Verf. geradezu für irrthümlich und für eine Quelle vieler Fehlschlüsse, sofern nämlich der Handelnde betrachtet werde, wie er in der jetzigen Welt und in dem gegebenen Augenblicke wirklich ist. Das jedoch räumt der Verf. (S. 262; vergl. 280) wieder völlig ein, daß diesem Gefühle eine große Wahrheit zum Grunde liege, indem selbst die Nothwendigkeit, der er unterliegt, doch seine eigene heißen muß, d. h. eine aus seinem Gesetze entspringende. Man müsse also, heißt es, die ideale Natur des Menschen ins Auge fassen, als worin keine dem Guten widerstrebenden Eigenschaften vorhanden seyn können. —

Man sieht, der Verf. deutet hier schon geradezu (so wie im Grunde nur auf verstecktere Weise überall in dem ganzen Werke) auf den von ihm statuirten und von nun an ausschließlich behandelten ursprünglichen oder vorweltlichen Zustand des Menschengeistes hin. Da nun diese Grundansicht des Verf.'s auf eine Transscendenz zufolge abstract-speculativer Richtung hinweist, so drängt sich hier schon die Bemerkung auf, daß eine aus der entgegengesetzten Geistesrichtung hervorgehende Immanenz in mehreren Punkten Abweichendes darbieten werde, als worüber ebenfalls die Kritik des folgenden Abschnittes nähere Auskunft geben wird.

2. Darstellung der Präeristenz-Theorie als Grundlage des Systems.

a) Begriff derselben. — Jede einzelne That des Menschen ist nothwendiges Product seines eigenen dermaligen Gesetzes oder innern Wesens, daher es zuletzt darauf ankommt, wie der Geist des Menschen bei seiner Geburt beschaffen war und durch welche äußere (also nicht von seiner Wahl abhängende) Verhältnisse er entwickelt wurde. Der Sinn dieser Theorie ist also, daß der Mensch mit den in ihm vorhandenen und einer nothwendigen Entwickelung entgegengehenden Kräften und Neigungen nicht erst bei seiner Geburt ins Daseyn nach dem Willen der Gottheit gerufen seyn kann, weil menschliche Selbständigkeit und Freiheit sonst (da Keim sowohl, als auch Entwickelung von fremder Macht gegeben *ist*) ein völlig bedeutungsloser Schall wäre, und das Bewußtseyn derselben nur ein zu seiner Qual ihm mitgegebenes Gespenst. Schon auf diesem einfachen Wege soll sich dann, dieser Theorie zufolge, das unausweichliche Resultat ergeben, daß die menschlichen Geister schon früher, d. h. vor der physischen Erzeugung und Geburt, als selbständige Wesen vorhanden waren. Sie traten näm-

lich durch letztere nur in genau bestimmte Entwickelungs-verhältnisse, welche von der Vorsehung selbst nach den weisesten Zwecken und ganz in Gemäßheit des eigenthümlichen Zustandes jener (bei ihrem Eintritte in die Welt auf verschiedenen Stufen des Werthes stehender) Geister geordnet sind, so daß sie wieder zu ihrer wahren Bestimmung gefördert werden. Dagegen war es die ursprüngliche Aufgabe des Menschen, „nicht erst durch Kampf gut zu werden, sondern es schon zu seyn und immerfort zu bleiben," wie solches auch Fries mit Recht annimmt, wie bekannt ist. —

b) Hohes Alter dieser Theorie. Historisch wird erwiesen, daß diese keineswegs neue Theorie sich bereits in den urältesten Religionen der Erde als Dogma und Tradition vorfinde; so auch in den ältesten philosophischen Systemen, desgleichen bei frommen und gelehrten Kirchenvätern. Schwerlich auch dürfte sich hiergegen erweisen lassen, daß die morgenländische Darstellung nur aus concreter Anschauung, oder die occidentale aus mythischer Einkleidung abzuleiten sey. Hier mag denn zugleich wohl erwähnt werden, daß auch bei neueren angesehenen Philosophen und Theologen diese Theorie allerdings Eingang gefunden hat, wobei wir beispielsweise nur an Herder erinnern wollen. Aber auch Naturkundige von Profession sind derselben ergeben, z. B. Schubert und Steffens, denn man wird des ersteren Schrift: „Ansichten der Natur von der Nachtseite," und des andern Anthropologie ꝛc. nicht mit Aufmerksamkeit lesen, ohne auf Wendungen und Sätze zu stoßen, die nur unter dieser Voraussetzung völlig verständlich sind.

c) Vertheidigung derselben gegen verschiedene Einwürfe. Als der wichtigste wird S. 270. hervorgehoben der Mangel an Erinnerung oder an Bewußtseyn eines früheren Daseyns, ohne

welches doch das jetzige gar nicht als Fortsetzung eines früheren angesehen werden könne. Hiergegen wird dann gezeigt, daß solcher Einfluß auf die Gegenwart auch ohne Erinnerung an frühere Facta oder Verhältnisse wohl stattfinden könne, wie denn das Vergessen derselben nicht nur völlig naturgemäß, sondern auch zur Erreichung der Zwecke der Vorsehung unumgänglich nothwendig sey 2c. (Wenn hier nun der Verf. S. 273. zum Beweise dieser naturgemäßen und daher sehr begreiflichen Latenz auf den Zustand des natürlichen Schlafes, des fehlenden Bewußtseyns für die ersten Jahre der Kindheit sich beruft, so hätten nach Ref. Ermessen auch noch mehrere andere Analogien, die dem Verf. unstreitig bekannt waren, z. B. vom Delirium, Wahnsinne, Krisen des Somnambulismus u. s. w., beigefügt werden können, wenn es derselbe für nöthig erachtet hätte.) Als ein anderer Einwurf wird erwähnt die allmähliche Entwickelung des Geistes, wie solche ganz gleichzeitig mit der des Körpers fortschreite, wobei denn ein Zeugniß der äußeren Sinne und der Erfahrung gegen solches frühere Daseyn geltend gemacht werde. Hiergegen aber wird zu erwägen gegeben und durch mehrfache Beispiele analogisch dargethan, daß das Sinnenzeugniß in Sachen dieser Art nichts entscheiden könne u. s. w. — So siegreich der Verf. diese beiden Haupteinwürfe widerlegt hat, so dürfte doch die andere Geistesrichtung, besonders aber auch die Schriftlehre noch Einwürfe darbieten, welche vom Verf. nicht berücksichtigt sind, welche wir jedoch nachher namhaft zu machen nicht umhin können.

d) Einklang der Theorie mit andern nothwendigen und heilsamen Wahrheiten (S. 283 ff.).

α) Es findet eine innige Verbindung zwischen Geist und Körper statt, durch ein Mittleres, das wir Seele, ψυχή, nennen, und es ist von großer Wichtigkeit, daß diese Gegensätzlichkeit nebst der Vermittelung nicht übersehen

werde. Der Verf. weist dann besonders S. 284 f. darauf hin, wie diese psychologische Lehre genau mit obiger Theorie zusammenhänge und mit Unrecht von dem philosophischen Idealismus nicht weniger, als von dem Materialismus verkannt werde, indem beide, dem Monismus huldigend, Geist und Leib nicht nur für ein ungetrenntes, sondern auch unzertrennliches Ganze halten. Der Geist ist nämlich nach dieser Idealphilosophie nicht ein in sich bestimmtes, den Körper überdauerndes Wesen, sondern nur die denselben durchdringende Kraft, so daß dynamisch dem Gehirne das Denken ebenso zukömmt, wie den Lungen das Athmen. Eine Ansicht, wobei nicht nur die Lehre von persönlicher Fortdauer aufgehoben, sondern in ihrer pantheistischen Anwendung auch Gott und Welt identificirt werden.

β) Eine andere hier in Betracht kommende wichtige Lehre ist die vom eigentlichen Sitze des sündhaften Verderbens im Menschen, welche nämlich, mit dieser Theorie zusammenstimmend, statuirt, daß der ursprüngliche und fortwährende eigentliche Wohnsitz des Bösen weder im Geiste an sich selbst, noch im materiellen Körper oder in der Sinnlichkeit an sich (deren Herrschaft schon Folge der Sünden selbst ist), sondern eben im Psychischen, als dem Veränderlichen im Geiste, welches dem Materiellen näher verwandt ist, also auch dem eigenen Gesetze des Menschen unterworfen, gesucht werden müsse. Der durch den Fall, dieser Theorie zufolge, veränderte geistige oder psychische Leib wird dann beim physischen Tode wieder frei und bleibt das unmittelbare, seiner Verklärung entgegenstrebende Organ des Geistes. — So sehr nun auch, um dieß schon vorläufig hier zu bemerken, die von uns nachher noch näher zu erläuternde andere Richtung im Ganzen dieser Lehre von der ψυχή zustimmt, dürfte sich doch darin eine nicht unbedeutende Differenz ergeben, daß nach dieser andern Richtung das

Psychische, — insoweit es dem Materiellen angehört, — der natürlichen Fortpflanzung anheimfällt, so daß die sündhafte Anlage als erblich betrachtet werden muß, wiewohl allerdings die moralische Schuld als solche nicht vererbt werden kann, sondern den einzelnen Individuen als Mißbrauch der noch immer vorhandenen moralischen Freiheit zur Last fällt.

γ) Hieran schließt sich noch die ebenfalls nicht unwichtige nähere Erklärung der Entstehung der finstern Materie, als gleichzeitig mit und durch den Fall des Menschen und dessen eigene Verfinsterung, bei nothwendiger Voraussetzung einer früheren, mehr geistigen, auch äußern Natur, als Gegenstand und als Vehikel der Wirksamkeit des Geistes. Noch immer ist indessen das Materielle dem Geiste kein völlig Fremdes, sondern ein Verwandtes, aber aus einem früheren, vollkommneren Zustande Herabgesunkenes. Vergl. S. 290 ff., woselbst diese Verfinsterung der Materie als verschlechterte Modification der ursprünglich und als Product Gottes rein geistigen Natur derselben (gleichsam als eine durch das Erkranken des Geistes verfinsterte Atmosphäre derselben) dargestellt wird.

e) Versuch einer Darstellung der Denkbarkeit eines solchen vorweltlichen Vorganges. Die Frage über das „wie?" eines vorzeitlichen Abfalls der mit Individualität versehenen, doch zu einem engverbundenen Systeme gehörenden Menschengeister kann zwar (eben weil es Act der Freiheit ist) gar nicht a priori erforscht und nachgewiesen werden, doch versucht es der Verf., ein solches Ereigniß wenigstens als möglich und denkbar darzustellen. Man muß gestehen, daß er S. 320 ff. diese schwierige Aufgabe mit großer Umsicht und Scharfsinnigkeit, so wie mit lebendiger Phantasie und hinreißender Begeisterung durchgeführt habe. Er hat hierdurch diese Theorie auf einen vorhin nicht erreichten Hö-

hepunkt geführt und ihr dadurch gleichsam die Krone aufgesetzt. Man sieht aber leicht, daß sich aus einer solchen, ans Poetische grenzenden Ausführung mit kurzen Worten kein Auszug geben lasse.

f) Zusammenhang der Präexistenz-Lehre mit dem Kerne des Christenthums, als Lehre von der Erlösung und Herstellung des Menschengeschlechts und als Anstalt des Heils oder der Wiedervereinigung mit Gott. Auch dieser ganze theologische Abschnitt gehört unleugbar zu den gelungensten Partien des ganzen Buches; aber auch hier läßt sich bei der innigen Verschlungenheit der Gegenstände auch nicht einmal eine dürftige Skizze entwerfen. Unparteiische Leser werden jedoch der schönen und gediegenen Darstellung des Verfassers gewiß Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn auch ihre Ansichten hier und da abweichend seyn sollten. Auch Ref. muß eingestehen, daß ihm der Versuch des Verf.'s, die Theorie mit der Schriftlehre in völligen Einklang zu bringen, keine volle Ueberzeugung gewährt hat.

g) Einige aus der Theorie hervorgehende Resultate. Es ist sehr einleuchtend, daß eine solche Weltansicht, wie die Präexistenzlehre sie gewährt, von außerordentlichem Einflusse auf viele Disciplinen der Philosophie und Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfange, ja fast auf alles menschliche Wissen und Treiben seyn könne. Hierauf ist jedoch im Buche nur im Allgemeinen hingedeutet; speciell läßt sich der Verf. auf Erledigung einiger metaphysischer Fragen ein, dahin besonders die zu rechnen ist, warum Gott in der Schrift nicht bestimmtere Aufschlüsse über diesen Gegenstand uns habe geben lassen. Hier dürfte dann die für solche Fragen gewöhnliche apologetische Antwort gelten, daß die Schuld der Menschen, wenn sie hier im Bösen beharren, durch solches vollständige und genaue Wissen nur vermehrt wer-

den würde a). Oder die andere Frage, warum Gott das Böse nicht verhindert habe? Antwort: weil durch jeden Zwang oder gewaltsame Verhinderung die Freiheit, also die Moralität aufgehoben seyn würde u. s. w. Aber unerwartet stellt hier der Verfasser das Paradoxon auf, daß Gott, in dessen Wissen überhaupt kein Vor und Nach stattfinde, diesen Fall der Geister nicht habe vorauswissen können. Alles Wissen setze ja ein Verhältniß zu dem Wissenden voraus, was hier nicht angenommen werden dürfe. Ob nun gleich der Verfasser diese Frage überhaupt als eine rein speculative, völlig unfruchtbare darstellt und seine Ansicht noch weiter dadurch motivirt, daß das Böse als das Nichtige vom göttlichen Standpunkte aus gar keine Wesenheit habe, so muß Ref. doch gestehen, daß er auch hiergegen Widerspruch einzulegen sich gedrungen sieht.

B. Nähere Kritik des vorliegenden Systems durch Darstellung einer andern Geistesrichtung.

Es sind sechs Hauptpunkte, auf die schon in der Inhaltsanzeige hingedeutet ist, auf welche sich unsere Kritik beschränken wird. Sie stehen unter einander in Verbindung und gehen gleichsam aus einem Centro hervor, nämlich aus der entgegengesetzten contemplativen Geistesrichtung, während unser Verfasser, ob er gleich gegen die Alleinherrschaft der Speculation ankämpft, dennoch als Verstandesthätigkeit sie zum einzigen intelligenten Hauptfactor erhebt. Denn was er andererseits als das aus dem Willen hervorgehende

a) Die Frage, ob eine öftere Einkehr in dieß Zeitleben denkbar ist, ist hier vom Verfasser unbeantwortet geblieben. Er würde sie aber seinem Systeme zufolge zu bejahen gehabt haben. Dieß würde auch der andern Richtung verstattet seyn, wenn Hebr. 9, 27. als ein semel saltim mori verstanden werden darf.

Denken bezeichnet, kann auf solche Benennung schwerlich Anspruch machen, zu geschweigen, daß sich Niemand den Besitz dieses Hauptfactors wird streitig machen lassen wollen. Somit scheint es einleuchtend, daß der Verfasser selbst der speculativen Geistesrichtung zu hohes Gewicht beilegt. Es ist dem Ref. nicht um die Bestreitung des dargelegten Systems zu thun, sondern er will vielmehr durch diese Kritik es näher erläutern und zur Prüfung desselben aufmuntern, die es ihm in hohem Grade zu verdienen scheint. Es beziehen sich dann von diesen sechs kritischen Punkten die drei ersten auf die Einleitung und die andern auf die Grundlage selbst.

1) Nothwendige Berücksichtigung der contemplativen Geistesrichtung zur vollen Constituirung des ersten Hauptfactors.

Der Verfasser hatte (S. 209 ff., verglichen S. 334 u. 346) davon gehandelt, daß das Denken selbst im Gefühle seine Wurzel habe, und daß aus der Einheit des Denkens und Empfindens der rechte Lichtblick hervorgehe; auch daß die Erkenntniß sich auf Erfahrung stütze. Insofern verkennt er also den Werth und die Nothwendigkeit selbst der sinnlichen Anschauung und Erfahrung nicht. Aber er betrachtet sie nicht als einen mit dem speculativen Denken gleichgeltenden bleibenden Factor der Erkenntniß, sondern nur als Einleitung und Vorbereitung dazu a). Hinsichtlich des Willens hat ebenfalls der Verfasser ausdrücklich erwähnt, daß er eine doppelte Richtung halte, die thätig-handelnde

a) Nach Schleiermacher gibt es nur drei Arten des Denkens: das geschichtliche, das künstlerische und das reine Denken, unter welchem letzteren offenbar die Speculation verstanden ist. Die erstern beiden gehören der Contemplation an, sind aber nach dieser Bezeichnung nur nach ihrer Gegenständlichkeit, nicht nach der Art der Action des Denkens aufgefaßt.

und die begehrende. Genau genommen kann man diese begehrende Willensthätigkeit wieder als in doppelter Richtung wirkend auffassen: nämlich attractiv als eigentliche Begierden (appetitiones, ἐπιθυμητικόν) und andererseits als expansiv, d. h. von innen nach außen strebende Triebe (impetus, θυμοειδές). — Eben diese entgegengesetzte Richtung nun findet aber auch bei der Intelligenz, der denkenden Verstandesthätigkeit, statt, daher diese doppelte Richtung einerseits der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung (der Erfahrung) und andererseits der abstracten Reflexion, die sich nicht sowohl receptiv, als vielmehr in sich selbst gekehrt, von innen nach außen zu, oder productiv wirkend darstellt. — Die Geschichte der Philosophie wie der Theologie führt darauf, daß beiderlei Richtungen der Intelligenz, isolirt oder zu vorherrschend auftretend, durch diese Monokratie leicht auf Abwege leiteten und dagegen in einer angemessenen harmonischen Vereinigung am sichersten dem erstrebten Ziele der Wahrheit nahe brachten. Im Morgenlande war bekanntlich von jeher die Contemplation die vorherrschende Richtung, während im Abendlande der umgekehrte Fall eintrat oder auch eine versuchte und mitunter sehr glückliche Vereinigung beider Richtungen (wie z. B. im Neoplatonismus) wirklich zu Stande kam. Hat man im griechischen Alterthume den Plato als Repräsentanten der contemplativen und den Aristoteles als den der speculativen Geistesrichtung aufgefaßt, so können für die neue Zeit Locke und andererseits Leibnitz wohl als solche Repräsentanten gelten; nur freilich mit dem Unterschiede, daß bei Plato die Anschauung mehr eine intellectuelle, innere, dagegen bei Locke mehr die äußere, sinnliche war. — Locke bemerkt sehr richtig, daß das, was wir gemeiniglich ewige Wahrheit nennen, doch ohne Anschauung und

Erfahrung zu keiner neuen und wichtigen Entdeckung führen könne, vielmehr ebenso oft gemißbraucht, als richtig angewandt werde (Essay philos. IV, 7.). So haben denn auch unleugbar selbst berühmte Philosophen oft ihren leeren Speculationen objective Gültigkeit zu geben versucht, oder ganz willkürliche Sätze aus Einseitigkeit oder besonderer Vorliebe für evidente Wahrheiten ausgegeben. Schon Basedow hat (in seiner Philalethie) eine Menge verunglückter speculativer oder syllogistischer Schlüsse der Art aufgezählt a). Leibnitz dagegen bezeichnet die locke'sche Philosophie als eine paupertina in Beziehung auf Gotteserkenntniß und Psychologie. Er selbst behauptete von vielen Erfahrungssätzen, daß sie durch sich selbst, als unabhängig von aller Erfahrung, schon gewiß seyen. Er pflegte die bloß anschauende Erkenntniß (im Gegensatze der lumières oder der angeblichen ewigen Wahrheiten) nur les expériences prémières oder primitives de fait zu nennen. Er selbst hoffte es noch dahin zu bringen, seine metaphysischen Lehren so geometrisch zu demonstriren, wie Euklides seine mathematischen. Wenn wir nun aber z. B. seinen Versuch, die natura mentis geometrisch zu erklären, als Beispiel nehmen, wie er das Verhältniß der Seele zu ihren Organen unter dem Bilde des Centrums, der Radien und Peripherie auffaßt, so daß auch der Geist ihm als eine kleine,

a) Ueber Locke vergl. die treffenden Bemerkungen des Dr. Tholuck: vermischte Schriften, 1r Theil, S. 163 ff. Zwar macht dieser Gelehrte ihm den Vorwurf zu großer Nüchternheit und Kälte, womit er die christliche Religion in gleiches Niveau mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande bringt; allein es gehört nun einmal zu dieser contemplativen Geistesrichtung, daß nicht immer stolz getrabt oder hoch geflogen, sondern auch oft zu Fuß gegangen und auf der Erde bedachtsam umhergeschaut werde. Demungeachtet wird man dem berühmten Philosophen sein anderweitiges, vor einem entgegengesetzten Abwege bewahrendes Verdienst nicht absprechen können.

in einem Punkte begriffene Welt erscheint, ergibt sich doch zugleich klar, daß diese seine Ansicht in gewissem Sinne auch auf Anschauung beruhte, oder doch ihre Färbung zugleich durch das aufgenommene naturwissenschaftliche Licht erhalten habe. Denn sowohl die kosmologische als biologische Naturbeobachtung führt uns ja nichts öfter vor, als solche centro-peripherische Verhältnisse. Hier sey nur beispielsweise an das bekannte biologische Gesetz erinnert, daß in der Stufenleiter der organischen Natur bei zunehmender Differenzirung der Glieder in gleichem Verhältniß auch die Centralisirung gesteigert werde. Doch ins Einzelne einzugehen, verstattet der Raum nicht. — Wir haben uns diese Bemerkung hier nur erlaubt, um zu zeigen, daß eine völlige Isolirung beiderlei in sich verwachsener und zu einem geistig-organischen Ganzen gehörenden Geisteskräfte nicht leicht eintrete oder nicht wohl ohne Nachtheil der Wahrheit stattfinden könne. Denn diese selbst ist ja, objectiv genommen, ein in sich geschlossenes, eng verbundenes, bereits vorhandenes Ganze, was nicht erst erfunden, syllogistisch ersonnen, sondern großen Theils wahrgenommen und entdeckt, also gefunden seyn will. Daß aber mit der äußern Anschauung auch die innere, intellectuelle, desgleichen die Aneignung und kritische Beurtheilung verbunden seyn müsse, somit der Verstandeskritik gleichsam das Richteramt gebühre, versteht sich von selbst, wiewohl dieses — besonders in Sachen der Religion — kein unumschränktes monokratisches seyn darf. — Die contemplative Geistesrichtung, insofern sie receptiv ist und dem Gefühle, als dem eigentlichen Centro der geistigen Kräfte, verwandter, ist daher auch vorzüglich geeignet, zu einer Vermittlung des Wissens und des Glaubens beizutragen. Sie ist, obgleich auch der Sphäre der Intelligenz angehörend, doch dem Glauben schon homogener und conformer, dagegen

die bloß abstracte Reflexionsrichtung, zu sehr in ihre Speculation vertieft, sich leicht bloß auf ihre schulgerechten und erkünstelten logischen Formen, Schlüsse und Combinationen zu beschränken pflegt a).

2) Bemerkungen über den der hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf.

Das oben angegebene strenge Urtheil des Verfassers über Principe der hegel'schen Philosophie ist bekanntlich auch oft von Andern gefällt. Wenn nun ein Schüler Hegel's über die angedeuteten Punkte eine andere Auslegung gab, die mit dem christlichen Glauben in Einklang war, und solche von Hegel selbst noch beifällig aufgenommen wurde, so erhellt wenigstens, daß jene Punkte nicht nothwendig in jenem abstoßenden Sinne aufgefaßt zu werden brauchen. Eine Accommodation aber des großen Denkers zur gläubigen Theologie, oder auch eine Inconsequenz des sich selbst untreu gewordenen Philosophen dürfte schwerlich angenommen werden können. Wenn Ref. nicht irrt, so war es bei den hegel'schen Schülern rechter Seite gerade die Mitthätigkeit der contemplativen Geistesrichtung, also auch die in ihnen wirklich vorhandene Glaubensstärke, welche sie auf ihre so ansprechenden, versöhnenden Ansichten führte. Es sey hier Kürze halber nur ein Beispiel aus der lehrreichen kleinen Schrift des Dr. Schaller (Der historische Christus und die Philosophie) anzuführen gestattet. Die Stelle findet sich S. 80. daselbst, wo von der

---

a) Als Beleg, wie durch gehörige Anwendung der contemplativen Geistesthätigkeit sich auch sofort andere kritische Resultate ergeben, könnte die erste Abhandlung der dießjährigen St. u. K. „über die Authentie der Evangelien rc." dienen. Das zum Glauben sich hinneigende ästhetische Gefühl hat hier sein volles Recht bekommen, ohne daß dem Wissen und dem verständigen Urtheile irgend Gebührendes entgegen wäre.

absoluten Subjectivität Gottes die Rede ist. Es heißt da unter Anderm: „das wirkliche geistige Wissen von Gott bringt das endliche Subject in eine wirkliche Beziehung zu ihm, ist kein bloßer Gedanke (d. h. nicht bloß Bewegung des Subjects in sich selbst), sondern Gott ist wirklich dabei, leibhaft gegenwärtig, ist das Object, was gewußt wird, was durch das Wissen in das subjective Denken eintritt, also als sich selbst wissend dem endlichen Geiste immanent ist.“ Hier wird, wie die Worte klar lauten, nichts behauptet, als was auch der Psalmist lehrt: Herr, du erforschest mich etc., nur daß zugleich auch das hervorgehoben wird, daß der den Menschen durchforschende Gott der sich selbstbewußte sey und zwar, wie überall, so auch hier, aber mit vorzüglicher Immanenz, essentiell (σωματικῶς) im Menschengeiste besonders gegenwärtig sey. Vergleichen wir nun hiermit den Inhalt einer andern so eben erschienenen kleinen Schrift von J. Frauenstädt: „die Menschwerdung Gottes etc.“, so wird am Schlusse der so bündigen und lichtvollen Abhandlung, unter Anführung mehrerer wörtlicher Stellen aus Hegel's Werken, zuletzt sehr bestimmt das Urtheil dahin ausgesprochen, daß entweder Hegel inconsequent und sich selbst untreu geworden oder daß seine Begriffsbestimmung der Religion, nicht als Angelegenheit eines Menschen, sondern als höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, — so daß das Sichwissen Gottes sein Selbstbewußtseyn im Menschen sey — durchaus als unauflöslicher Widerspruch angesehen werden müsse. Denn wenn das menschliche Gottesbewußtseyn nicht das Wissen des Menschen von Gott ist, sondern Gottes eigenes Wissen von sich, so verschwindet das menschliche Selbstbewußtseyn in dem göttlichen; wenn aber die vielen endlichen Personen in der einen absoluten

aufgehen und verschwinden, so gibt es keine einzelnen Ich mehr, sondern nur ein einziges. Gott ist das durch Alle hindurchtönende Ich und der Mensch in Wahrheit nur eine Maske (S. 135). Schon vorher (S. 128) war die Frage behandelt, warum Hegel diesen Widerspruch nicht anerkannt, warum er ihn nicht gelöst habe? Das ihm entgegengesetzte entweder oder wollte er verwandelt wissen in sowohl, als auch. Herr Frauenstädt bemerkt dazu, Hegel's Lösung bestehe also darin, daß er dieß sowohl, als auch beider Seiten ausdrücke; dieß aber (setzt er hinzu) heißt nur den Widerspruch aussprechen, anstatt ihn zu lösen; denn der Widerspruch besteht gerade in dem sowohl als auch, d. h. in der Vereinigung zweier Bestimmungen, die sich nicht vereinigen lassen, sondern einander ausschließen ꝛc. Hier will es nun dem Ref. scheinen, als habe Hegel wirklich die Wahrheit der andern Seite erkannt und deßfalls trotz des anscheinenden Widerspruchs sie ausgesprochen. Lösen konnte er freilich diesen Widerspruch nicht, weil diese Lösung nur auf einem andern Wege, den er als den nicht seinigen verschmähte, nämlich dem der Contemplation stattfinden konnte. — Schultz, der philosophische Mathematiker, machte die wichtige Erinnerung, daß man eine Anschauung ebenso wenig müsse speculativ durchaus begreifen wollen, als man verlangen könne, einen Begriff anzuschauen. Vielleicht wäre Dr. Strauß, welcher im 3. Hefte seiner Streitschriften gezeigt, wie er dieses vermittelnden Weges wohl kundig sey, gerade der Mann, der bei seiner glücklichen Combinationsgabe und seinem großen Scharfsinne hier noch Bedeutendes zur Ausgleichung solcher Differenzen leisten könnte, wenn er anders nicht, bloß links sich haltend, die weitere Verfolgung dieses andern Weges verschmähen sollte. Für die Speculation ruht freilich fortwährend auf einem solchen Ineinanderseyn der Geister beim Fortbestehen der Individualität ein

unauflösliches Dunkel, und man kann in so weit nicht anders, als Herrn Frauenstädt volle Zustimmung geben. Nur etwa Analogien bietet die Naturbetrachtung hier dar, z. B. wie ein Licht das andere durchdringe, ohne daß die Strahlen sich verwirren, oder beim Organismus die eine Sphäre die andere, ohne ihre gegenseitige Selbständigkeit aufzugeben, gerade wie auch in der äußeren Natur die verschiedenen Mikrokosmen sich zum Makrokosmus verhalten, so daß jene, obgleich von diesem überall durchdrungen, abhängig und beherrscht, dennoch ihre vita propria (den in sich zurückkehrenden ätherischen Lebensstrom) nicht aufgeben, also etwa wie in einander geschobene Ringe ihren eigenen Kreislauf in sich selbst vollenden. Solche Analogien sind freilich keine stringente Beweise, aber sie sind doch mehr als leere Bilder oder Gleichnisse, sie zeigen doch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ähnlichen Sache in einer andern niederen Sphäre und eröffnen also die Vermuthung, daß etwas Homogenes auch in einer höheren geistigen stattfinden könne, da ja die ganze Naturbetrachtung darauf führt, daß es ganz allgemeine, allumfassende Naturgesetze gibt, die auch im geistigen Gebiete, nur höher potenzirt, überall walten. Doch noch mehr: die höheren Krisen des thierischen Somnambulismus haben die Erfahrung unwidersprechlich dargeboten, wie durch den geistigen Rapport nicht bloß eine verwandte Gemüthsstimmung betreffender Personen hervorgebracht wird, oder eine Mittheilung einzelner Gedanken und Empfindungen, sondern auch eines vollen Gedankensystems, welches ein gewisses geistiges Ineinanderseyn zu beweisen scheint und, recht gewürdigt, als sehr bedeutende psychologische Erscheinung gelten muß. — Es findet unleugbar ein geistiges (oder doch psychisches) Durchdringen statt, und dennoch wird auch hier die individuelle Persön-

lichkeit und die moralische Freiheit nicht aufgehoben. Will man nun die auf diesem Wege gewonnene Philosophie mit Herrn Frauenstädt „Glaubensphilosophie" nennen, so scheint auch uns diese Bezeichnung sehr passend, doch hört sie deßhalb nicht auf, Philosophie zu seyn, weil sie durch eine andere Richtung der intelligenten Thätigkeit gewonnen ist. Dieß aber ist es gerade, worauf wir hier nur hindeuten wollen, daß auch diese contemplative Richtung als Factor der Erkenntniß der Wahrheit ihre Anerkennung finden müsse, da uns ja schon im gewöhnlichen Leben so Vieles vorzukommen pflegt, was sich a priori weder deduciren, noch construiren läßt.

3) Verschlingung der Nothwendigkeit und der Selbstthätigkeit in der äußern Natur.

Der Verfasser hat es recht eindringlich dargestellt, wie das Gesetz unabweichlicher Nothwendigkeit sowohl das Gebiet der Sternenlegionen umspanne, als auch das Aufsteigen der Flüssigkeit im feinsten Haarröhrchen regle, wobei er jedoch einräumte, daß diese Stetigkeit in der Natur keine absolute, sondern eine relative, d. h. von Gott für die jetzige Welt geordnete sey. Auch hat er selbst darauf hingeführt, wie das allgemeinste Gesetz, nämlich das der Schwere, doch in dem organischen Naturgebiete auch durch andere Naturkräfte nach bestimmten Zwecken modificirt werde. Uebrigens hängt seine strenge Auffassung der Naturnothwendigkeit mit der rein speculativen Verstandesrichtung sehr enge zusammen und ebenso mit seiner Theorie der Präexistenz. Denn Gott hat (wie diese Theorie ausführlich lehrt) eben deßhalb die einst geistigere und freier waltende Natur in die gegenwärtigen Fesseln gelegt, weil auch der Mensch mit dem Sündenfalle die Freiheit ver-

loren hat und nun zu seiner Herstellung einer streng geordneten, ihn überall leitenden Umgebung bedarf. Erst wenn die Menschheit die verlorene Stufe der Freiheit durch die Erlösung aus der jetzigen Gebundenheit wieder erlangt haben wird, wird auch die äußere Natur, mehr und mehr vergeistigt, wieder dem Menschengeiste zum freien, unmittelbaren Organe dienen. Es bedarf hier keiner Erläuterung, wie diese Ansicht sich mit der paulinischen Lehre Röm. 8, 19 ff. sehr schön in Einklang bringen lasse; doch ist andererseits nicht zu übersehen, daß auch in der äußern Natur bei aller Unterwerfung unter das Gesetz der Stetigkeit doch ein Streben nach Spontaneität überall sich kund gebe, worauf wir noch etwas näher hinzudeuten haben.

a) Am Sternenhimmel ist allerdings das Gesetz der Massenanziehung oder Schwere das so durchgehends vorwaltende, daß darauf bekanntlich alle astronomischen Berechnungen gegründet sind. Allein der wunderbar schimmernde Glanz des Sternenhimmels weist dennoch gleichsam symbolisch auch schon auf das genannte Streben nach Spontaneität und Freiheit hin; ja, berühmte Astronomen selbst, namentlich Bessel, haben auch das Walten des Gesetzes der Wahlanziehung (Polarität) in den Himmelsräumen nicht verkannt; so z. B. bei den Kometen und ihren Schweifen; desgleichen bei den Doppelsternen, welche freilich ebenfalls in ihrer Umdrehung um einander dem Gesetze der Schwere folgen, allein als nach weiter Ferne hinsteuernde Schiffer doch auch der Wahlanziehung huldigen, also, obgleich geleitet, doch schon auf einer Stufe der Selbstthätigkeit stehen.

b) In der Naturlehre, wie wir vorhin gesehen, soll so viel Wissenschaft nur herrschen, als Mathematik, d. h. als starre Gesetzmäßigkeit, durch welche Annahme gerade die strenge Scheidung jener von der Theologie schon im Alterthume sich erklärt und ebenso die jetzige Höhe

der verschiedenen Disciplinen dieser mathematischen Wissenschaft erstiegen seyn soll. Es waren nur die Priester, bemerkte der Verfasser S. 179., welche, abgesondert von dieser weltlichen, der Speculation lediglich angehörenden Wissenschaft, durch aufbewahrte heilige Tradition und durch Anerkennung der Macht des Willens wenigstens einzelne herrliche Strahlen des nie ganz erloschenen Urlichts erblickten. Hingegen ist aber andererseits auch nicht zu übersehen, daß bereits im höchsten Alterthume gerade die Naturwissenschaft an sich den größten Einfluß auf religiöse Begeisterung hatte und dem rohen Heidenthume aufs kräftigste entgegen wirkte. Trefflich und auf die anziehendste Weise hat dieß Dr. Schweizer in seiner „Einleitung in die Mythologie auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft, Halle 1836", nachgewiesen. Vergl. besonders S. 247 ff.; 303 ff.; 364. Derselbe zeigt zugleich, wie uralte Mysterien, namentlich die samothracischen, bereits im Besitze sehr tiefer und umfassender Naturkenntnisse waren, wie dieß schon die hieroglyphischen Darstellungen erweisen, welche sie über die Gegensätzlichkeit im Gebiete der Electricität, des Magnetismus und Chemismus hinterlassen haben. Man muß hier staunen, wie das, was bisher als ganz neue, durch Hülfe der künstlichsten Instrumente und anderer Hülfsmittel gewonnene Erkenntniß gilt, unleugbar schon in dieser grauen Vorzeit schon auf dem Wege sorgfältigster Beobachtung der Natur erkannt war. Auch die Priester selbst waren, für so schätzbar man auch ihre traditionellen Besitzungen halten muß, doch unleugbar vorzüglich durch Anschauung der Natur in ihrer religiösen Kenntniß erhalten, geläutert und befestigt. So lehrte auch der Apostel Paulus Röm. 1, 20., daß das Unsichtbare, die ewige Gotteskraft, wohl an den Werken der Schöpfung ersehen werden könne, so man deß wahrnimmt, d. h. nämlich, es genau

nach seinen Zwecken und Wirkungen beobachtet, denn eben nur durch diese Beobachtung und Anschauung werden die *ἀόρατα τοῦ Θεοῦ* als *νοούμενα* ersehen.

c) Im organischen Naturreiche nimmt unser Verfasser die Mitwirkung anderer Gesetze neben dem der Anziehung an, nämlich die sogenannten teleologischen, welche wenigstens in der Physiologie und Anthropologie berücksichtigt werden müßten. Nun leidet es keinen Zweifel, daß besonders im thierischen Organismus, so hinsichtlich der Respiration, Circulation und Assimilation, neben den überall wirksamen Polaritätsgesetzen auch das Teleologische unverkennbar hervortritt; denn die Anziehungen geschehen nicht bloß zufolge chemischer Affinitäten, sondern Alles ist dabei (zwar nicht vom eigenen, aber doch vom höheren Willen) nach bestimmten Zwecken eingerichtet und geordnet. Allein es würde sehr irrig seyn, wenn wir hierbei das Reich der Vegetabilien übergehen wollten, wo überall dieselbe Zweckmäßigkeit aufs unverkennbarste in die Augen fällt, so vorzüglich bei den Geheimnissen der Befruchtung, wo nicht bloß dem Zufalle oder dem Chemismus überlassene polarische Anziehungskräfte wirken. Man weiß, daß selbst Insecten dazu behülflich seyn müssen, den Blüthenstaub (pollen) zu den weiblichen Blüthen hinzutragen, wobei sie zunächst sich an Blüthen derselben Art auf sehr zweckmäßige Weise halten, als ob sie, nachdem sie dort den Hunger gestillt, nun im weiblichen Nectar den Durst zu löschen hätten a).

---

a) Ein sehr auffallendes Beispiel sey hier nur aus Sprengel (Anleitung zur Kenntniß der Gewächse) angeführt. Bei einem Gewächse um Port-Jackson auf Neuholland, der Eupomatia laurina, zernagen die Insecten den Blumenblättern ähnliche Fäden, die zwischen den Antheren und den weiblichen Theilen stehen und, so lange sie unverletzt sind, die Zusammenwirkung der Geschlechtstheile unmöglich machen. Zernagt von

d) Hinsichtlich dieser überall im Organismus hervortretenden Teleologie ist nun zwar nicht zu leugnen, daß dabei die theologische Contemplation sich zuweilen ins Spielende oder Kleinliche verirrt und dadurch den Gegnern zu mancherlei Spott Veranlassung gegeben habe, indem man weise Zwecke auch da gesucht hat, wo das Gegentheil bloß als absurd erscheinen würde, auch wohl auf Inconsequenzen im Verhältnisse der Mittel zu den Zwecken verfallen ist und dann gerade durch solche alberne Darstellung zur Annahme des Zufalls oder blinden Schicksals verleitet hat. Nicht selten war es auch eine erzwungene Richtung, welche die Teleologie dem Naturstudium ertheilte, indem sie unter zusammengehörenden Erscheinungen durchaus einige nur als Zweck und andere nur als Mittel gelten lassen wollte, statt in jenen Erscheinungen ein wechselseitiges Bedingen und Bedingtseyn wahrzunehmen, so daß bald, was zuvor als Zweck sich zeigte, nun wieder als Mittel zu andern und neuen Zwecken hätte gelten sollen u. s. w. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Wahrnehmung des Hinstrebens nach bestimmten Zwecken (sey es mit oder ohne fortschreitende und in sich selbst bedingte Action) darauf führt, wie tiefere Naturbetrachtung und religiöser Glaube mit einander im engen Bunde stehen, und also eine strenge Sonderung beider nicht erforderlich und heilsam sey.

e) Der Verfasser hat, indem er von der Entwicklung der Denkgesetze handelte, hier und da auf das allgemeine Entwicklungsgesetz in der Natur sehr schön und passend Rücksicht genommen. Denn es ist, wie schon gesagt,

---

Insecten, leisten sie keinen Widerstand mehr, und die Gemeinschaft der Befruchtungswerkzeuge ist eröffnet. Der hier aus der Entwicklung der Pflanze hervorgehende Umweg, daß sie durch einen eigenthümlichen Duft jene Insecten lockt und zum Abnagen der Blumenblätter reizt, zeigt klar, daß chemische Affinitäten wenigstens nicht allein im Spiele sind.

unleugbar, daß die Naturgesetze auch im geistigen Gebiete gelten und sich wirksam zeigen. Nur das Eine darf hier nicht übersehen werden, daß auch das so allgemeine Gesetz der Entwicklung doch überall, und so auch in der äußern Natur, seine bestimmten Grenzen habe, so daß es z. B. im organischen Gebiete doch nur auf Erhaltung, Ernährung und Ausbildung beschränkt ist, dagegen die Entstehung selbst irgend eines organischen Individuums daraus allein keineswegs erklärt werden kann. Es muß zu den organischen materiellen Stoffen, aus dem Unsichtbaren ein schon daselbst vorhandener Keim oder Typus, ἐνδιάθεσις, hinzukommen, wodurch nicht nur das punctum saliens geweckt wird, sondern auch die künftige, der Entwicklung zu übergebende Gestaltung im Kleinen bereits enthalten ist. — Eben diese Bewandtniß hat es nun auch mit dem allgemeinen Naturgesetze der Steigerung. Diese hat nicht nur auch überall ihr bestimmtes Ziel, sondern es findet dabei auch ein Entgegenkommen des Höhern zum Niedern statt, so daß das Höhere nicht als ein nur von unten auf Erklommenes, sondern als ein schon früher im Unsichtbaren Vorhandenes betrachtet werden kann. Wie das Gesetz der Schwere z. B. von dem Gesetze der Polarität durchdrungen und überwunden wird, so werden die polarischen Kräfte der Wahlanziehung wieder von den organischen und teleologischen überwunden und beherrscht, ohne aufgehoben oder unterdrückt zu seyn. Diese aber sind dem psychischen Bildungstriebe unterworfen, welcher selbst wieder dem geistigen Principe sich unterwürfig zeigt; wobei es also nach analoger Schlußfolge keinen Zweifel hat, daß die endlichen Geister vom absoluten Geiste belebt, durchdrungen und bestimmt zu werden, zum höchsten Ziele ihrer Steigerung haben. Wir können also wohl auch hier nicht in Abrede stellen, daß gerade die tiefere Naturbetrachtung dem re-

ligiösen Glauben, namentlich dem Begriffe und der Anerkennung einer unmittelbaren Offenbarung, herrlichen Vorschub zu leisten im Stande ist. Es gilt bei ihr, was Baco von der Philosophie überhaupt sagt: plenius hausta ad deum ducit.

4) Moralische Freiheit des Menschen.

Hat es der Verfasser, selbst etwas in der speculativen Richtung zu sehr befangen, mit der starren Nothwendigkeit der äußern Natur etwas zu streng genommen, so dürfte ihn dieser Vorwurf fast noch mehr hinsichtlich der die menschliche Freiheit für das irdische Daseyn aufhebenden Nothwendigkeit treffen: was sich, wie sich leicht ergibt, unmittelbar aus der angegebenen Grundansicht (Präexistenz) leicht erklären läßt. Er huldigt keineswegs einem absoluten psychischen Determinismus; er legt der Wahlfreiheit einen hohen Werth bei, will sie aber auf den vorweltlichen Zustand beschränkt wissen (vergl. besonders S. 262), so daß nur hinsichtlich der idealen, ursprünglichen Natur des Menschen darin eine große Wahrheit liege. Besitzt nun auch der Mensch die erste Freiheit nicht mehr, so hat er doch unleugbar noch einen schätzbaren Rest derselben, welcher nur dem Grade nach bei Verschiedenen verschieden ist. Kann er auch aus eigner Kraft allein nicht wieder die verlorene Freiheisstufe erlangen, so darf er doch nicht bloß als Automat betrachtet werden, weil man sonst entweder gänzlich in den besagten Determinismus verfallen oder doch zu nahe daran herstreifen würde; und es kann nur als eine petitio principii gelten, wenn zur Vertheidigung der Präexistenz-Theorie (als die doch erst erwiesen werden soll) ein solcher totaler Verlust der Freiheit vorausgesetzt werden sollte. Es würde bei dieser Annahme sowohl das Hochgefühl innerer Würde, als höchster Genuß des Erdenlebens, als auch das be-

müthige Gefühl der Schwäche und Niedrigkeit nebst dem Bewußtseyn der Schuld bei Fehltritten verloren gehn, welche doch beide als zwei große Angelpunkte des Geisteslebens anzusehen sind. Ohne Freiheit würde auch kein moralischer Wille (der vom Verfasser angenommene zweite Hauptfactor), aber auch keine Liebe, und ohne diese wieder keine Seligkeit, als Leben in Gott, stattfinden können. — Müssen wir das somatisch-physische Leben schon als continuirliche Oscillation erfassen (gleichsam als eine Succession von Streitmomenten zwischen dem Streben dem All oder dem Urleben zu und zwischen dem abgeleiteten oder individuellen Leben, so findet auch eine analoge Oscillation im geistigen Walten statt, gleichsam ein Schwanken oder Verschlungenseyn zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. In allen Stufen des sich im Menschen entfaltenden Bewußtseyns herrscht freilich die Nothwendigkeit vor; aber die Welt der Wahrheit, der Schönheit und des Friedens blüht doch nicht aus dieser Wurzel auf. Mit jedem Entwicklungsprocesse (sagt v. Eschenmayer, Psychologie. 1817.) des Menschen nähert sich die Seele ihrer angestammten Freiheit und drängt das nothwendige Princip mit seinen Naturgesetzen zurück. Freilich hängen Abstammung, erste Bildung und Erziehung nicht vom Menschen ab, so wie auch daß späterhin durch den Umgang die fernere Richtung seines Geistes bestimmt wird; indeß vermag er doch den Eindrücken desselben zu widerstehen, und eben durch solchen Widerstand seine Freiheit zu üben. Er kann, wenn auch nicht Alles, doch Manches zur Wahl des Umgangs beitragen, und so gleichsam (wie ein berühmter Arzt und Psycholog sich ausdrückt) sich selbst die geistige Atmosphäre, worin er athmet, mit bilden helfen. Kurz, ein gewisser Grad der Freiheit besteht noch immer neben aller übrigen zugegebe-

nen Nothwendigkeit. So a) im Urtheilen; denn es liegt ja in menschlicher Willkür, den als wahr erkannten Satz so oft aufs Neue zu prüfen und zu würdigen, als wir wollen. Ist also die Anerkennung eines Axioms nicht an sich der Willkür überlassen, so ist es doch die Hinwendung unsers Nachdenkens und der Grad der Aufmerksamkeit dabei auf dasselbe. b) Im Wollen. Der Mensch kann freilich nur wollen, was sich ihm als Mittel zum gefaßten Endzwecke darstellt; doch steht es ihm frei, Veranlassung zu nehmen und Gelegenheit zu suchen, auf andere Zwecke zu verfallen, was ihn dann auch zum Wählen oder Wollen anderer Mittel bringen wird. Er kann dann seine Entschlüsse ändern, denn sonst würde für ihn gar keine Besserung ohne zwingende Einwirkung von außen möglich seyn a). Wer nun vollends einmal das höchste Ziel seines Daseyns in die Ewigkeit versetzt, der erhebt sich über das Irdische und Sinnliche; sein Wollen erlangt somit den höchsten Grad der Freiheit eben durch die errungene heilige Nothwendigkeit, d. h. durch die sich immer mehr ausbildende moralische Unmöglichkeit, zu sündigen. c) Die Freiheit im Handeln ergibt sich wieder aus der eben genannten Modification der Willensfreiheit, da der Mensch nicht anders handeln kann, als er will; denn wenn auch der Sclave oder der Gefesselte nur nach äußerem Zwange zu handeln scheint, so handelt er doch im Grunde nach seinem Willen. Es bleibt ihm ja die innere Wahl, sich entweder zu Tode schlagen oder martern zu lassen, oder nachzugeben; und es haben wirklich, durch innere Willenskraft gehoben, Viele das Erstere vorgezogen.

---

a) Mit der göttlichen Offenbarung in Beziehung zu kommen, hängt freilich nicht vom Menschen selbst ab, wohl aber in wiefern er die schon vorhandene Beziehung für sein Seelenheil recht benutzen will.

5) Die Präexistenz-Theorie des Verf. hängt nicht nur überhaupt genau mit seiner gewiß sehr achtungswerthen Weltansicht zusammen, sondern ist die eigentliche Grundlage seines ganzen Systems. Bekanntlich haben oft Genies (zum Nachtheile selbst einer richtigen Erkenntniß mancher Wahrheiten) gewisse Lieblingsideen gehegt, allein diese Theorie hat doch etwas so sehr Großartiges, daß sie unserm Verfasser Licht über manche dunkle Gegenden des menschlichen Wissens verbreitete und gewiß auch fernerhin immer ihre Vertheidiger und Verehrer finden wird a). Wir haben bereits oben gesehen, wie er nicht nur die Haupteinwürfe gründlich widerlegte, sondern auch ihre Harmonie mit andern Wahrheiten scharfsinnig darzulegen verstand. Obgleich er dieser Theorie zu Liebe die menschliche Freiheit für das jetzige Zeitleben fast auf den Nullpunkt reducirte, so hing doch dieß bei ihm noch mit andern psychologischen Lehrsätzen zusammen und würde gerade allein dieser Theorie wegen nicht durchaus nothwendig gewesen seyn; denn auch Kant begünstigte letztere in gewissem Sinne sehr, wiewohl er auch die moralische Freiheit auf seine Weise zu vertheidigen suchte. Denn obgleich er annahm, daß die speculative Vernunft die Wirklichkeit einer transscendentalen Freiheit durchaus nicht erweisen könne, sondern höchstens nur die Möglichkeit derselben einräumen müsse (weil nämlich der Begriff derselben keinen innern Widerspruch ent-

a) Als Ref. im Herbste des Jahres 1810 den Verf. in Hamburg sprach, hatte derselbe sich diese Theorie schon völlig angeeignet, nur freilich, daß sie noch nicht in allen Punkten so durchgebildet war und daß das Studium philosophischer Systeme des Alterthums, so wie der biblischen und patristischen Schriften noch nicht damit in solche Verbindung gesetzt war, wie dieß nachher geschehen ist. Ref. hat die Ueberzeugung, daß, wenn der Verf. sein Werk hätte vollenden können, er in seiner Kritik jener Systeme sie besonders auf diesen Hauptpunkt alle angesehen und größtentheils darnach gewürdigt haben würde.

halte), so hielt er sich dennoch berechtigt, sie vorauszu- setzen und zu postuliren, in eben dem Grade, wie wir uns des Sittengesetzes bewußt sind: also in sofern ein schlechterdings nothwendiges Vernunftbedürfniß dieß ge- biete, welche praktische Nothwendigkeit dann freilich keine eigentliche Erkenntniß, aber doch einen zureichenden Er- satz gewähre. Auf diese Weise nahm daher Kant nicht Anstand, eine geistige, überzeitliche (antemundane) Bestimmungsfähigkeit des Menschen anzuneh- men, die von dem sonstigen Causalnexus, dar- in wir als Sinnenwesen stehen, ganz unab- hängig sey. Die einzelnen in der Zeit erscheinenden Willensacte waren ihm also nur gleichsam die succes- siv erscheinende Darlegung jener vorweltlichen rein gei- stigen Selbstbestimmung, als welche überhaupt dem zeit- lichen Daseyn die ursprüngliche Richtung gebe. Nur ver- steht sich, daß Kant hierbei der Transscendenz wegen das etwa in Frage kommende Wie? des mit dieser Selbstbestimmung verknüpften Vorganges, so wie die Un- tersuchung, ob dazu für jeden Einzelnen ein einzelner Moment des vorweltlichen Daseyns oder eine undenk- lich ferne, große, alle Individuen schon enthal- tende Zeitperiode angenommen werden müsse, ganz un- berücksichtigt ließ. So haben denn auch Andere, die die- ser Theorie huldigen, wohl einen solchen Entscheidungs- moment unmittelbar vor dem Eintritte der Seelen in das jetzige Daseyn angenommen. Allein dann bleibt wieder unklar, warum gerade alle geistigen Individuen, obgleich Glieder eines Organismus, zu einer solchen abnormen und verkehrten Selbstbestimmung kommen sollten, anderer Schwierigkeiten nicht einmal zu gedenken, denen unser Verf. durch seine umsichtige Dar- stellung glücklich auszuweichen gewußt hat a). Hinsicht-

a) Zufolge der andern geistigen Richtung wird zwar auch eine Präexi-

lich des Eintritts menschlicher Seelen ins gegenwärtige Daseyn wird freilich bei ihm die Theorie des sogenannten Creatianismus ganz zurückgedrängt und der Traducianismus nur auf das Materielle beschränkt; denn verlegt er auch den eigentlichen Sitz des Bösen (wie schon erwähnt ist) ins Psychische, so bezieht sich dieß doch nur auf die erste Entstehung selbst, ohne daß das Erbliche dabei im Mindesten berücksichtigt würde a), und doch setzt die Schrift die Allgemeinheit des sündlichen Verderbens ganz unleugbar in die engste Verbindung mit der adamitischen Sünde. Für naturgemäßer aber kann gar nichts gelten, als gerade eine Erblichkeit der Anlagen und Eigenheiten. Schon im Unorganischen stoßen wir überall auf Belege zu dieser Behauptung. Ein Magnet z. B., in mehrere Stücke zerlegt, theilt jedem Stücke dieselben polaren Gegensätze nebst der Indifferenz mit. Im organischen Reiche, sowohl der Vegetabilien als der Animalien, hat es, jedoch anders modificirt und potenzirt, ganz dieselbe Bewandtniß; denn alle Nachkömmlinge haben naturgemäß in allen Classen und Gattungen der Geschöpfe

---

stenz angenommen, aber als Gedanken Gottes, der Urbilder menschlicher Seelen, — denen dann ihre Abbilder als Ideen, Typen, bereits im Unsichtbaren entsprechen, und insofern, potentialiter also, auch der geistige Organismus schon vorhanden ist.

a) Der Organismus oder vielmehr die geistige Solidaität, welche Benecke annahm, ist eine schon vormals fertige, vollendete, d. h. simultane, welche durch ihr Auftreten in der Zeitlichkeit nur erst zur sichtbaren Erscheinung kommt, also nicht eine in der Art successive, daß sie zu ihrer völligen Entwickelung erst noch stets hinzukommender Glieder zur Ergänzung bedürfte, wie man ohne jene Theorie anzunehmen hat, und so zugleich das Erbliche als Anlage zur Sünde zwar nicht auf das Materielle, aber doch auf eine (nur oft auch latente) Abnormität im psychischen Lebensprincipe bezieht.

die Eigenheit und Beschaffenheit der Abstammung an sich, obgleich bald mehr, bald minder in die Erscheinung tretend. Ueberhaupt möchte aber gerade dem Verf. diese von ihm so sehr erstrebte Ausgleichung seiner Theorie mit der Schriftlehre nicht völlig gelungen seyn, wie ihm solches schon früherhin — da er solchen Versuch hinsichtlich der Hauptstelle Röm. 5, 12 ff. unternahm a) — von Dr. Lücke damals nachgewiesen wurde, der ein solches Verfahren nicht sowohl Auslegung, als Einlegung genannt wissen wollte. Bei aller Feinheit und Gewandtheit, womit sich der Verf. (in einem damaligen Sendschreiben an diesen Gelehrten) vertheidigte, konnte er doch nur zeigen, daß sich seine Theorie wohl hier anlegen oder gut anschließen lasse, was denn freilich wohl schon deßhalb eingeräumt werden darf, weil im Grunde die heil. Schrift sich nirgends völlig direct und klar über die Beschaffenheit dieses ersten Ursprungs ausläßt, doch am wenigsten denselben in eine vorweltliche Zeitperiode auch nur andeutend hinverlegt. Vielmehr gibt es Aeußerungen der heil. Schrift, die sich nur schwer mit dieser Theorie völlig vereinigen lassen. Dahin dürften besonders folgende gehören, welche hier jedoch nur kurz angedeutet werden können. a) Es wird eines abgefallenen Engelfürsten gedacht, welcher aus Neid, da er selbst seines Fürstenthums beraubt, die in seinem Reviere als ihrem angewiesenen Wohnsitze eingesetzten neugeschaffenen Wesen durch Vorspiegelung zu ähnlicher Widersetzlichkeit gegen den Schöpfer verleitet habe u. s. w. b). Zwar finden sich Andeutungen der Art (welche etwa die Cab-

---

a) S. die Erläuterung zum Briefe an die Römer, S. 108 ff.

b) Das Nähere über diesen für die tiefere Dogmatik wichtigen Gegenstand findet sich in Dr. Twesten, Vorlesungen rc. 2. Bd. 1. Abth. S. 324 ff. u. S. 370 ff., soweit es die Engellehre selbst betrifft, da das den Menschen näher Betreffende erst die 2. Abth. enthalten wird.

bala rc. weiter ausführt) nur in kanonischen Schriften untergeordneten Ranges, indessen hat man auch diese Winke neuerdings mit astronomischen Ansichten in Verbindung zu setzen gesucht. Unser Sonnensystem nämlich befindet sich — trotz der so erstaunlichen Fülle und Gedrängtheit der Welten in allen andern Himmelsräumen — durch seine räthselhafte und unermeßliche Absonderung in einem höchst auffallenden Gegensatze mit jenen Sternensphären a). Unser Verfasser kommt zwar auch an einer Stelle (S. 326.) auf abgefallene Engel, von denen die Schrift rede, bemerkt aber, daß solche, eben weil sie auch gefallen sind, nothwendig zu einer der Menschheit näher stehenden, also untergeordneten Classe der Geister gehört haben müssen, und setzt dabei den das ganze Menschengeschlecht umfassenden Ursprung des Bösen nicht (wie doch die Schrift thut) in enge Verbindung mit dem tiefern und entscheidendern Abfalle eines Theils des Geisterreichs.

b) Nach der Schrift war Adam zwar der, durch den die Sünde zuerst in die Welt gekommen ist, aber er wird doch keineswegs als Rädelsführer oder als Verführer Anderer dargestellt. Sein Fall ist reparabel und nicht mit gänzlichem Verluste moralischer Freiheit verbunden; auch ist derselbe, da er aus Sinnlichkeit und durch fremde Anreizung hervorgegangen, mit minderer Schuld belastet, als der tiefere Abfall jenes Engelfürsten aus Hochmuth und selbstsüchtigem Streben nach Unabhängigkeit. Die Nachkommen Adam's haben nicht

---

a) Dieser Gegenstand ist weiter ausgeführt in Schubert's Werke: die Urwelt und die Fixsterne. 1822.; vergl. Dr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, 4. Samml. S. 356. u. 6. Samml. S. 344. Auch in einem Aufsatze der evang. Kirchenzeitung 1837 Nr. 52. wird derselbe Gegenstand auf eine wissenschaftliche und instructive Weise durchgeführt, worauf wir hier verweisen müssen.

mit oder in ihm gesündigt, sondern er sündigt gleichsam in ihnen, als seinem Geschlechte, fort. Da der Geist nebst seiner psychischen Hülle bei der leiblichen Geburt mit dem Körper und der irdischen Psyche (dem Lebensprincipe) in Verbindung tritt, so erliegt er leicht dem Fleische oder der Sinnlichkeit wegen des in jenem fortgeerbten Hanges, ohne jedoch einem Zwange unterworfen zu seyn a); denn darum trifft sie Alle die Folge und Strafe der Sünde, dieweil sie Alle gesündigt haben. Aus der Selbstverschuldung aller einzelnen Individuen geht die menschliche Gesammtschuld erst hervor, ohne als eine schon vordem vorhandene betrachtet werden zu können, wie die Theorie solches darstellt.

c) Eine andere Differenz derselben mit der Schriftlehre geht aus der verschiedenen Auffassung der Natur des Bösen selbst hervor. Zwar ist das böse Princip dem Verfasser nicht bloß Abstractum oder Symbol, sondern ein die ganze Menschheit aufs verderblichste von Gott Abkehrendes und Isolirendes, — aber doch immer auch in gewissem Sinne ein an sich bloß Negatives und Schwindendes, dagegen es nach der Schrift ein Positives, furchtbar Mächtiges und in seiner Intensität immer noch Steigendes ist. Der Mensch kann und muß mit äußerster Anstrengung dagegen kämpfen, doch ohne Zaghaftigkeit und Angst; denn sobald er es an erforderlicher Wachsamkeit nicht fehlen läßt und unverdrossen der Fahne des Siegers folgt, ist ihm der Sieg selbst nicht zweifelhaft und der Bösewicht kann als

a) Die Psyche muß nämlich als ein Gedoppeltes, theils himmlischer, theils irdischer Art gedacht werden, denn als Mittleres muß sie beiden Gebieten angehören und verwandt seyn, so daß auch hier der paulinische Ausspruch gilt: μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Die geistig-psychische Seite ist als Nerven-Agens unmittelbares Organ des Geistes, die materielle wahrscheinlich das Lebensprincip im Blute.

schon überwunden betrachtet werden. 1 Joh. 2, 13 f. Die Waffen stehen dem Kämpfenden zu Gebote; sie sind ihm verliehen, aber ihre Anwendung hängt von ihm selber ab. Doch das Weitere hierüber lieber unter der folgenden Nummer.

6) Die paradoxe Meinung, daß Gott den Sündenfall nicht zuvor gewußt habe, geht zwar, jedoch nicht auf nothwendige Weise, aus der Präexistenz-Theorie hervor. Dieselbe basirt eigentlich auf der absoluten Weltansicht, nach welcher das Böse — seinen unmittelbaren Folgen nach allerdings für die menschliche Gesammtheit schrecklich, — doch aber an sich durchaus nichts Positives und Beharrendes ist, sondern nur ein vorübereilendes Moment, gewissermaßen eine nur so zwischentönende Dissonanz, welche die Harmonie im Ganzen gar nicht stören, sondern nur erhöhen kann; denn das menschliche Geschlecht, sammt seinem Wohnsitze und seiner ganzen Dauer, ist gegen das Universum ein ganz Unbedeutendes. Die neueren teleskopischen Entdeckungen haben uns erst weitere Aussicht in die grenzenlose Unermeßlichkeit des Weltalls gegeben u. s. w. Hiergegen ist denn aber auch nicht unbemerkt zu lassen, daß andererseits die mikroskopische Betrachtung uns zum nicht mindern Erstaunen bewundernde Blicke in die Größe Gottes im Kleinen hat thun lassen. Treffliche Bemerkungen hierüber macht der englische Apologet Chalmers in seinem Buche: a series of discourses on the christian revelation etc. a), besonders in der dritten Abhandlung über die gött-

a) Sehr schätzbare Auszüge aus diesen Reden hat Dr. Tholuck in dem bereits angeführten Werke mitgetheilt: „Vermischte Schriften,“ 1r Th. S. 200 ff. (Ueberhaupt hat diese ganze Sammlung besonders in apologetischer Hinsicht einen so ausgezeichneten Werth, daß sie kein Theolog wird in Zukunft unberücksichtigt lassen dürfen.)

liche Herablassung (Ps. 113, 5 u. 6), desgl. in der 4. Abhandlung über 1 Petr. 1, 12. Hier werden zum Beweise der weiten Verbreitung der Erkenntniß der Erlösung auf andern Welten auch Stellen, wie Eph. 1, 10., Phil. 2, 9—11., Kol. 1, 20. ebenfalls darauf bezogen, daß das Erlösungswerk der Menschheit seine Folgen auch auf andere Himmelsgegenden erstrecke. Wie klein also auch immer (dieß ist der Schluß hieraus) unsere Wohnung, ja unser ganzes Sonnensystem im Vergleiche gegen das Universum seyn mag, der König der Herrlichkeit hat doch zur Erde seinen Weg gelenkt. Aus der Kleinheit gerade und Verborgenheit unsres Wohnplatzes ging eine solche Entfaltung der erbarmenden Liebe Gottes gegen die durch traurigen Abfall im Elende Verlorenen hervor, wodurch der Ruhm des göttlichen Namens unter allen Anbetern Gottes auf eine ganz neue Weise verbreitet wurde. Wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade, steht auch das Kleinste mit dem Größten in einem unsichtbaren innigen Zusammenhange, und die Folgen des Moments erstrecken sich bis ins Unendliche hinaus.

Doch schon das auf die analogia fidei gestützte Gefühl sträubt sich gegen diese rein speculative Meinung. Die Schrift sagt bestimmt: Gott sey größer als der Menschen Herz, kenne alle Dinge und sehe unsere Gedanken von ferne, noch ehe sie in unserer Seele aufsteigen. Der Heilsbeschluß der Erlösung wird bestimmt das Geheimniß genannt, das von Ewigkeit her in Gott verborgen gewesen u. s. w. Da die Möglichkeit des Sündenfalls in Verleihung der Freiheit von Gott, also in göttlicher Causalität zu suchen ist, so konnte auch der zu irgend einer Zeit und auf irgend eine Weise eintretende Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit (ein Ereigniß, das unser Geschlecht nicht allein betraf,

sondern auch auf einen Theil der höheren Geisterwelt sich erstreckte, und welches durch die Erscheinung des Eingeborenen vom Vater im Fleische zur felix culpa wurde) nicht bloß als verschwindender Augenblick gelten, sondern als Sache von solcher Bedeutung, daß ein Nichtwissen Gottes, schon vor dem Eintritte in die Wirklichkeit ganz undenkbar scheint. Mit Recht behauptet Schleiermacher irgendwo, daß ohne Allwissen auch kein absolutes Wissen stattfinden könne und also nur ein stückweises Wissen bleiben würde.

Wir glauben also unsern Verfasser nicht mißverstanden zu haben, wenn wir annehmen, daß er, obgleich er das Ungenügende der reinen Speculation wohl erkannte, doch selbst von dieser speculativen Richtung sich nicht gänzlich loszumachen vermochte, so daß er daher selbst die Thätigkeit der Intelligenz nur als abstracte gelten ließ. Seine Grundlage des Systems beruht auf Transscendenz, dagegen die andere, zwar verwandte [a]), aber doch zugleich contemplative Richtung die ihrige als Immanenz geltend zu machen sucht, d. h. als Beharrung bei dem Diesseits durch Anschauung und durch solche Naturbetrachtung, bei welcher eine überall die Erfahrung berücksichtigende Naturphilosophie die Fackel hält. Vielleicht daß die in dem nun folgenden Anhange gegebenen kurzen biographischen Notizen dazu beitragen können, den in dieser Schrift gewonnenen Standpunkt noch etwas näher zu bestimmen und das Verständniß derselben zu erleichtern.

---

a) Die ganze Differenz bezieht sich ja nur auf den ersten Ursprung und die Art der Verbreitung des sündhaften Verderbens, das ein allgemeines ist. Auch hinsichtlich der Rettung aus demselben findet völlige Uebereinstimmung in beiden Richtungen statt.



C. Allgemeine Bemerkungen über Einkleidung, Form und Styl des Werkes, nebst einzelnen betreffenden biographisch-pragmatischen Notizen.

Es ist schon oben darauf hingedeutet, daß das vorliegende Buch fast aller äußeren Abtheilung oder Gliederung (durch Abschnitte, Kapitel ꝛc.) ermangelt, so daß nicht bloß für Uebersicht und Ruhepunkte des Lesers zu wenig gesorgt ist, sondern auch leicht der Schein entsteht, als ob, statt einer erforderlichen, regelmäßigen Ordentlichkeit, der Verf. sich selbst nur nachlässig habe gehen lassen und daher oft auf Wiederholungen gerathen sey. Allein, diesen letztern Punkt anbetreffend, so dürfen diese Wiederholungen doch nirgends, wo sie vorkommen, als müßige und bloß zufällige betrachtet werden, sondern es wird nur der vorher absichtlich fallen gelassene Faden wieder aufgenommen, um das schon Gesagte aus einem andern Gesichtspunkte aufzustellen und Neues anzuknüpfen. Jener vorhandene Mangel aber ist kein Fehler, sondern eigentlich versteckte Kunst, oder doch nur ein äußerer Mangel, der in dem ihm eigenen sicheren Tacte und der inneren Fülle selbst seinen Grund hat a). Doch muß man eingestehen, daß der Ausdruck überall sorgfältig gewählt, präcis und correct, dabei zugleich sehr klar und verständlich ist, nicht selten auch kräftig und eindringlich, ja sogar gehoben und voll Begeisterung.

---

a) Es war dem Verf. einst der Vorschlag gemacht, für sein Werk den Dialog oder die Briefform zu wählen, er lehnte ihn aber entschieden ab: der Inhalt des Ganzen sey zu umfassend, es entstehe vermehrte Weitläufigkeit, seine eigene Ansicht bleibe zu versteckt; wen die Sache selbst, die Wichtigkeit des Inhalts nicht anziehe, den sey er durch ästhetischen Vortrag zu fesseln wenig geschickt u. s. w.

Wer den Verf. im Leben persönlich kannte, findet in dieser Schrift und ihrer Gliederung (die freilich mehr wie eine *innere*, *psychische*, als äußerlich *realisirte* und *objectivirte* erscheint) sein Wesen und seine ganze Gestaltung wieder. Denn er selbst stellte so überall sich dar, äußerst einfach, sauber, aber schmucklos, gern sich mittheilend, ohne wortreich zu seyn, doch stets des passenden Ausdruckes mächtig und das Rechte treffend. Was so von einer *formellen* Harmonie hier gelten kann, das läßt sich leicht auch auf das *Materielle* selbst anwenden, in Beziehung namentlich auf die hervorgehobenen beiden *Hauptfactoren* der Erkenntniß, die *speculative Intelligenz* und den *kräftigen*, auf das *Gute gerichteten Willen*. Obgleich überhaupt geistig reich ausgestattet, besaß er doch *überwiegende Verstandeskräfte*. Zur Mathematik war er wie geboren; daher war denn auch gerade diese Wissenschaft in allen ihren Zweigen, und besonders die *höhere Astronomie* mit ihren schwierigen Berechnungen, das, was er am liebsten trieb und worin er einen solchen Höhepunkt erreichte, daß er immer mit Ehren als Professor derselben hätte auftreten können. Es kann daher nicht befremden, wenn er bei Constituirung seines *einen* Hauptfactors mit Uebersehung der *contemplativen* Richtung das reine abstracte Denken fast allein zur Sprache brachte. Er war zwar mit den übrigen Disciplinen der Naturwissenschaft nicht gänzlich unbekannt, aber er schätzte sie doch eigentlich nur als dem wahren Wissen dienend, insoweit sie *Mathematisches* enthielten. Auch die neuere *Physiologie* und *Biologie* schienen ihm daher in wissenschaftlicher Hinsicht noch keinen hohen Rang gewonnen zu haben. Scharf *speculirende Schriften* las er am liebsten und in früheren Jahren besonders machten die englischen *Historiker* und *Skeptiker* seine Lieblingslectüre aus. Auch das *Sprachstudium* sagte ihm sehr

zu, besonders besaß er in mehreren neueren Sprachen ungemeine Fertigkeit. Das Englische z. B. schrieb und redete er mit eben der Geläufigkeit wie seine Muttersprache; auch war er der französischen, der italienischen und spanischen Sprache mächtig und er besaß darin nicht bloß Routine, sondern wandte eine ἀκρίβεια γραμματικὴ an, wodurch er Alles auf bestimmte Sprachregeln zu reduciren verstand. Seine Virtuosität auf dem Pianoforte und sein herrlicher Gesang haben oft Bewunderung erregt; doch war es auch hier eigentlich seine tiefe Kenntniß des Generalbasses, die es veranlaßte, daß selbst Künstler vom Fache sich gern darüber mit ihm unterhielten.

Den pope'schen Grundsatz: „drink deap or taste not" hatte er ganz zu dem seinigen gemacht, und hatte er einmal auf einen ihm wichtigen Gegenstand sein Nachdenken gerichtet, so konnte er Tage, ja Wochen lang in solchem Nachsinnen verharren, bis seine Forschung durchgedrungen war. Er erklärte oft, es seyen für ihn die herrlichsten Augenblicke des Lebens, wenn nach langem, vergeblichem Grübeln endlich ein Strahl des Lichts das Dunkel durchbreche. Dieß zeigt also, wie bei ihm die Beharrlichkeit und Energie des Willens mit der Thätigkeit des reinen Denkens auf eigenthümliche Weise Schritt hielt. Bei ihm war wirklich der eine Factor der Erkenntniß der Wahrheit von dem andern ganz durchdrungen. Doch von dieser ihm eigenen Kräftigkeit und Güte des Willens mögen hier noch einige Züge stehen. — Er hatte sich früh neben dem mathematischen Studium der Handlungswissenschaft gewidmet. Schon als Knabe und Jüngling zeigte er stets einen ernsten, festen und entschiedenen Willen, der sich von seiner geistigen Richtung, den vorhabenden Studien nicht leicht abbringen ließ, daher allem leeren Zeitvertreibe, besonders geräuschvollen Zerstreuungen sorgfältig auswich. Schon im frühen Jüng-

lingsalter war er befähigt, in einem der größten Häuser seiner Vaterstadt (Hannover) nicht nur wichtige Comtoir-Correspondenz zu führen, sondern auch bedeutende Geschäftsreisen und Geldgeschäfte zu übernehmen. Als er späterhin in Hamburg mit einem nicht unbedeutenden Privatvermögen wichtige und ausgebreitete Speculationsgeschäfte mit Glück geführt, traf ihn mitten in seiner angestrengten, ununterbrochenen Thätigkeit das große Unglück, durch den damaligen Sturz großer englischer Häuser, mit denen er in enger Verbindung stand, mit niedergerissen zu werden und so sein ganzes Vermögen einzubüßen. Hierzu kam noch einige Jahre später der schmerzliche Verlust einer trefflichen Gattin (sie war Mutter von vier noch zarten Kindern). Er war tief gebeugt, aber er ermannte sich wieder, durch innere Kraft gehoben und eingedenk der heiligen Pflicht, der Versorger der Seinigen seyn zu müssen. Er entwarf selbst Plan und Tabellen für eine dort erst zu errichtende Lebensversicherungs-Anstalt, wurde von dieser angesehenen Societät der dortigen ersten Kaufleute zum Bevollmächtigten mit einem bedeutenden Gehalte ernannt und publicirte sein großes Werk über Bodmerie und Assecuranz. Daneben ertheilte er vielen, dort ungemein hoch bezahlten Unterricht in englischer Sprache und Mathematik. So war er ängstlicher Sorge für sein zeitliches Auskommen allmählich überhoben, unter sonstigen äußern Verhältnissen seines Standes, die einen minder ausgestatteten und energischen Mann in die äußerste Bedrängniß versetzt haben würden. Als nun nicht lange darauf die Stadt durch Davoust auf's äußerste bedrückt wurde, begab er sich nach London, verheirathete sich wieder glücklich und errichtete in Deptford ein großes neues Fabrikwesen, welches er selbst mehrere Jahre hindurch dirigirte, bis er seine äußern Verhältnisse so gesichert sah, daß er diese

Direction dem eigenen ältesten Sohne anvertrauen konnte. Ihm lag es am Herzen, wieder mehr Muße für seine philosophisch-theologischen Studien zu gewinnen, wiewohl er dieselben auch im äußersten Drange der Geschäfte nie gänzlich aus dem Auge verloren hatte. — Hier ist dann wohl auch zu erwähnen, daß schon vorher (etwa in der Mitte seines Lebensalters), gerade in der vorhin genannten Katastrophe seines äußern Zustandes (noch in Hamburg also), auch in seinem Innern ein großer Umschwung erfolgt war, welcher wahrscheinlich durch den vertrauten Umgang mit einigen christlich-mystischen Freunden sehr beschleunigt wurde, was jedoch hier nicht weiter zu erörtern ist. War er vorher in nicht geringem Grade reiner Verstandesmensch und Skeptiker, so wurde er nun ein echt gläubiger und praktisch-religiöser Christ, der sich ganz der Erforschung und Aneignung höherer Wahrheit widmete.

Die Religion war ihm Sache seines innersten Selbst, des Gefühls, aber nicht bloß des ästhetischen Gefühls oder Geschmacks, auch nicht bloß Sache des grübelnden Verstandes, sondern des Gewissens, des innigen Gefühls einer Erlösungsbedürftigkeit und eines demüthigen, strengen und willigen Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Er hegte die innige Ueberzeugung, die er oft auszusprechen pflegte, daß der allgütige Gott uns jedes Glückes theilhaftig werden lasse, was wir wahrhaft zu empfangen und zu benutzen fähig sind. Daher seine Ergebung in den göttlichen Willen selbst bei den härtesten Schlägen des Schicksals und die ruhige Fassung, womit er jederzeit selbst dem Tode entgegensah, wobei er sich gern auf den Ausspruch des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 53 ff. bezog. Sein Leben war ein Leben in Gott und er betrachtete sich schon hienieden als einen Bürger höherer Ordnung, für welche das Zeitleben ihn läutern und för-

dern sollte a). Doch war seine Frömmigkeit keine müßige, beschauliche, sondern er suchte jede Minute durch nützliche Thätigkeit auszufüllen, um zu wirken, so lange es hienieden Tag für ihn war. Aber freilich die auch für ihn einst einbrechende Todesnacht hielt er zugleich für den Anbruch eines neuen schöneren Morgens.

Als er sich in den Stand gesetzt sah, in Heidelberg seinen Wohnsitz nehmen zu können, hielt er den ersehnten Gipfel seines Erdenglücks für erreicht. Bald fühlte er sich daselbst durch die freundschaftlichste Verbindung mit den angesehensten Männern dortiger Universität, die seinen hohen Werth schnell erkannten, hoch geehrt und beglückt. In häuslicher Hinsicht sah er sich in Besitz einer Gattin, die ihn innig liebte und verehrte und mit ihm in einem Sinne zu leben bemüht war. Er hatte hier

a) Zu der ihm eigenen Ergebung gehört etwa folgender Zug. Als er etwa 10 Jahre schon vor seinem Tode die Nachricht erhielt, daß seine älteste Tochter, die sehr glücklich verheirathet war und in voller Jugendblüthe stand, ihm genommen sey, und er selbst gestand: „diese Lücke des Herzens und Lebens kann nie, nie wieder ausgefüllt werden!" da setzte er doch gleich mit einem Thränenstrome hinzu: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen! sein Name sey gelobt in Ewigkeit!" — Hinsichtlich seiner Ansicht des Todes mag Folgendes dienen. Bei voller Gesundheit pflegte er wohl zu seiner Gattin zu sagen: „sollte ich früher als du abgerufen werden, so traure nicht um mich (das mußt du mir versprechen), als die, welche keine Hoffnung haben, sondern denke du vielmehr, es sey mein zweiter, mein köstlicher Geburtstag angebrochen, und ich werde nach ruhigem Ueberblicke der dießmaligen vollbrachten irdischen Laufbahn nun rasch fortschreiten im Lichte, das ich hier meist nur so sehr getrübt erkenne." (Beide Züge sind aus Mittheilungen der hinterbliebenen Wittwe entlehnt und könnten leicht durch ähnliche noch vermehrt werden, die seinen durchaus auf's Himmlische gerichteten Sinn darthun und zugleich seine originelle Auffassung mancher Schriftstellen erklären.)

ferner Muße, bei zureichenden Hülfsmitteln seine philosophisch-theologischen Studien anhaltend zu betreiben a), wiewohl er nicht versäumte, damit auch fast täglich zu ertheilenden Unterricht zu verbinden und eine sehr ausgebreitete Correspondenz zu führen.

Gewöhnlich sah man ihn auch bei innerer Zufriedenheit und wärmster Dankbarkeit gegen Gott, der sein Schicksal so geleitet habe, stets heiter und freundlich, aber freilich war es gewöhnlich eine mit Ernst gemischte Heiterkeit, die aus seinen edlen, hohen Zügen und aus seinem scharfblickenden Auge strahlte. Dennoch bemächtigte sich seiner auch zuweilen ein unwiderstehlich wehmüthiges Gefühl, wie ein nach oben treibendes Heimweh, als der Region des höheren Seyns, wohin er eine zwar oft zurückgehaltene, doch nie ganz zu unterdrückende Sehnsucht hegte b).

Da er noch sehr rüstig war (er hatte ja noch in den letztern Jahren bedeutende Reisen nach London, darauf nach Berlin u. s. w. unternommen), da er strenggeregelte Lebensordnung hielt, sich täglich Bewegung in freier Luft zu machen pflegte und selbst rauhes Wetter nicht nachtheilig auf ihn einzuwirken schien, so hätte man ihm noch ein langes zeitliches Leben zutrauen mögen, besonders da er den letzten Winter hindurch sich äußerst wohl befunden, sichtbar stärker geworden und mehr als früher an erheiterndem Umgange Theil zu nehmen pflegte rc., als unerwartet die im ersten Frühjahre 1837 herrschende Grippe auch ihn ergriff und nach kurzem Krankenlager

---

a) Er selbst besaß eine sehr ansehnliche Bibliothek, welche besonders, außer den zu seinem Hauptfache gehörenden, in ausgesuchten philosophischen, exegetischen und patristischen Werken bestand.

b) In seinem sehr wohl getroffenen lithographirten Bildnisse scheint dieser Zug der Wehmuth etwas stark hervorgehoben.

dahinraffte. Sein Ende selbst war zwar sanft und schmerzlos, allein der oft ausgesprochene Wunsch, mit bestimmtem Gefühle des Todes und nach genommenem Abschiede von den Seinigen zu scheiden, wurde ihm doch nicht gewährt a).

Gern hätte nun auch Ref. nach den angedeuteten wenigen Zügen der Kräftigkeit seines Willens auch von der durch wahre Gottesliebe und warme Menschenliebe geläuterten und belebten Güte desselben einige Beispiele angeführt, um so gleichsam, wie im Vorbeigehen, einen kleinen Blüthenstrauch auf des unvergeßlichen Freundes Grab zu pflanzen, wenn ihm solches verstattet gewesen wäre. Er mußte sich hier aber durchaus (wie schon gesagt, zu einem besondern wissenschaftlichen Zwecke) nur auf einzelne biographische Notizen beschränken. Möge dann ein Anderer, mehr dazu Befähigter dieß Geschäft eines vollständigen biographischen Entwurfs etwa für einen Nekrolog ausgezeichneter Männer übernehmen. Verdient hat es der Vollendete gewiß, denn man überschätzt ihn wahrlich nicht, wenn man ihn, den so reich von Gott Begabten, bei dem stets so edlen Gebrauche, den er von seinen Talenten machte, den schönsten Zierden des menschlichen Geschlechts beizuzählen nicht Anstand nimmt.

Dr. G. Meyer,
Superintendent zu Sarstedt.

a) Er entschlief den 8. März 1837 im 61sten Jahre seines Alters. Seine Beerdigung erfolgte in frühester Morgenstunde den 11. März bei freundlichem Sonnenscheine und in Gegenwart einiger ihm immer sehr werth gewesenen Freunde. Es waren treffliche Worte, die Herr Stadtpfarrer Züllig an seinem Grabe sprach. Er benutzte dabei drei Stellen aus Benecke's eigener Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, vergl. mit 1 Kor. 15, 53 ff., indem gerade diese letztere Stelle den Vollendeten die letzte Zeit so viel beschäftigt habe.

2.

Geschichte des Urchristenthums durch A. Fr. Gfrörer, Professor, Bibliothekar in Stuttgart. Erstes Buch. Das Jahrhundert des Heils. Erste und zweite Abtheilung. Stuttgart. E. Schweizerbart's Verlagshandlung. 1838. 424 und 444 Seiten. 8.

Was von jedem andern litterarischen Producte gilt, daß es nur bei gehöriger Kenntniß des Kreises und der Zeit, worin seine Entstehung fällt, gehörig ausgelegt werden, daß man nur so gründlich erfahren könne, ob es über oder unter oder in dem Geiste seiner Zeit stehe, dasselbe gilt auch von der Schrift. Somit kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß zu den nothwendigen und heilsamsten Hülfswissenschaften der neutestamentlichen Exegese auch das Wissen um die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit gehöre; und die heiligen Urkunden, wie das Christenthum überhaupt, haben sich so wenig vor dem gründlichen Ausbaue dieser Hülfswissenschaft zu scheuen, daß er ihnen zu einer immer allseitigern Erforschung und Begründung der in ihnen niedergelegten göttlichen Wahrheit nur erwünscht und angenehm seyn kann.

Ein System der religiösen Vorstellungen und Erwartungen wenigstens der palästinensischen Juden zu Jesu Zeit finden wir in keiner gleichzeitigen Quelle niedergelegt. Beachtungswerthe Materialien gibt uns freilich das N. T. selber an die Hand. Auch die betreffenden, allerdings werthvollen, Angaben des Josephus sind nur gelegentlich, zerstreut und aphoristisch, weil er keine religiöse Statistik des jüdischen Volks seiner Zeit liefern will, sondern eine allgemeine Geschichte desselben von Anbeginn der Welt bis zu seiner Zeit zu schreiben versucht, in der die Darstellung der religiösen Elemente der Gegenwart natürlich nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnte.

:rdem ist nicht zu verkennen, daß Josephus, der Etwas
)n griechischer Bildung gekostet hatte und sich auf diese
el zu gute thut, den Charakter seines Volkes auch in re-
giös-sittlicher Beziehung gern so darstellt, wie er sich sei-
:n heidnischen Lesern am meisten zu empfehlen schien,
ıß er daher Manches absichtlich verschweigt und in ein
:heimnißvolles Dunkel hüllt, was uns erst das gewünsch-
Licht und vollständigeren Aufschluß gewähren würde.
)ennoch bleibt er eine der Hauptquellen für unsere Auf-
abe, wenn er nur mit Umsicht und Kritik genutzt und das
inzelne, was in ihm zerstreut vorliegt, zu einer Gesammt-
ıschauung verknüpft und durch glückliche Combination er-
änzt wird. Weniger können wir dagegen aus der Bear-
:itung der freilich schon systemartigen Schriften des Ale-
ındriners Philo für die Erkenntniß der palästinensisch-
:dischen Bildung damaliger Zeit lernen. Denn theils ist
ine religiöse Weltanschauung durchaus mit alexandrinisch-
riechischer Philosophie versetzt und durch sie modificirt,
ıeils ist noch immer die Frage, inwieweit in seinen Schrif-
n, ich will nicht sagen, das allgemeine, sondern nur das
)laubensbekenntniß aller Gebildeten unter den alexandri-
ischen Juden der Zeit niedergelegt sey. Somit ist deut-
ch, daß aus den drei angeführten Quellen, die gewöhn-
ch zu diesem Behufe gebraucht werden, noch keine voll-
ändige Erkenntniß des Zusammenhanges und Gehalts
:r religiösen Vorstellungen der Juden zu Jesu Zeit ge-
höpft werden könne.

Aber wie gelangen wir zu einer größeren Vollständig-
it? Ein doppelter Weg ist da. Denn *einmal* kann
er religiöse Zustand der Juden zu Jesu Zeit in gewissem
)inne als das Product der früheren Entwickelungen des
:ligiösen Geistes unter ihnen angesehen werden. Von
iesem Standpunkte aus muß besonders auf seine Entfal-
:ng und Gestaltung in den eigentlich kanonischen Büchern
ıd den sogenannten Apokryphen des A. B. geachtet wer-

den. Für die Erforschung der erstern geschieht jetzt viel. Für die letztern ist Manches gethan, doch bleibt noch viel zu thun übrig. Aus den bisherigen Leistungen ist soviel deutlich, daß der religiöse Geist, der in den Apokryphen weht, von dem der kanonischen Bücher in manchen Stükken abweicht, ja daß zuweilen die ganze Physiognomie des religiosen Lebens als eine andere erscheint. Da nun aber auch die Apokryphen noch nicht ganz bis zu der Zeit Christi herabreichen, da ferner die Geschichte lehrt, daß unter den Juden gerade in dieser späteren Zeit mehrere religiöse Secten entstanden, also auch gleichzeitig eine gewisse Erregtheit und Neugestaltung des religiösen Denkens und Lebens angenommen werden muß, so erhellt, daß wir auf diesem ersten Wege noch nicht völlig und mit Gewißheit zu unserm Ziele gelangen können. Zweitens kann aber die religiöse Bildung der Juden zu Jesu Zeit auch als Keim und Grundlage ihrer späteren Entwickelung betrachtet werden, so daß, wer diese möglichst allseitig zu erforschen und zu verstehen und wo möglich bis zu Christi Zeit zu verfolgen suchte, damit ebenfalls zu einer Erkenntniß der damals unter den Juden herrschenden Vorstellungen gelangen würde. Führten dann die beiden Wege zu einem Ziele und wäre das Ergebniß der Quellen reichhaltig und umfassend genug, stimmten die gewonnenen Resultate auch mit den Zeugnissen der oben genannten Jesu Zeit gleichaltrigen Schriftdenkmale überein, so würden wir nicht zweifeln dürfen, eine objectiv gültige Erkenntniß von dem religiösen Glauben der Juden zu Jesu Zeit zu haben.

Allein von diesem Ziele sind wir noch weit entfernt. Besonders der zweite Weg ist noch lange nicht betreten genug. In früherer Zeit, besonders in der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, gab es verhältnißmäßig mehr einsichtsvolle Talmudisten und Soharisten als jetzt; man denke an Männer wie die Buxtorfe,

an Lightfoot, Eisenmenger, Schöttgen, an Wagenseil, Reym. Martini und Boisin, an Surenhusius, Rhenferd, Witsius u. A. Jetzt begnügt sich die christlich-gelehrte Welt größtentheils mit den Resultaten und Notizen, die man aus den Werken jener und ähnlicher Vorgänger über die spätere jüdische Theologie entnehmen kann, ohne sich auf ein genaueres Quellenstudium einzulassen; die talmudistische und soharistische Gelehrsamkeit ist mehr als jede andere Hülfswissenschaft der christlichen Theologie der Privatbesitz Einzelner, besonders jüdischer Gelehrten geworden, denen ihre Erforschung ja auch Sache des Glaubens und Herzens seyn muß, und das mit einer gewissen Nothwendigkeit. Denn wie schon jede theologische Hülfswissenschaft nicht von Allen mit gleicher Meisterschaft angeeignet werden kann, so noch weniger diese, da sie theils an und für sich ihrem Inhalte nach nicht gerade zu den ergiebigsten und interessantesten gehört, theils auch, wenn etwas Tüchtiges geleistet werden soll, wegen Sprache, Darstellung und Vorstellungsart ihrer Quellen fast allein ein ganzes Leben in Anspruch nehmen würde, ein Opfer, das bei dem jetzt gefühlten Bedürfnisse nach einer allseitigeren theologischen Ausbildung nur wenige christliche Theologen, die für diese Art von Studien ein besonderes Interesse, Zeit und Gelegenheit haben, zu bringen vermögen. Aus dieser Vernachlässigung einer genaueren Kenntnißnahme von dem späteren Judenthume nun darf man aber nicht auf die Unmöglichkeit einer richtigen Erkenntniß des Christenthums selber schließen. Denn auch vorausgesetzt, daß man auf diesem Wege allein zu einer vollkommen treuen Kunde der religiösen Bildung der Juden zu Jesu Zeit gelangen könnte, so würde dadurch nur die Erkenntniß des Verhältnisses der christlichen Heilsanstalt zu dem damaligen Judenthume und seinen Vertretern und zwar nur ihres Verhältnisses nach bestimm-

ten einzelnen Beziehungen, nicht aber die Erkenntniß ihres Wesens getroffen und umgestaltet werden. Denn theils ist uns der Charakter des Judenthums im Allgemeinen anderweitig hinreichend bekannt, theils verhält sich das Christenthum seinem Wesen nach gleich zu allen menschlichen Institutionen und Religionen, und auch jetzt noch kann sein Wesen aus der ihm eigenthümlichen neuschaffenden, heiligenden und beseligenden Wirksamkeit, mit Berücksichtigung der Schrift, vollkommen richtig erfaßt werden. Mit dieser Beschränkung des Werthes der genannten Hülfsdisciplin soll aber ihren Bearbeitern auf keine Weise das ihnen gebührende Verdienst geschmälert und entzogen werden, vielmehr wird bei den mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten der früheren Bearbeitungen, von denen noch später die Rede seyn wird, Jeder, der zu ihrem Ausbaue einen Beitrag liefert, allen verständigen Theologen höchst willkommen seyn, falls seine Leistung nur auf Sachkenntniß, klarem Ueberblicke, Wahrheitsliebe und historischem Sinne ruht. Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge wäre es aber besonders wünschenswerth, wenn auch jüdische Gelehrte, die in diesem Fache besonders zu Hause sind und dabei systematischen Geist und einen unparteiisch prüfenden Blick besitzen, wie ein Zung, Rappaport u. A., sich noch mehr, als schon jetzt geschieht, an die Lösung der Aufgabe machten und die Resultate ihrer Forschungen in allgemein verständlicher Darstellung vorlegten. Gewiß jeder verständige Christ würde gern und dankbar hier zu ihren Füßen sitzen und von ihnen lernen.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen auf die Darlegung des Inhalts und der Tendenz des oben angezeigten Werkes von Gfrörer näher ein. In dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums versucht Hr. Gfrörer ein System der jüdischen Theologie zu Jesu Zeit aufzustellen; darum nennt er es auch „das Jahrhundert des Heils." Der Weg, den er hierbei eingeschla-

gen hat, ist der zuletzt charakterisirte, der die Einsicht in den religiösen Zustand der Juden jener Zeit theils aus gleichzeitigen, besonders aber aus Darstellungen des späteren Judenthums zu gewinnen bestrebt ist, nur daß er für seinen Zweck mit Recht noch einige andere, gewöhnlich weniger oder gar nicht benutzte Quellen gebraucht. Als Quellen nämlich, aus denen er geschöpft habe, gibt er in der Vorrede S. XXIV und XXV nicht bloß die Targumim, die Midraschim, die meisten Tractate des Talmud, manche spätere Bücher und für die mystisch-jüdische Theologie besonders das Buch Sohar an, sondern auch die patres apostolici und die meisten griechischen und lateinischen Väter von Justinus bis Chrysostomus, Epiphanius und Theophylakt, und endlich auch die Pseudepigraphen und Apokryphen des A. und N. T., die wir in den Ausgaben des Fabricius, Thilo und Lawrence besitzen (letztere bezeichnet er in mancher Beziehung mit Recht als eine besonders wichtige Quelle). Außerdem werden von ihm Philo und Josephus und auch das N. T. verglichen, jedoch letzteres mehr, um es nach den bereits gewonnenen oder vorausgesetzten Ergebnissen zu beurtheilen und zu kritisiren. Somit hat Hr. Gfrörer allerdings die jüdische Theologie der Targumim, des Talmud, des Sohar bearbeitet, aber weder in ihrem besonderen Zusammenhange, noch um ihrer selbst willen, sondern, wie schon der Titel des ersten Buches, noch mehr des ganzen Werkes, aussagt, um aus ihr die Entstehung, den Gehalt und Werth des Christenthums zu verstehen und zu begreifen. Daß dieß erste Buch aber nur eine Vorarbeit zu jenem Zwecke seyn solle, erhellt noch deutlicher, wenn wir den Inhalt und Plan der beiden andern Bücher, in denen sich die Geschichte des Urchristenthums vollenden soll, erfahren und erwägen. Hören wir den Hrn. Verfasser selber. Er sagt Vorrede S. XXI: „Nachdem ich das Zeitalter des Herrn erforscht, wandte ich mich zur

Untersuchung der Evangelien, ihres Ursprungs, ihres Zusammenhangs, ihres Gehalts. Das Ergebniß dieser Forschungen ist ausgesprochen in dem zweiten Buche, betitelt: „die heilige Sage.“ Manches, was rechtgläubigen Ohren sehr wehe thun mag, kommt darin vor; dieß thut mir leid, aber ich durfte nur dem historischen Gewissen, nur dem unbeugsamen Sinne für beglaubigte Geschichte folgen. Die Wunden, die das zweite, zum Theil auch das erste Buch schlagen mag, werden überdieß geheilt durch das dritte, betitelt: „das Heiligthum und die Wahrheit,“ in welchem ich den vollständigen Beweis führe, daß Johannes ein Augenzeuge war, daß er Geschichte erzählt, daß der christliche Glaube auf sturmfestem Boden ruht. Ich betrachte letzteres Buch als die Krone meiner Jahre lang fortgesetzten, mühseligen Arbeit und fordere die Leser auf, mit ihrem Urtheile zu warten, bis sie das Ganze überblickt haben.“ Soweit Herr Gfrörer. Um bei seinen Schlußworten noch zu verweilen, so könnte es indiscret scheinen, daß wir, obgleich aufgefordert, mit unserm Urtheile zu warten, bis alle 3 Bücher heraus sind, dennoch hier schon über das erste Buch unser Urtheil abgeben. Einen solchen Vorwurf wollen wir hier ein für alle Mal zurückweisen. Dieser Vorwurf wäre nämlich allerdings begründet, wenn der Herr Verf. ein Recht hätte, jenes Schweigen von uns zu fordern, oder wenn wir bei unserer Kritik nicht bei dem Inhalte des schon gedruckten ersten Buches stehen blieben, sondern uns in Muthmaßungen über die beiden andern Bücher ergingen, deren Gehalt und Tendenz wir nicht weiter kennen, als durch ihre obige allgemeine Charakteristik. Denn das wollen wir versprechen, so ungünstig auch des Verf.'s Verhältniß zur evangelischen Geschichte in den synoptischen Evangelien erscheint, wenn er ihren Inhalt doch als heilige Sage bezeichnet, von diesem seinem Verhältnisse hier zunächst abstrahiren zu wollen; und ebenso werden wir seine mytho-

logische Ansicht von einzelnen Bruchstücken der evangelischen Geschichte, die schon in dem ersten Buche besprochen werden, höchstens nur gelegentlich berühren, weil diese und der übrige Inhalt der Evangelien und die ihnen zu Theil gewordene Bearbeitung besser zusammen werden besprochen und gewürdigt werden können. Nur möge Hr. Gfrörer uns auch nicht verübeln, wenn wir seine Behandlung der neutestamentlichen Lehre, wie sie sich in dem ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums findet, unparteiisch prüfen, ja, weil es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, mit zum Hauptaugenmerk unserer Prüfung machen und, wenn es die Wahrheitsliebe erheischt, streng und ernst bekämpfen. Freilich würden wir auch nicht einmal Gelegenheit zu einer solchen Kritik haben, wenn der Hr. Verf. in seinem ersten Buche mehr in den Schranken seiner eigentlichen Aufgabe, die jüdische Theologie zu Jesu Zeit im Zusammenhange darzustellen, geblieben wäre, die vergleichende Kritik des späteren jüdischen und neutestamentlich-christlichen Lehrinhaltes aber ganz an spätere Bücher verwiesen hätte. Dann würde jenes ohne Zweifel auch mehr Selbständigkeit und objective Haltung gewonnen haben, während diese nun durch das vielleicht unbewußte Streben, beide Lehrtypen einander zu verähnlichen, nicht selten gefährdet erscheint.

Daß übrigens eine Vergleichung beider Lehrtypen, wie angegeben, an sich zulässig und nützlich sey, kann schwerlich mit Grund geleugnet werden. Eine andere Frage ist, ob diese Vergleichung jetzt schon räthlich sey. Wie nun die Möglichkeit einer jeden Vergleichung stets *eine genaue* und vollständige Kenntniß der beiden zu *vergleichenden* Glieder voraussetzt, so müßte, wer den Inhalt der neutestamentlichen Schriften mit der Stufe der Entwickelung, auf der das damalige Judenthum stand, mit gehöriger Umsicht und Gründlichkeit vergleichen wollte, beides, das Christenthum in seiner Entstehung und das damalige

Judenthum aus dem Grunde kennen. Bedenken wir daher, daß die Bearbeitung des einen Gliedes, nämlich der religiösen Vorstellungen der Juden im Zeitalter Jesu, soweit ihre Erkenntniß aus Quellen derselben oder gar der späteren Zeit gewonnen werden kann, noch in den ersten Stadien der Entwickelung begriffen ist, so scheint es, behufs eines sicheren und gründlichen Fortschrittes der Erkenntniß am räthlichsten zu seyn, wenn man vorerst noch alle Kräfte auf die Erforschung und Darstellung dieser Quellen für sich oder in ihrem Zusammenhange concentrirte. Wollte man aber dennoch jene Vergleichung ihres praktischen Interesses wegen vollziehen, so müßte sie bei der jetzigen Sachlage, auch bei der größtmöglichsten Sachkenntniß, je mehr sie mit besonnenem Geiste angestellt wird, um so mehr mit Bescheidenheit und problematischem Urtheile vollzogen werden, auf dem Grunde der Erkenntniß, daß der Boden von der einen Seite her hier noch nicht gehörig geebnet und gelichtet sey. Ein vorschneller Eifer muß nach beiden Seiten hin schaden und kann nur gar zu leicht durch unberechtigte Zuziehung fremder und disparater Elemente die Wirren, die jetzt schon so auf dem Boden evangelischer Lehre und Geschichte herrschen, verstärken und mehren.

Dennoch ist von den christlichen Bearbeitern des späteren Judenthums eben wohl jenes praktischen Interesses wegen regelmäßig eine Vergleichung desselben mit dem Christenthume beliebt. Wir nennen als Beispiele nur drei christliche Gelehrte, die in größern Werken die jüdische Weisheit nach Jesu Zeit behandeln, weil diese drei eben so viele Standpunkte a) in ihrer vergleichenden Behandlung darstellen: Eisenmenger, Schöttgen und jetzt

a) Andere gelehrte Talmudisten, z. B. schon Lightfoot mit seinem bekannten Werke: „Horae hebr. et talmudicae in quatuor evangelistas" übergehe ich, als hier nicht hergehörig, weil sie weder ein irgend vollständiges System des jüdischen Dogma aufstellten, noch einen besondern Standpunkt repräsentiren.

Gfrörer. Eisenmenger in seinem dicken Buche: „Entdecktes Judenthum a),“ verhält sich zu dem jüdischen Lehrinhalte, den er bearbeitet, durchaus polemisch und in seinem inhumanen Eifer, der sich stellenweise bis zu bitterem Hasse steigert, verkennt er nicht selten auch die dem Judenthume wesentlichen Eigenthümlichkeiten und behandelt sie als mehr oder wenigerböswillige Verdrehungen und Entstellungen der verwandten christlichen Dogmen. Sein Streben geht dahin, das Widersinnige und Gehässige des Dogma und der Gesinnung der jüdischen Gemeine, besonders in ihrem Verhältnisse zu den Christen, ans Licht zu stellen, und darum ergeht er sich besonders gerne in Darstellung des Abgeschmackten und Abentheuerlichen ihrer Lehrvorstellungen und des Verwerflichen ihrer praktischen Grundsätze und Maximen. Trotz der beziehungsweise reichen Materialiensammlung, die sich in seinem Buche findet, ist darin kein Gedanke weder an eine besonnene, ruhige und wissenschaftliche Lehrentwickelung, noch an eine historisch-kritische Scheidung und Sichtung, sey's der Quellen und der Zeiten, für die sie als Belege gebraucht werden können, oder ihres Inhalts und des Wesentlichen und Unwesentlichen in demselben. Zur Charakteristik seiner Tendenz brauchen wir nur die Worte anzuführen, durch die er selber den mehr allgemeinen und harmlosen Titel des Buchs: „entdecktes Judenthum“ erläutert. Oder: „Gründlicher und wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drei-Einigkeit, Gott, Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Te-

a) Der Titel lautet vollständiger: Joh. Andr. Eisenmenger's, Professors der oriental. Sprachen bei der Univers. Heidelberg, entdecktes Judenthum. 2 Theile. Gedruckt zu Königsberg in Preußen. 1711. 4.

stament, die Evangelisten und Apostel, die christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit auf das Aeußerste verachten und verfluchen u. s. w." Diesen inhumanen und unwissenschaftlichen Eifer Eisenmenger's, der sich aus dem Geiste seiner Zeit noch einigermaßen entschuldigen läßt, konnte sich ein Schöttgen nicht zu Schulden kommen lassen. In seinen, 2 Quartbände starken, 1723 und 1742 erschienenen Horis Hebr. et Talmudicis ist dieser von einer bloß polemischen Stellung gegen das jüdische Dogma so weit entfernt, daß er vielmehr merkwürdiger Weise mittelst desselben eine Apologie des orthodox-christlichen Lehrbegriffs seiner Zeit und Confession zu schreiben unternimmt. Ueber den Nutzen seines Werkes schreibt er in seiner praefat. zu tom. II. §. 21: „Hoc opus docet, nos Evangelicos ex scriptis Veteris pariter et Novi Testamenti verum sensum, quem oracula divina exhibent, percepisse, quia scilicet doctrina nostra cum dogmatibus antiquorum Iudaeorum et Christianorum convenit." Also der Inhalt der ausgebildeten Dogmatik der protestantischen Kirche seiner Zeit ist identisch mit dem dogmatischen Inhalte nicht bloß des N. T. und der ältesten christlichen Kirche, sondern selbst des damaligen Judenthums, und weil die Juden schon damals dasselbe lehrten, darum ist das protestantische Dogmensystem ursprünglich und wahr. Diese seine Ansicht stellt sich dem Auge besonders anschaulich dar in der Angabe dessen, was die damaligen Juden über die Person des Messias lehren sollen; vgl. tom. II, lib. III. a). Zu

a) Hier wird die jüdische Messiaslehre in folgenden 10 Thesen abgehandelt: 1) Messias non est nisi unus. 2) Persona Messiae constat duabus naturis, divina et humana. 3) Messias est verus Deus. 4) Messias est persona a Patre et Spiritu Sancto distincta. 5) Messias cum Patre et Spiritu Sancto est unus Deus. 6) Character internus Messiae est γέννησις sive aeterna a Patre generatio. 7) Messias est verus homo.

derlei Ergebnissen muß ihm dann die gezwungenste Exegese verhelfen, z. B. wenn er die Lehre der nach Jesu lebenden Juden von einem niedern Messias, dem Sohne Joseph's, um die persönliche Einheit des Messias zu retten, spiritualistisch bloß von der Menschwerdung a) des Sohnes Gottes deutet. Oder da ihm sein wissenschaftliches Bewußtseyn doch noch stets wieder den Zwiespalt des Christenthums und des Inhalts der von ihm benutzten Quellen des späteren Judenthums vor die Seele führt und ihm so nicht erlaubt, jene Exegese der Willkürlichkeit bis auf die Spitze zu treiben, so nimmt er häufig auch zu einer ganz bodenlosen Kritik seine Zuflucht. Die Juden selber, schon die Juden des Talmud und später noch mehr, wie natürlich ganz ohne Beweis angenommen wird, haben jene Quellen verderbt und interpolirt. Das ursprüngliche Judenthum war rein und gut und wahr und muß sorgfältig von seiner spätern Verfälschung unterschieden werden; tom. II. praef. §. 4—18. ibid. p. 781 sqq. So corrigirt oder verwirft Schöttgen durchgängig, wo er sonst nicht weiter kann, die jüdischen Quellen nach seinem kirchlichen Standpunkte, um dann mittelst jener petitio principii zu beweisen, daß dieser Standpunkt durch das orthodoxe und reine Judenthum vollkommen bestätigt werde. So nun, wie Schöttgen das Verhältniß des Christenthums in seiner

---

8) Duae illae naturae, divina et humana, ita sunt unitae, ut non nisi unam personam Messiae constituant. 9) Humana Messiae natura est sine peccato. 10) Ex unione personali fluit communicatio a) naturarum, b) idiomatum.

a) Tom. II. p. 361. gibt er folgende Erklärung einer Stelle aus dem Sohar: Hic equidem mentio fit Messiae duplicis; sed ita, ut hic duplex Messias unam tantum personam constituat. Nam Messias, Davidis filius, qui sub alis, h. e. ut nos loquimur, in sinu divinitatis et per consequens aeternus esse statuitur, coniunctus est cum altero Messia, Iosephi filio, h. e. assumsit naturam humanam, quae pati et mori posset etc.

Entstehung zu dem gleichzeitigen Judenthume stellt, daß nämlich ihr beiderseitiger Inhalt ganz in einander aufgehe, so urtheilt im Allgemeinen auch Gfrörer in dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums, nur daß er diese Ansicht nicht so präcis und deutlich als Resultat seiner Untersuchung ausgesprochen hat, als jener. Es gibt nicht leicht eine christliche Lehre des N. T., die von ihm nicht auch dem Judenthume vindicirt würde. I, 211 ff. spricht er dieß auch gelegentlich deutlich genug in folgenden Worten aus, die wir wörtlich citiren wollen: „Wenn also" (nach dem Zeugnisse des Heiden Celsus und der Recognitionen, gewiß zwei vollgültiger Zeugen für das ursprüngliche und reine Christenthum) „der Streit zwischen den alten Juden und Christen sich nur darum drehte, daß letztere sagten: Christus komme zweimal, das Erstemal in niedriger Gestalt, das Zweitemal mit göttlicher Macht und Herrlichkeit, und in ersterer Form sey er schon erschienen, während die Juden nur von einer einzigen zukünftigen Erscheinung in voller Majestät wissen wollten, so kann man sich nicht wundern, wenn der Talmud und andere jüdische Bücher eine Menge Vorstellungen enthalten, die mit Aussprüchen des Neuen Testaments genau übereinstimmen; im Gegentheile wäre es unbegreiflich, wenn die Schriften der Rabbinen nicht in den meisten Punkten" (nach dem Vorigen sind nur die Ansichten über den einen Punkt, die Zeit des Messias, ausgenommen, jetzt sind es schon mehrere Punkte, denn nur in den meisten Punkten soll Einstimmigkeit herrschen; jene erstere Behauptung mochte doch einige Bedenklichkeiten erregen) „der christlichen Kirchenlehre a) entsprächen." Dazu

a) Auch der Ausdruck „Kirchenlehre" ist zweideutig. Dem Sprachgebrauche nach kann man darunter nicht sowohl den Lehrinhalt des N. T., als vielmehr das ausgebildete kirchliche System verstehen. Wäre das, so würden wir auch bei Gfrörer, wie bei Schöttgen, die Ansicht finden, daß dieses kirchliche System

vergleiche die Erklärung zu den Worten des Celsus kurz vorher: „Man sieht, Celsus will sagen: Beide, Juden und Christen, seyen in allen andern Punkten vollkommen einverstanden, nur darüber herrsche verschiedene Meinung, ob der Messias schon gekommen sey oder erst kommen werde. Der Zank drehe sich bloß um die Zeit u. s. w.," und diese Meinung des Celsus wird dann als die richtige adoptirt! Deutlich ist, daß zu diesem bloß als Lehre aufgefaßten Christenthume die Person Christi nur in einem äußerlichen, gleichgültigen Verhältnisse steht. Glaubten nun aber spätere Juden auch noch an die irdische Geburt

schon im N. T. ganz vollständig, wenn auch nicht in systematischer Form, aufgestellt sey und mit dem damaligen Judenthume harmonire, die Anerkennung Jesu als des Messias ausgenommen. Wie auffallend dieß auch klingen mag, so ist es an sich doch ganz in Gfrörer's Geiste, wenn dieser z. B. ganz ernstlich behauptet, daß die Aussprüche des trident. Concils ein treuer Spiegel des katholischen Glaubens zu Constantin's d. Gr. Zeit seyen, I, 110. Erwägen wir aber gelegentliche Aeußerungen, in denen er allerdings eine gewisse Entfaltung und Fortbildung des ursprünglichen christlichen Glaubens wenigstens in einzelnen Stücken behauptet, und nehmen wir hinzu, daß nach obigem Ausspruche nur von der Zeit Constantin's an eine Stagnation in der Dogmenentwickelung der christlichen Kirche stattgefunden haben soll, so scheint er freilich keine völlige Identität des kirchlichen Systems (welcher Confession?) und des neutestamentlichen Lehrinhalts aussprechen zu wollen. Doch wenn wir auf der andern Seite hier und da Widersprüche zu bemerken glauben, in die sich Hr. Gfrörer verwickelt zu haben scheint, zumal da, wo es sich um die Anwendung und Handhabung allgemeiner Begriffe handelt, so muß es zweifelhaft bleiben, ob er nicht an unserer Stelle gelegentlich dennoch jene Identität habe aussprechen wollen. Hätte es ihm gefallen, wie es durchaus nothwendig war, seine Ansicht über das Verhältniß des Rabbinenthums zu der christlichen Lehre an einem besonderen Orte des vorliegenden Werkes wenigstens den allgemeinen Umrissen nach klar und im Zusammenhange vorzulegen, so würde er sich und seine Leser jedenfalls gründlicher darüber verständigt haben.

ihres Messias, natürlich des Ephraemiten, als an ein Factum der Vergangenheit (Gfr. II. 223.) a), so war für sie selbst der äußere Schein eines Unterschiedes zwischen ihrem Glauben und einem solchen Christenthume so ziemlich aufgehoben. Wenn aber Gfrörer ebenso wie Schöttgen im Allgemeinen eine Gleichheit der neutestamentlichen Lehre mit dem damaligen Rabbinenthume behauptet, so ist doch die Stellung, die sie den beiden Gliedern dieser Gleichung zu einander anweisen, eine durchaus verschiedene. Schöttgen will durch seine Untersuchungen über das reine Judenthum jener Zeit die christliche Lehre befestigen und stützen; beide enthalten ihm die reine, volle Wahrheit. Gfrörer dagegen verhält sich gegen das Christenthum mehr, als er sich selber gestanden haben mag, polemisch. Denn wenn die christliche Lehre erst von ihrem Grunde, der Person des Heilands, abgelöst ist und so jedes eigenthümliche Seyn und Leben verloren hat, ja wenn sie mehr oder we-

---

a) Uebrigens vermischt Gfr. in seiner Darstellung a. a. O. die irdische Geburt des Messias mit seiner vorirdischen Existenz oder seinem der Welt verborgenen Seyn beim Vater. In dem Citate aus Berachot Jeruschalemi wird seine irdische Geburt als Factum erzählt — denn ein Araber, also ein Mensch, will hier die Mutter und das Kind wirklich gesehen haben — und ebenso in der Stelle aus dem Dialoge mit dem Juden Tryphon. Dieser Glaube kam unter den Juden erst nach der Zeit Jesu auf. Dagegen die andern Stellen sowohl des Jonathan Ben Usiel, als des Evangelisten Johannes 7, 27. 41. 42. handeln von seiner vorirdischen Existenz und letztere namentlich von seiner himmlischen Abkunft. In diesem Sinne wird der Messias im Buche Henoch wiederholentlich „der Verborgene" genannt, Johannes spricht von ihm als dem, der in des Vaters Schoße war, ehe er sich offenbarte und Fleisch wurde, und Paulus nennt den Messias Jesus das Geheimniß Gottes Kol. 2, 2., vgl. 1, 27., und bezeichnet aus einem ähnlichen Grunde Kol. 3, 4. 5. seinen Zustand nach seiner Auferweckung als ein Verborgenseyn (κεκρύφθαι), dem ein künftiges Offenbarwerden in Herrlichkeit entsprechen soll.

niger nur als das Resultat einer rabbinischen Blumenlese betrachtet wird, so wird man diesem rabbinischen Christenthume nicht gerade noch besondere Achtung zu zollen sich verpflichtet fühlen, sondern ihm nur soviel Geltung einräumen, als die Subjectivität und der „gesunde Menschenverstand" zulassen. Viele Proben einer destructiven Kritik der evangelischen Lehre und Geschichte finden sich bei Gfrörer schon in dem vorliegenden Bande. Wir sehen voraus, daß sie sich in den beiden folgenden Bänden, die es mit der evangelischen Geschichte insbesondere zu thun haben, noch mehren werden. Aber fiele das Resultat seiner Kritik auch positiver aus, als man nach diesem Anfange vermuthen sollte a), so bleibt doch das Princip derselben wesentlich polemisch. Denn wer Jesum und seine Religion nur als das Product der Entwickelung einer be-

a) In der Vorrede S. XX. vernehmen wir schon andere Aussagen über die Bedeutsamkeit der Person Jesu in dem christlichen Glauben. „Die Persönlichkeit Jesu Christi selbst," heißt es hier, „erscheint in einem so glänzenden Lichte, daß das Auge des Beschauers von seinen Himmelsstrahlen geblendet wird. Etwas Aehnliches weist die Weltgeschichte nicht auf. Er ist kein bloßer Mensch, wenn man die Menschen nennt, welche von den alltäglichen Triebfedern, denen sonst jeder Sterbliche unterliegt, geleitet werden; er ist ein Gott, wenn man den so nennen will, der alle menschlichen Tugenden im höchsten Maße besitzt. Das, was man nöthig hat zum Grundsteine einer geoffenbarten Religion, bleibt uns übrig, nur von den äußeren Säulenhallen stürzen einige ein. Das Allerheiligste, die Flamme auf dem Hochaltare, wird durch die historische Untersuchung nicht getrübt, sondern sie brennt sogar, weil alter Rauch entfernt wird, glänzender auf." Es wäre freilich zu wünschen gewesen, daß diese Aussagen weniger in Bildern und mit mehr Bestimmtheit abgefaßt wären. Aber wie sich auch der Hr. Verf. die Person Jesu denken mag, so viel ist deutlich, daß er a. a. O. die Person Jesu in ein wesentliches Verhältniß zum Christenthume setzt — er nennt sie den Grundstein desselben — und daß er das Christenthum selber als eine geoffenbarte Religion, also nicht als bloßes Rabbinenthum betrachtet wissen will.

stimmten Zeit ansieht und darstellt, wie es doch hier geschieht, sofern selbst die einzelnen christlichen Dogmen durch Berufung auf rabbinische Aussprüche als daseyende nachgewiesen werden, wie kann der noch das Wesen des Christenthums als Grund und Anfang einer eigenthümlich höheren, die Welt allmählich heiligenden und verklärenden Lebensordnung betrachten? Muß er nicht vielmehr consequent auch die Vergänglichkeit des Christenthums behaupten, die für jeden Einzelnen und für Alle im Allgemeinen dann eintritt, sobald die Stufe der Zeitbildung, die das Christenthum darstellt, überschritten und überwunden ist? Und von diesem Gesichtspunkte aus müssen auch die Untersuchungen Schöttgen's als ihrem innern Wesen nach destructiv bezeichnet werden, weil auch sie auf der Identification des Christenthums und Rabbinenthums beruhen, wenn auch sein persönliches Verhältniß zu der geltenden Lehre seiner Kirche ihn verhinderte, zu einer offenbaren Polemik fortzuschreiten. Schöttgen, in der Gegenwart lebend, würde consequent sich die gfrörer'sche Behandlungsweise des Urchristenthums haben aneignen können. Jede wahre und wahrhaft nützliche Vergleichung des Urchristenthums mit dem alten Rabbinenthume wird dagegen als Resultat freilich auch eine gewisse Verwandtschaft beider aufweisen — denn das Christenthum ist allerdings aus dem Schoße des Judenthums hervorgegangen und hat das A. T. fortwährend als Religionsurkunde betrachtet — aber die wesentliche Leistung einer solchen Vergleichung wird doch immer darin bestehen, daß man, je länger je mehr, den Unterschied und die eigenthümliche Gestaltung des christlichen Bewußtseyns und der Dogmen, in denen sich dieses ausprägte, im Verhältnisse zu dem gleichzeitigen Judenthume treu und im Zusammenhange erkennen und darlegen lerne. — Jene mehr oder weniger bewußte polemische Stellung Gfrörer's zu dem N. T. offenbart sich dann auch darin, daß er den

neutestamentlichen Schriftstellern zu Gunsten des Rabbinenthums nicht selten spätere, zum Theile seltsame, rabbinische Meinungen und Ansichten unterschiebt, wovon wir später mehrere Proben geben werden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, inwiefern der Weg, auf dem Hr. Gfrörer zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen sucht, neu ist oder nicht. Der Verfasser glaubt freilich, nicht bloß das Ergebniß seiner Forschungen, sondern auch der von ihm eingeschlagene Weg sey durchaus neu, und beklagt auf's stärkste, daß er zum Heile von Religion und Theologie nicht schon früher betreten sey. So z. B. Vorrede S. XXVII: „An schiefen Urtheilen über mein Werk wird's freilich nicht fehlen; denn der Weg, den ich einschlage, ist leider neu — warum hat man ihn doch nicht früher betreten?" und Vorrede S. XXI: „Nicht nur ist Alles (?), was ich hier (d. i. in dem ersten Buche der Geschichte des Urchristenthums) vorbringe, neu, sondern auch nothwendig zum Verständnisse unserer Religionsurkunden." Zwar liegt nicht gerade viel an der Neuheit eines Weges, sondern an seiner Wahrheit. Aber hat man denn nicht immer, so lange der neutestamentliche Kanon besteht, seinen Inhalt mehr oder weniger aus den seiner Entstehung gleichzeitigen Quellen zu erklären gesucht? Oder versteht hier Gfrörer hauptsächlich die Zuziehung späterer talmudischer und soharischer Quellen? kennt er denn die Untersuchungen von Lightfoot, Schöttgen, Wettstein u. A. nicht, die in ähnlicher Absicht angestellt sind? Gewiß, er kennt sie, aber er ignorirt sie in dem Augenblicke, wo er jene Worte schreibt. Sein Weg, das Christenthum aus dem Rabbinenthume zu verstehen, ist so wenig neu, daß er selbst mit Schöttgen, wie sehr er im Einzelnen auch von diesem abweicht, im Allgemeinen noch bei demselben Ziele, der Einstimmigkeit der rabbinischen und urchristlichen Lehre, ankommt und aus dieser Einstimmigkeit nur andere Folgerungen zieht. Denn wenn

Schöttgen behauptet: weil die Fassung des N. T., die dem kirchlichen Protestantismus entspricht, auch durch die Lehre des alten und reinen Judenthums bestätigt wird, so ist sie richtig und wahr, so ist Gfrörer's, wenn auch nicht überall klar ausgesprochene und consequent durchgeführte, Meinung: weil die urchristliche Lehre mit dem späteren Judenthume übereinstimmt, so kann erstere wahr oder auch falsch seyn. Uebrigens hat es ihm auch nicht an Vorgängern gefehlt, die die reichen Fundgruben der Arbeiten von Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wettstein u. A. gebrauchten, um nicht selten auf eine unstatthafte Weise eigenthümlich-christliche Elemente der neutestamentl. Lehre als jüdische in Anspruch zu nehmen. Wenn diese Sitte jetzt aber mehr abgekommen und zum Theil in die rechten Schranken gewiesen ist, so besteht die Neuheit des gfrörer'schen Strebens allerdings darin, sie wieder in besseren Gang zu bringen und in dem größten Umfange, d. i. nicht bloß mit Bezug auf einzelne Stellen des N. T., sondern wo möglich auf seinen Gesammtinhalt, historischen und didaktischen, geltend zu machen, so daß wir sein Verhältniß zu jenen seinen Vorgängern in Anwendung des Rabbinismus auf das Christenthum des N. T. nicht besser bezeichnen können, als wenn wir es mit dem Verhältnisse des Dr. Strauß zu seinen Vorgängern in der mythologischen Betrachtung der evangelischen Geschichte vergleichen. Uebrigens darf der Hr. Verf., so wenig ihm auch hier und da eine ähnliche Betrachtung dieser Geschichte fremd ist, vgl. besonders II. 319 ff., dennoch in dieser Beziehung nicht dem Dr. Strauß an die Seite gestellt werden, schon deßwegen nicht, weil er selber in der Vorrede gegen diese Ehre entschieden protestirt. Denn theils verwirft er ganz und gar dessen philosophische Principien und überhaupt jede Philosophie, und will seine Resultate auf streng historischem Boden, den wir nach dem Obigen bereits kennen und unten noch näher kennen lernen werden, mit Gründen,

„die früher, die jetzt, die in Zukunft bei allen Urtheilsfähigen gelten," das ist ja wohl, mit ewig gültigen Gründen erbauen. Theils kennt er keine consequent mythische Auflösung der evangelischen Geschichte, sondern in den beiden folgenden Büchern seiner Geschichte des Urchristenthums wird er „die Echtheit des Evangeliums Johannis, die theilweise Wahrhaftigkeit der andern mit solchen bloß der Geschichte entnommenen Gründen darthun, daß kein Zweifel mehr darüber obwalten kann." Nach diesen Aeußerungen erhalten wir vom Hrn. Gfrörer jetzt wirklich die bisher vermißte durchaus objective Darstellung der evangelischen Geschichte. An dem guten Willen des Herrn Verf.'s zweifeln wir am wenigsten; wohl aber an der Wahrheit und Gültigkeit der versprochenen Leistungen glauben wir uns, selbst auf die Gefahr hin, von ihm aus der Classe der Urtheilsfähigen ausgeschlossen zu werden, allerdings berechtigt, zweifeln zu dürfen. Wir hätten gewünscht, er möchte sich nicht zu häufig auf Neuheit berufen haben, da er doch z. B. in seinen Untersuchungen über das Alter der von ihm benutzten Quellen nichts weniger als auf selbstständigem Boden steht, was ihm nicht verborgen bleiben konnte, da er hier selber seine Gewährsmänner, Zunz und Lawrence, anführt. Sodann müssen wir es auf das Stärkste rügen, daß der Verf. die gefeiertsten Namen der philosophischen und theologischen Litteratur, letztere besonders dann, wenn sie über Schrift und Christenthum eine abweichende Ansicht hegen, fast ohne Ausnahme gelegentlich herabsetzt, während er doch erkennen müßte, daß ihm mit gleicher Bitterkeit überhaupt Mangel an systematischem und philosophischem Sinne vorgeworfen werden könnte.

Dieß sey über Tendenz und Werth des gfrörer'schen Strebens im Allgemeinen und sein Verhältniß zu früheren ähnlichen litterarischen Erscheinungen gesagt; jetzt im Einzelnen mehr darüber, wie und mit welchem Erfolge der

Verf. seiner Aufgabe, ein System der jüdischen Dogmen zu Jesu Zeit mit Hülfe gleichzeitiger und besonders auch späterer Quellen zu schreiben, in dem vorliegenden ersten Buche seiner Geschichte des Urchristenthums genügt habe. Er läßt dieses sein Buch in zwei größere Abtheilungen mit je fünf Kapiteln zerfallen. Die ersten fünf Kapitel handeln nach des Verf.'s Angabe: 1) von den benutzten Quellen, 2) von der Erziehung der Juden zur Zeit Jesu (richtiger: von dem Gebrauche dieser Quellen; denn die Darstellung der Erziehung der damaligen Juden bildet nur einen der mehreren Gründe für die Behauptung, daß der von den Quellen gemachte Gebrauch durch die Natur dieser Quellen gerechtfertigt werde, und nur durch diese Beziehung ist jene Darstellung in diesem Zusammenhange logisch zulässig), 3) von der Offenbarung, 4) von Gott, 5) von den Engeln, guten und bösen; die letzten fünf Kapitel handeln: 6) von der Schöpfung, 7) vom Menschen, 8) von den (subjectiven) Heilsmitteln, 9) vom Plane Gottes mit dem jüdischen Volke, 10) vom Messias und den letzten Dingen. Wir erlauben uns über diese Anordnung folgende Bemerkungen. Die Eintheilung in zwei größere Abtheilungen ist bloß mit Rücksicht auf die äußere Oekonomie des Buches gewählt; der Verf. wollte durch sie den Inhalt seiner Schrift auf zwei gleichmäßig starke Bände vertheilen, wie dieß sogleich schon aus der ununterbrochen fortlaufenden Zahl der Kapitel erhellt. Ferner wäre es wohl logischer gewesen, wenn die beiden ersten Kapitel von den folgenden ganz bestimmt als einleitende Betrachtungen wären gesondert worden; denn erst mit Kap. 3. beginnt die wirkliche Darstellung der jüdischen Dogmen. Endlich sieht Jeder, daß die Eintheilung des zu behandelnden Stoffes ganz nach dem herkömmlichen Schema der Kirchenlehre vorgenommen ist. Wir haben nur andere Ausdrücke für die dort vorkommenden Rubriken: Bibliologie, Theologie sammt Angelologie, Anthropologie, Soterologie,

Eschatologie. Dieß Fachwerk ist zu äußerlich an den vorliegenden Stoff herangebracht und man vermißt eine lebendige, durch seine eigene Natur bedingte Gliederung desselben nur zu sehr. Wo aber der Verf. abweicht, in der Lehre vom Messias, die er erst im 10. Kapitel in Verbindung mit der Lehre von den letzten Dingen behandelt, geschieht dieß keineswegs zum Vortheile des Lehrzusammenhanges, denn auch die jüdische Heilslehre kann nicht gehörig verstanden werden, ohne daß die Lehre vom Messias voraufgeschickt ist. Wenn aber die Messiaslehre erst a. a. O. behandelt wird, so ist dieser ihr Ort zwar durch die Erkenntniß mit bestimmt, daß die Entwickelung und der Gehalt der Eschatologie durch jene Lehre mannichfach bedingt erscheint, allein dieser ihr Zusammenhang konnte auch so anschaulich gemacht werden, daß die wesentlichen Punkte der Messiaslehre in der Lehre von den letzten Dingen kurz wieder aufgenommen und zu dieser in die gehörige Beziehung gesetzt wurden. Durch die falsche Stellung, die die Messiaslehre jetzt erhalten hat, mußte nicht nur die Lehre vom Heile zum Theile verfehlt, sondern auch die Darstellung der Eschatologie a), weil sie nämlich nicht selbständig

a) Die Darstellung der eschatologischen Vorstellungen wird Kap. 10., wo sie vorzugsweise gegeben wird, gemeinschaftlich mit der Lehre vom Messias nach gemein-prophetischem Vorbilde behandelt und verbirgt sich in dieser. — Ferner, da nach des Verfassers Ansicht von verschiedenen Juden vier nach Würde und Thaten verschiedene Messiase erwartet wurden und hiernach auch die Lehre vom Messias in vier Artikel zerfällt, deren jeder die messianischen Vorstellungen Einer jüdischen Partei darstellt, so fragt man billig, warum die Eschatologie in dem, seinem Inhalte nach bezeichneten ersten Artikel der Messiaslehre behandelt sey. Denn es ist deutlich, daß sie eben so gut in einem der drei übrigen Artikel hätte behandelt werden können, weil auch die Juden, die nach Gfr. eine andere Vorstellung vom Messias hegten, ihre Eschatologie hatten, wie auch von Gfr. nicht geleugnet ist. Es verräth sich also hier wieder, daß die Behandlung der Eschatologie nicht den angemessenen, logisch richtigen Platz erhalten hat.

genug auftreten konnte, verdunkelt werden. Wenn aber einige Stücke der Eschatologie auch so nicht in diesem zehnten Kapitel, in das sie eigentlich gehören, sondern anderswo ihre Berücksichtigung fanden, wie die Lehre von der Unsterblichkeit, die sich im orthodox-jüdischen Lehrbegriffe bestimmter als Auferstehungsglaube darstellt, in Kap. 7. und die Lehre vom *αἰὼν οὗτος* und *ἐκεῖνος* in Kap. 9., so folgt auch dieser Mangel an Zusammenordnung der verwandten eschatologischen Elemente theils aus dem Mangel an einem besonderen Orte für die Eschatologie in genere, theils hängt er mit der Eigenheit des Herrn Verf.'s zusammen, die angegebene Grundordnung des Werkes nicht strenge zu befolgen, sondern gelegentlich, und häufig nur durch äußerliche Ideenassociation getrieben, von dieser Ordnung in kleinere oder größere Partien abzuweichen; vgl. z. B. II, 52. das Geständniß desselben: „Ich bin so unwillkürlich in das Gebiet der talmudischen Seelenlehre hinübergestreift. Im nächsten Kapitel das Nähere u. s. w." — Betrachten wir aber noch die Zulässigkeit der Eintheilung im Ganzen und Großen, nämlich die Anschließung des Verf.'s an ein gewisses, ihm von außen gegebenes Fachwerk, so läßt sich eine solche Eintheilung zwar, wie bemerkt, keineswegs vom Standpunkte der reinen Wissenschaft aus rechtfertigen, so wenig wie sie eine organisch-lebendige und anschauliche Darstellung der jüdischen Dogmengestaltung zu vermitteln vermag; allein desto mehr scheint sie nur noch den Bedürfnissen der Gegenwart angemessen zu seyn und zwar aus einem Grunde, den Herr Gfrörer wahrscheinlich am wenigsten anerkennen wird, weil nämlich die wissenschaftliche Bebauung der späteren jüdischen Dogmengeschichte jetzt erst aufzublühen beginnt, für dieses ihr Stadium aber eine möglichst gesonderte Betrachtung der einzelnen Dogmen in ihrer geschichtlichen Entfaltung besonders räthlich scheint. Denn wo die Darstellung einer Gesammtheit von Dogmen nur noch nach

äußerlichen, rein logischen Gesichtspunkten unternommen wird, da steht eben wegen des loseren Zusammenhanges der darzustellenden Glieder weniger zu befürchten, daß die mehr oder weniger problematischen Resultate der Darstellung der einzelnen Glieder auf einander und aufs Ganze auf eine verderbliche Weise ein- und zurückwirken. Wenn aber Herr Gfrörer zu jenem Fachwerke das Schema der kirchlichen Dogmatik erwählt hat, so scheint dieses Verfahren seinem innersten Grunde nach mit seiner Behauptung eines zwischen Christenthum und Rabbinismus bestehenden, fast identischen Aehnlichkeitsverhältnisses zusammenzuhängen. — Das Thema nun, das er in den angegebenen 10 Kapiteln als seinen natürlichen Theilen behandeln will, ist, wie der Titel des Buches angibt, „das Jahrhundert des Heils." Doch ist dieser Titel, wie leicht erhellt, zu unbestimmt. Streng genommen liegt in ihm das Versprechen, eine Schilderung der Gesammtzustände, religiöser, politischer, wissenschaftlicher u. s. w., aller Völker und Staaten von anno 1 bis anno 100 n. Ch. G. zu liefern. Geben wir nun auch zu, daß es wegen des Zusatzes „des Heils" noch natürlich sey, nur an die Schilderung religiös-sittlicher Zustände zu denken, welcher Leser kann erwarten, daß die Schilderung des Paganismus ganz ausgeschlossen seyn soll, zumal dieser in jüngster Zeit in seinem Verhältnisse zum Christenthume nicht selten und zum Theil auf eine sehr fruchtbare Weise aufgefaßt und dargestellt ist! Verfiele der Leser aber auch auf den glücklichen Gedanken, den allgemeinen Titel möglichst zu specialisiren, so würde er dann doch nur eine Darstellung des Christenthums in dem ersten Jahrhunderte seiner Entstehung erwarten, schwerlich zugleich noch an eine Darstellung der damaligen jüdischen Lehre oder gar ausschließlich oder vorzugsweise an diese denken. Wir hätten daher gewünscht, der Verf. möchte dem Titel seines Buches eine größere Bestimmtheit gegeben haben.

Wir verweilen zunächst wieder bei den beiden ersten, den einleitenden Kapiteln, von denen das erste uns Untersuchungen über die benutzten Quellen mittheilt, das zweite den von diesen Quellen zu machenden Gebrauch rechtfertigen soll.

Die Untersuchungen über die Quellen beziehen sich vorzugsweise auf ihr Alter und ihre Verfasser. Hier erfahren wir wenig Neues, obwohl das bisher Geleistete nicht ohne Umsicht zusammengestellt wird und hier und da einige Berichtigungen oder Zusätze gemacht werden. In den Untersuchungen über die Targum, über talmudische und soharische Litteratur werden durchweg Dr. Zunz's Forschungen, die er in seinem sehr gründlichen Werke: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Berlin 1832. bekannt gemacht, zum Grunde gelegt, in denen über einzelne Pseudepigraphen, das Buch Henoch, das 4. Buch Esrä, die ascensio Iesaiae werden größtentheils des Engländers Lawrence Bemühungen um dieselben, die er in seinen Ausgaben dieser Werke niedergelegt hat, adoptirt und geltend gemacht. Rücksichtlich der apostolischen Väter und der übrigen pseudepigraphischen und apokryphischen Litteratur des A. und N. T. beruft sich Gfrörer ohne Weiteres auf die Forschungen von Cotelerius und Fabricius. Folgendes sind kurz die Resultate dieser Untersuchungen. Es gibt 4, theils aramäisch oder hebräisch, theils griechisch geschriebene Quellen für die jüdische Dogmengeschichte. 1) Die Targumim oder chaldäische Paraphrasen alttest. Bücher. Der Targum zum Pentateuche von Onkelos ist der älteste Targum und noch vor Christi Geburt geschrieben. Gleich darauf und noch geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ward ein Targum von Jonathan Ben Usiel zu den 7 alten historischen Büchern: Josua, Richter, Ruth und den 4 Büchern der Könige, zu den 3 großen, Jesaias, Jeremias (ohne die Klaglieder), Ezechiel, und den 12 kleinen Propheten geschrieben. Der

jüngste Targum endlich, der Targum Pseudojonathan oder Jeruschalemi, fällt ins 6. Jahrh.; 2) die talmudische Litteratur, bestehend aus der Mischna, den beiden Gemaren, den Tosaftas und Midraschim. Die Mischna (das wiederholte Gesetz) mit ihren 6 Ordnungen (Sedarim) war unter dem Rabbi Josua, Ben Simon, dem Heiligen, um 220 n. Chr. abgeschlossen. Die Gemara ein Commentar zur Mischna. Es gibt 2 Gemaren, die jerusalemische und babylonische, von denen diese zu Sure in Babylonien im Anfange des 6. Jahrh., jene in Tiberias am See Genezareth über 100 Jahre früher verfaßt wurde. Mischna und Gemara zusammen bilden den Talmud, dessen Sammlung also gegen die Mitte des 6. Jahrh. als geschlossen zu denken ist. Dann die 52 Tosaftas, Zusätze zur Mischna, etwa 40 Jahre später als die Mischna verfaßt. Endlich die verschiedenen Midraschim oder hebr. Commentare zu den verschiedenen Büchern des A. T., deren Geburtsstunde in die Zeit vom 3. bis zum 12. Jahrh. fällt. 3) Das Buch Sohar, eine Fundgrube für die jüdische Mystik, ist um 1300 n. Chr. geschrieben. 4) Die griechischen Quellen, bestehend in den apostolischen Vätern und in den Pseudepigraphen und Apokryphen des A. und N. T. nach den Sammlungen von Cotelerius und Fabricius. Ueber folgende 3 Werke, die ascensio Iesaiae, das 4. Buch Esrä und das Buch Henoch, wird allein im Einzelnen gehandelt. Ueber die Himmelfahrt des Jesaias, das Product eines Judenchristen, wird mit Zurückweisung der Gründe von Lawrence für seine Ansicht, daß sie vor 68 n. Chr. verfaßt sey, I, 69. die Behauptung aufgestellt, sie sey vor der Mitte des zweiten Jahrh. geschrieben. Später (II. 422 ff.) wird diese Behauptung, doch nur problematisch, dahin bestimmt, daß ihre Abfassung im Allgemeinen in die ersten Anfänge der Kirche verlegt wird. Das 4. Buch Esrä ferner ist mit Ausnahme der 2 ersten und 2 letzten Kapitel des lateinischen Textes von einem Juden in dem

Anfange der neunziger Jahre unter Domitian verfaßt, das Buch Henoch aber um Jesu Geburt unter Herodes dem Großen. — Was uns in diesen Untersuchungen Neues und zum Theile Brauchbares entgegengekommen ist, beschränkt sich größtentheils auf die über das Buch Henoch und das 4. Buch Esrä gegebenen Erörterungen, die ich übrigens bereits in meinen kürzlich erschienenen Beiträgen zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des A. und N. T. Göttingen 1839. a) größtentheils direct oder

---

a) Diese Schrift werde ich im Folgenden der Kürze wegen bloß unter dem Titel „Beiträge" anführen. — Uebrigens theile ich, wie ich eben hier auch ausgesprochen habe, das nicht neue Resultat der Untersuchungen Gfrörer's über das Alter der beiden letztgenannten Werke, obgleich ich, um das hier noch ausdrücklich zu erwähnen, manche der von ihm dafür angeführten Gründe nicht billigen kann: z. B. wenn nach I. 102. die Gesichte Henoch's noch vor Herodis 18. Regierungsjahre, d. i. vor der Zeit, als er den serubabelischen Tempel zu verschönern begann, geschrieben seyn sollen, weil bei Henoch K. 89, 38. 39. eine Versenkung des Tempels in den Abgrund der Hölle geweissagt werde und eine solche Weissagung kein Jude je von dem verschönerten, allen Erwartungen entsprechenden Gebäude (dem Tempel des Herodes), wohl aber von dem alten, ärmlichen habe aussprechen können. Soll in der gfrörer'schen Erläuterung und Benutzung des henochischen Gesichts der Accent auf die Versenkung des Tempels in die Hölle gelegt werden, so würde eine solche Weissagung von keinem Juden auch nicht über den Tempel Serubabel's haben ausgesprochen werden können. Denn so wenig dieser auch den Erwartungen der Juden entsprechen mochte, so war er ihnen doch keineswegs ein Werk der finstern Geister des Abgrunds und verdiente also auch nicht in diesen hinabgestoßen zu werden, wenn er in der messianischen Zeit einem schönern und herrlichern Platz machen mußte. Wenigstens würden Beweise für diese Behauptung beizubringen seyn. Aber der Text des Henoch bei Lawrence berichtet auch nichts von einer Versenkung in die wirkliche Hölle. Denn sollte, was wir bezweifeln, zu dem einfachen immerge des Textes Kap. 89, 38. noch Etwas aus dem Vorhergehenden ergänzt werden, so müßte das der Abgrund des Feuers seyn, der V. 35. und 36. charakterisirt wird und der, weil auf der Erde gelegen und auf der rechten Seite des Hau-

indirect berücksichtigt habe und somit hier füglich übergehen darf. Dagegen ist vom Hrn. Gfrörer die Erörterung und Beantwortung mancher wichtigen Frage unterlassen. Da ihm im Interesse seiner Untersuchung, ein System der jüdischen Dogmen in dem ersten Jahrhunderte der christlichen Aere aufzustellen, besonders daran gelegen seyn mußte, die genaueste Einsicht in die bedeutendern gleichzeitigen Quellen, also vorzugsweise auch des 4. Buchs Esrä und des Buchs Henoch, zu erlangen, so hätte er sich nicht bloß mit der Bestimmung ihres Alters begnügen, sondern vor allen Dingen auch auf ihre Integrität und ihren dogmatischen Charakter eingehen müssen. Fragen

---

ses (Tempels), mit dem Thale Hinnom identisch ist. Wir müssen vielmehr die Versenkung des alten Hauses oder des Tempels ganz allgemein als prophetisch visionären Ausdruck von dem Verschwinden desselben von der Oberfläche, von seiner Vernichtung verstehen. Die Art und Weise aber, wie sich diese vollzieht, nämlich durch Feuer, angelegt von Menschen, denn es geht dem Verbrennen eine Eroberung und Uebergabe (surrendered.) vorauf, wird aus Kap. 90, 11. berichtet. Vgl. dazu den Inhalt des παλαιὸς λόγος bei Josephus de bell. Iud. IV. 6, 3. ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ κ. τ. λ. — Sollte Hr. Gfrörer a. a. O. aber auch dieß sagen wollen, daß von keinem Juden überhaupt an eine Zerstörung des prächtigen herodischen Tempels in den Tagen des Messias habe gedacht werden können, was allerdings so scheint, da er hier bestimmt sagt, daß dieser allen Erwartungen der Juden entsprochen habe, so würden wir ihn am besten durch sich selber widerlegen können. Denn II. 300 ff. macht er selber zu Apok. 11, 1. 2. und einigen Stellen aus Josephus die Bemerkung, daß der Untergang des damaligen, also doch des herodischen Tempels „Volksmeinung" gewesen sey, daß der Verfasser der Offenbarung diese Erwartung mit Josephus und „vielen andern Juden" getheilt habe. — Somit ist deutlich, daß mit der von Pseudohenoch prophezeiten Verwüstung des Tempels recht gut auch der herodische Tempel gemeint, also aus dieser Prophezeiung nicht das für das Alter des Buchs geschlossen werden könne, was Hr. Gfrörer daraus schließen will.

wie die, ob diese Schriften von einem palästinensischen oder hellenistischen Juden, ob sie von einem Anhänger der herrschenden oder einer sectirerischen — und welcher? — jüdischen Lehre verfaßt seyen, sind kaum berührt, viel weniger gelöst. Man sollte denken, dieß wären Hauptfragen, deren Beantwortung sich der Bearbeiter des jüdischen Dogma billig unterziehen sollte. Denn man weiß ja zur Genüge, was herauskommt, wenn Quellen des verschiedensten Charakters durch einander geworfen werden, und gegen ein so willkürliches Verfahren ist nicht eher eine Gewähr vorhanden, bis dergleichen Fragen glücklich gelöst sind. Ferner haben alle bedeutenderen kritischen Untersuchungen — und auch Gfrörer gibt dieß zu — dargethan, daß nicht bloß die beiden ersten und die beiden letzten Kapitel zum 4. Buche Esrä von einer christlichen Hand hinzugethan, sondern auch noch der Kern des Buchs von Christen mannichfach interpolirt sey. Zur Feststellung dessen, was nun wirklich ursprünglich ist, ist von Gfrörer nur wenig geschehen, und dieß Wenige findet sich noch dazu an den verschiedensten Stellen zerstreut. Wie nun aber das 4. Buch Esrä zugestandener Weise nicht ohne mannichfache Interpolationen und Correcturen auf uns gekommen ist, so liegt es nahe, dasselbe auch vom Buche Henoch zu vermuthen, zumal dieses schon frühzeitig von Christen viel gebraucht wurde und wir es seinem größten Theile nach nur in verhältnißmäßig jungen codd. von den Christen Abyssiniens besitzen. Aber diese Vermuthung hat sich bei Gfrörer, wie es scheint, nicht einmal geregt, geschweige denn, daß sie mit Bewußtseyn und mit Gründen bestätigt oder beseitigt wäre. Und doch wie ist es möglich, aus Quellen, die aufs stärkste verdächtig, ja theilweise überwiesen sind, jüdische und christliche Elemente in unerkannter Mischung zu enthalten, beide Lehrweisen in ihrem Unterschiede oder ihrer Aehnlichkeit gültig und authentisch abzuleiten und darzustellen? Endlich ist sehr zu beklagen, daß auch die

Untersuchungen über das Buch Sohar bei so allgemeinen Resultaten stehen geblieben sind. Sie beantworten eigentlich nur die Frage nach dem Alter des Buchs in seiner gegenwärtigen Gestalt. I. 63. sagt Gfrörer: „Man weiß jetzt," nämlich aus den Forschungen des Dr. Zunz, „daß der Sohar ums Jahr 1300 abgefaßt ist." Dann fährt er so fort: „derselbe ist jedoch nicht das schöpferische Werk eines einzigen Mannes, sondern eine Sammlung, in welcher die Ergebnisse alter und neuer, für uns verlorner, mystischer Schriften niedergelegt sind; er hält uns ein vollständiges Bild der jüdischen Geheimlehre vor." Aber warum ist uns das Verständniß dieses Bildes nicht eröffnet durch den wirklichen Nachweis der einzelnen gesammten Fragmente, ihres Charakters und Umfangs, ihres Alters und gegenseitigen Verhältnisses? Zu einer solchen kritischen Behandlung und Benutzung des Sohar ist kein Versuch gemacht. Dennoch verhält sich der Verfasser im zunächst Folgenden so, als wenn alle diese Fragen gültig gelöst wären. „Darum darf er (der Sohar) auch trotz seiner Jugend für die jüdische Mystik der Zeit Jesu Christi mit demselben Rechte als Quelle betrachtet werden, mit welchem, im Falle alle älteren Werke über Kirchengeschichte und Dogmatik vernichtet wären, die Katholiken ihren Baronius und Bellarmin, die Protestanten ihren Gieseler a) und Gerhard als vollwichtige Gewährsmänner für die früheren Schicksale ihrer Kirche und für ihre Glaubenslehren anführen könnten."

a) Auffallend ist es, daß Dr. Gieseler hier zu einem Gewährsmanne der frühern Schicksale der protestantischen Kirche gemacht wird. Denn das bekannte Werk dieses Gelehrten, das hier unstreitig gemeint wird, seine Kirchengeschichte, ist noch nicht bis zur Darstellung der Reformationsgeschichte vorgeschritten, kann also auch für diese Zeit nicht als Gewährsmann angeführt werden. Oder wäre dem Verfasser hier die protestantische Kirche gleich bedeutend gewesen mit der christlichen Kirche überhaupt?

Nein, sagen wir, nicht mit demselben Rechte; denn gerade die Eigenschaften, vermöge derer z. B. das gieseler'sche Werk zu einem vollwichtigen Gewährsmanne für die Zustände der christlichen Kirche in gewissen Perioden werden könnte, deutlich geschiedene Darstellung der successiven Entwicklung der Kirche in ihren verschiedenen Beziehungen und treue Angabe und Benutzung seiner Quellen, gerade diese Eigenschaften fehlen dem Sohar an sich völlig und sind ihm auch durch die Bemühungen Gfrörer's nicht gegeben. Was aber speciell den Gebrauch dieses Buchs für die Darstellung der jüdischen Mystik zur Zeit Jesu anlangt, so ist von ihm am wenigsten nachgewiesen, daß und welche Quellen in ihm niedergelegt sind, deren Alter bis in jene Zeit hinaufreicht, die also als vollgültiges Zeugniß für die Mystik jener Zeit gelten könnten. Diesen Mangel hat nun auch Gfrörer gefühlt, wenn leider auch nicht zu entfernen gesucht, wenn er a. a. O. so weiter fortfährt: „Es versteht sich von selbst (nach dem Vorigen keineswegs), daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit großer Vorsicht benutze. Wenn eine Lehre, die der Sohar entschieden bekennt, von ältern Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen: diese Lehre ist eben die alte mystische Ansicht der Juden. Und bloß auf solche Weise werde ich den Sohar in vorliegendem Werke benutzen." Das klingt so, als wenn der Verfasser nach Angabe einer Lehre des Sohar ihr Alter stets durch ihr Daseyn in Schriften zuerst des 4. Jahrh., dann des 3. und so stufenweise fort bis zur Zeit Jesu erhärten wollte. Aber theils ist dieß nur selten geleistet und konnte häufig auch aus Mangel an andern Quellen nicht geleistet werden, theils widerstreitet ein solches Verfahren doch immer der kurz vorher aufgestellten Behauptung. Denn wenn das Buch Sohar schon an und für sich, selbst wenn die

ältern Quellen nicht da wären oder verloren gegangen wären, mit dem vollkommensten Rechte als Quelle für die jüdische Mystik zur Zeit Jesu angesprochen werden kann, wozu bedarf es da noch eines anderweitigen Beweises des Alters seiner Lehren? Dieser Nachweis wäre höchstens ein opus supererogationis, übernommen zu noch größerer Ueberzeugung der Leser; als etwas Nothwendiges und Unerläßliches, als eine Pflicht kann er nicht betrachtet werden. Dennoch betrachtet ihn Gfrörer so in den zuletzt angeführten Worten, nach denen er sich erst am Ende eines solchen glücklich vollzogenen Nachweises das Recht beilegt, eine einzelne Lehre des Sohar als die alte mystische Lehre der Juden auszugeben. Hier findet sich ein höchst bedenklicher Widerspruch, von dem das gfrörer'sche Werk in seinem innersten Leben inficirt ist, der freilich hier nur mit Bezug auf das Buch Sohar, später aber, im 2. Kapitel, wovon unten, mit Bezug auf alle übrigen von ihm gebrauchten jüdischen Quellen ausgesprochen wird und in ihrer Benutzung durch das ganze Buch hin mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, nämlich der Widerspruch, daß diese Quellen einmal ohne Unterschied die alte jüdische Lehre zu Jesu Zeit treu wiedergeben sollen, und dann, daß in ihnen und mittelst ihrer eine successive Entwicklung der jüdischen Dogmen und eine relative Verschiedenheit der spätern von den frühern anzuerkennen sey, daß diese Quellen einmal nach Zeit und Ursprung von einander zu scheiden seyen, und dann, daß ein solcher Unterschied für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung gleichgültig bleibe. — Doch um den kritischen Leistungen vom Hrn. Gfrörer nicht Unrecht zu thun, müssen wir hier noch einer von ihm vorgetragenen Aeußerung über das Buch Sohar gedenken, die sich freilich an einem ganz fremden Orte verbirgt. Wir lesen II. 209. die Worte: „Ich betrachte diesen Ausspruch des Sohar (daß nämlich mit dem sechsten Jahrtausende der Messias komme) als einen der bün-

digsten Beweise, daß die Mystik, welche in jenem Buche niedergelegt ist, ursprünglich aus dem griechischen Judenthume stammt; denn nur mit Hülfe der LXX. konnte man so große Zahlen herausbringen." Doch die große Bündigkeit dieses Beweises will nicht eben einleuchten. Mit den großen Zahlen der LXX. kann Gfr. nämlich nur auf ihre Berechnung der Jahre von Erschaffung der Welt bis zur Sündfluth hindeuten wollen, die sie Gen. V. zu 2242 Jahren angeben, während nach dem hebräischen Texte nur 1656 Jahre herauskommen. Die Behauptung ist nun unstreitig die, daß, weil nach jener Aeußerung des Sohar über die Ankunft des Messias, die man sich sehr nahe gedacht habe, die Weltäre fast schon bis zum Jahre 6000 vorgeschritten sey, daß deßhalb die Weltäre des Sohar auf den Grund der großen Zahlen der LXX. habe basirt seyn müssen, der Soharist selber aber eben wegen der Benutzung dieser griechischen Uebersetzung ein griechischer Judenchrist gewesen sey. Combiniren wir mit dieser Aussage das, was I. 63. über die Abfassungszeit des Sohar ausgemacht wird, so würde sich die Behauptung so stellen: Weil im Buche Sohar die Ankunft des Messias 1330 nach Chr. G., die Geburt Christi mithin — denn das Jahr 1330 n. Chr. ist in diesem Buche ja identisch mit dem Jahre der Welt 6000 — 4670 nach Jahren der Welt angesetzt sey, so müsse, um diese große Zahlen herauszubringen, die Uebersetzung der LXX. benutzt, die Mystik des Sohar mithin aus dem griechischen Judenthume hervorgegangen seyn. Allein es ist aus anderweitigen schriftlichen Documenten hinreichend bekannt, daß Juden zur Zeit Christi selbst noch weiter in der Weltäre vorgerückt waren, ohne sich durch die LXX. irgend bestimmen zu lassen. So setzt auch nach Gfrörer der Verfasser des Buchs Henoch, der um Christi Geburt schrieb, sich schon gegen das Jahr der Welt 4900 und doch zählt er, wie wieder Gfrörer geständig ist, bis zur Sündfluth nur 1400 Jahre, kehrt sich mithin so wenig an die

großen Zahlen der LXX., daß er selbst noch die Zahlen des hebräischen Textes um mehr als drittehalb hundert Jahre verkürzt. Ferner nach der Chronologie des Josephus würden wir die Geburt Jesu um 5130 zu setzen haben, s. meine Beiträge S. 139. Dieser hat nun freilich sehr große Zahlen bis zur Sündfluth, die nach ihm im Jahre 2656 a) sich ereignet hat; s. die chronolog. Tabelle von Haverkamp in seinem Josephus Tom. I. p. 3. Allein auch Josephus hat seine Berechnung schwerlich auf dem Grunde der LXX. angestellt, weil diese bis zur Sündfluth 2242 Jahre zählen, während der hebräische Text 1656 Jahre hat, also mit dem Josephus bis auf die Tausende vollkommen übereinstimmt. Ferner der Verfasser des 4. Buchs Esrä, der um 90 n. Ch. G. schrieb, lebte nach seiner Weltäre gegen 5500, nach Gfrörer sogar schon gegen 6600. Nimmt man hinzu, daß die Ansicht, welche die Ankunft des Messias um 5500 setzte, unter den Juden die verbreitetste gewesen zu seyn scheint, wie dieß Gfrörer selber gesteht II. 110, vgl. Thilo, cod. apocr. Nov. Test., p. 692, und daß nach Josephus eben die Erwartung des Messias der Grund war, warum die Juden Palästina's sich unter Nero von dem römischen Zwingjoche frei zu machen suchten, so scheinen mit dem fast gleichzeitigen Pseudoesra noch viele andere Juden und gerade palästinensische Juden um die Zeit Christi bis zum 5500. Weltjahre vorgerückt zu seyn. Wie stimmt aber mit diesen Daten die Behauptung, daß die Berechnung, nach der die Geburt Christi etwa 4670 zu setzen wäre, nothwendig auf Benutzung der LXX. oder gar auf griechisches Judenthum als ihren Ursprung hinwiese! Ferner lesen wir bei Gfrörer selber II. 206. folgende Worte: „Eine unglaubliche Verwirrung herrschte damals in der Chronologie, indem

a) Nach dem ersten Buche contra Apionem §. 8. gibt Josephus die Zeit von Erschaffung des Menschengeschlechts bis zu ihrem Untergange zu beinahe 3000 Jahren (τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν) an.

Jeder nach Belieben bald den großen Zahlen der LXX., bald denen des reinen hebräischen Textes, bald einem veränderten folgte, woher es kam, daß fast jeder alte Schriftsteller seine eigene Zeitrechnung hat. Die Begierde, den Messias und seine Zeiten erleben zu wollen, entschied, der Lebende hatte Recht, die todten Zahlen mußten sich fügen." Hiernach hätte Gfrörer doch beweisen müssen, daß das Buch Sohar nothwendig den LXX. und nicht etwa mit vielen Andern einem veränderten Texte gefolgt sey, zumal diesem bei seiner allegorischen Interpretationsmethode und seinen bekannten sonstigen Auslegungskünsteleien gegeben war, auch bei unverändertem Texte seine Berechnung herauszubringen. Es erhellt, daß, mag nun wirklich der Sohar auf das griechische Judenthum als auf seine Quelle zurückweisen oder nicht, wenigstens der von Gfrörer dafür angeführte Grund keineswegs zu den bündigen gehöre.

Welch ein Gebrauch aber von dem Verfasser von den angeführten Quellen gemacht sey und warum ein solcher Gebrauch habe gemacht werden dürfen, darüber erhalten wir im zweiten Kapitel Auskunft. Jeder Leser wird nämlich neugierig seyn, zu erfahren, wie und mit welchem Rechte die Gesammtmasse jener Quellen, von denen einige selbst bis ins 14. Jahrh. hinaufreichen und nur wenige wie einige Targum, das Buch Henoch, das 4. Buch Esrä im Jahrhunderte Jesu verfaßt seyen, zur Erforschung des Judenthums zur Zeit Christi habe verwendet werden können. Gfrörer hat das Gewicht dieses Einwurfs zwar gefühlt, aber nicht auf die rechte Weise zu beseitigen gewußt. „Wie sollen, hört man oft genug sagen," so ruft er sich I. 110. selber zu, „so jugendliche Machwerke für alte Meinungen Zeugniß ablegen! Namentlich rufen unsere Theologen so, wenn man eine Lehre des neuen Testaments mit Hülfe des Talmud aufhellen will." „Allein," das ist seine Antwort, „der Einwurf ist grundlos, wie

hier gezeigt werden soll." Um diesen Beweis *einzuleiten*, verweist er uns sogleich auf zwei Beispiele, auf die *Chinesen* und auf die katholische Kirche. Das Beispiel der Chinesen hilft nicht viel, weil weder ihre frühesten noch ihre jetzigen Zustände im Einzelnen genau genug bekannt sind, um zwischen ihnen mit Sicherheit Vergleichungen anstellen zu können. Aber wenn er in Bezug auf die katholische Kirche den Ausspruch thut, daß die Beschlüsse des tridentiner Concils ein treuer Spiegel des kathol. Glaubens bis zu Constantin hinauf seyen, daß *uns in ihnen, dem Producte* des 16. Jahrh., ein vollgültiges *Zeugniß für* die *Denkweise* der frühern Jahrhunderte bis zum vierten hinauf gewährt sey, so weiß man wirklich nicht, was man sagen soll. Wer möchte auch bei nur einiger Kenntniß von christlicher Dogmen- und Kirchengeschichte behaupten, daß der Stand des christlichen Dogma zu Constantin's Zeit aus jedem von christlicher Hand verfaßten, dem Stoffe nach hergehörigen Documente der folgenden zwölf Jahrhunderte mit Einschluß des trident. Concils vollständig und sicher erkannt werden könne! Deutlich ist, daß uns in diesem Beispiele so wenig ein analoges Bild für die behauptete mehr als anderthalbtausendjährige Starrheit und Identität des jüdischen Lehrbegriffs dargeboten wird, daß es uns vielmehr bedünken will, der Verf. habe die Einheit und den Unterschied einzelner Dogmen und ihres Zusammenhangs nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Doch hören wir die eigentlichen Beweisgründe für jene Behauptung rücksichtlich des jüdischen Dogma. Sie sind I. 113. kurz zusammengestellt. „Die Ursachen und Einrichtungen," heißt es hier, „welche eine so große, uns jetzt *wie ein* Wunder erscheinende Stätigkeit herbeiführten, sind nicht schwer zu ergründen. Soll ein Volk seinen Glauben, seine Lebensweise, seine Gesetze auf lange unverändert bewahren, so muß der Verkehr mit Ausländern möglichst erschwert, das Eindringen fremder Cultur verhindert, die

ganze Jugend nach einem Plane erzogen und endlich keine Lücke übrig gelassen werden, durch welche neue Ansichten selbst mittelst eigener innerer Entwicklung des Volks Zugang finden können. Zu letzterm Behufe müssen gewisse Studien ganz ausgeschlossen und verboten und dagegen andern Wissenschaften (dem Studium des Gesetzes und des Talmud) alle Ehre, aller Einfluß vorbehalten seyn. Die Erfahrung hat gelehrt, daß man ein solches Ziel nie in die Länge erreicht, wenn nicht das Interesse einer mächtigen Kaste unauflöslich an die Verfolgung des vorgesetzten Ziels geknüpft ist. Also muß ferner unter einem Volke, das sich selbst gleich bleiben will, eine Kaste bestehen (die Rabbinen sind gemeint), welche die Bedingungen ihrer eigenen Fortdauer in sich trägt und aufs höchste dabei betheiligt ist, daß Alles beim Alten, beim Hergebrachten verharre. Was ich hier sage, ist der Erfahrung, der Geschichte des jüdischen Volks entnommen." Ich will nicht leugnen, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte sich in Entwicklung der jüdischen Lehre n. Ch. G. eine gewisse, zuweilen selbst auffallende und in der Geschichte fast einzig dastehende Zähheit und Beharrlichkeit manifestire. In dieser Hinsicht dem Verfasser im Allgemeinen Recht zu geben, scheint unbedenklich. Doch von einer Anschauung und Charakteristik des jüdischen Dogma ganz im Allgemeinen handelt es sich hier gar nicht, und wenn jene Behauptung bis zur Gleichförmigkeit und selbst in Einzelnheiten übertrieben und auf die ganze Zeit von Christi Geburt bis zum 18. Jahrh. gleichmäßig bezogen wird, wie hier von dem Verfasser seines Zwecks wegen geschieht, so wird sie haltungslos und unrichtig. Epoche machend für eine mehr gleichförmige Gestaltung des jüdischen Dogma war unstreitig die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Denn mit diesem Schlage war den Juden ihre politische Selbständigkeit genommen, ihr Haß gegen Nichtjuden und nicht jüdisches Wesen bis ins Un-

glaubliche gesteigert und in dem Tempel und dem Tempeldienste war ihnen der eigentliche Lebensheerd einer gemeinsamen, wechselseitigen, religiösen Entwicklung geraubt. Mit dem Entstehen der Patriarchate zu Tiberias und Sure ward das religiöse Leben noch in Etwas wieder angefacht, bis es durch die Niederschreibung der Mischna und der beiden Gemaren, wenigstens bei dem orthodoxen Theile der Juden, allmählich wieder fast gänzlich erstickt wurde; denn nun war die bisher lebendige Auslegung des Gesetzes in den starren Buchstaben gefaßt und bis in die größten Einzelnheiten ausgearbeitet und fixirt. Aber auch nach dieser Zeit fand sich selbst unter den orthodoxen Juden keine völlige Gleichförmigkeit der Lehre, wie dieß selbst von Gfrörer I. 213. unten zugestanden wird. In mannichfacher Opposition gegen die Satzungen der orthodoxen Lehre stand aber fortdauernd eine andere Richtung der jüdischen Theologie, die mystische, welche ihre Ansichten und theosophischen Speculationen im Buche Sohar um 1300 n. Ch. niederlegte. Wie das Daseyn dieser Richtung nun ein thatsächliches Zeugniß ist für das noch immer fortdauernde, wenn auch in vielen Gliedern sehr getrübte innere religiöse Leben der jüdischen Gemeine, so kann doch diese Richtung auch nicht ohne mannichfach heilsame Reaction gegen den ihr entgegenstehenden orthodoxen Glauben geblieben seyn; vgl. die deßfallsigen Concessionen bei Gfrörer I. 247 ff. und dazu I. 60 ff.; II. 25 ff. Ferner wird von Gfrörer zur Erhärtung des gleichförmigen Gepräges des Judenthums seit Christi Geburt besonders nachdrücklich auf die strenge Absonderung der Juden hingewiesen und auf ihre bis zu glühendem Hasse gesteigerte Abneigung gegen fremde Ansichten und Denkweisen. Doch auch diese Wahrnehmung ist vom Verf. in unserm Abschnitte zu Gunsten seiner Behauptung auf die Spitze gestellt. Denn später bei der positiven Darstellung der einzelnen Dogmen behauptet er hier und da wieder eine Abhängigkeit und Bezugnahme auf die Sprache,

die Ansichten und Philosophie fremder Völker, besonders der Griechen. Man vergleiche z. B. I. 323: „die hebräische Geheimlehre wimmelt von griechischen Ausdrücken. Nur wenige sind lateinisch oder halb lateinisch, halb griechisch.“ Unter den Gründen für diese ausländische Terminologie wird dann auch der aufgeführt, daß die jüdische Geheimlehre ursprünglich aus einem fremden, griechischen Boden abstamme.“ (Hierzu vgl. die oben S. 1098 f. schon berührte Stelle über den Ursprung des Buchs Sohar.) Hieran schließt sich dann folgende Erklärung über die Genesis des Namens Metatron: „die alte griechisch-jüdische Theosophie wußte, so denke ich mir, viel von einem Engel *μετὰ τὸν θρόνον θεοῦ*, der dem Höchsten zunächst oder hinter seinem Throne stehe und sein Stellvertreter sey, zu erzählen; die palästinischen a) Mystiker grif-

a) Wer sind hier die palästinischen Mystiker? Auf den vorhergehenden Seiten werden die verschiedensten Documente genannt, in denen sich der Name und die Lehre vom Metatron finde, der Sohar, die Targumim, wenigstens der Targum Jeruschalemi, der Talmud u. s. w. Sind deren Verfasser nach Gfrörer's Meinung lauter Mystiker? Schwerlich, denn wo bliebe die orthodoxe Lehre? Also muß er wohl voraussetzen, daß die auf fremdem Boden erzeugte Lehre vom Metatron auch von den Orthodoxen recipirt, also auch das orthodoxe Dogma in diesem Punkte durch eine ausländische Denkweise bestimmt wurde; s. oben. — Doch muß ich aufrichtig gestehen, keine genaue Rechenschaft darüber geben zu können, welche Documente der Verf. der jüdisch-mystischen Richtung eigentlich zutheilt. Denn leider hat er weder irgendwo die Merkmale des von ihm dafür gehaltenen Mysticismus angegeben, noch ihm bestimmte Werke der jüdischen Litteratur in der Weise zugewiesen, daß eine Gesammtheit mystischer Schriftsteller von einer andern Gesammtheit, deren Vorwurf die orthodoxe Lehre war, streng gesondert werden könnte. Nur beiläufig werden zu dem Sohar und den Clementinen hier und da noch andere mystische Producte hinzugefügt. Doch äußert der Verf. in diesen beiläufigen Bemerkungen entgegengesetzte Ansichten über den dogmatischen Charakter der einzelnen jüdischen Quellen. So sagt er z. B. I. 59. unten: „die

sen dann das Wort auf und machten ihren Metatron daraus." Dann werden die Clementinen II. 15. ein Werk der Ebioniten, „einer jüdischen Partei, die erweislich nichts Hellenisches aufgenommen hat," genannt, und auf eine wörtlich gedeutete Aussage der so betrachteten Recognitionen wird I. 211. ein so entscheidendes Gewicht gelegt; womit ganz im Widerspruche jenen Clementinen I. 295 ff. „platonische, auf das Judenthum geimpfte Grillen" zugeschrieben werden; vgl. I. 199 ff. Wir fügen hinzu, daß auch an ersterer Stelle (II. 15) in der Lehre von der rechten (guten) und der linken (bösen) Seite Gottes eine Abhängigkeit der Clementinen von griechischer, wahrscheinlich pythagoräischer Philosophie anzunehmen ist. — Sodann muß Gfrörer selber gegen die Tendenz und den Inhalt unsers zweiten Abschnitts in der spätern eigentlichen Exposition des jüdischen Dogma eine wahrhafte Fortbildung desselben zugeben. Dieß geschieht z. B. in der so äußerst wichtigen Lehre vom Messias. Vergleichen wir nämlich II. 258 ff., so ist das ganz richtige Resultat der hier angestellten Untersuchung dieses, daß die Juden zur Zeit Jesu keinen leidenden, sondern nur einen triumphirenden Messias kannten, daß aber später der Glaube an einen lei-

bisher genannten jüdischen Quellen bekennen meist die pharisäische Meinung — nur die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme." Wenn unter den bis dahin genannten Quellen nur die Targumim eine Ausnahme machen sollen, so enthalten die andern schon genannten Werke, der Talmud, die Midraschim u. s. w., die pharisäische Meinung ganz rein und unverdorben. Dagegen scheint nun nicht bloß das sogleich Folgende zu streiten, sondern I. 291. unten heißt es ausdrücklich: „Im Talmud und den Midraschim finden sich beide Lehren (die alexandrinische und paläſtinische Theosophie) neben einander, weil diese Bücher die Meinung Vieler aussprechen." Ferner wenn es an der erstern Stelle heißt: „die Targumim machen zum Theil eine Ausnahme," so lesen wir hier I. 292. oben: „die Targumim enthalten nur die mystische Lehre."

benden und seinen Feinden erliegenden Messias entstand, der jedoch in der Person des Ephraemiten von dem Sohne David's, dem Messias in Herrlichkeit, aufs strengste unterschieden wurde. — Wie kann nun bei diesem Thatbestande folgende Behauptung als gültig anerkannt werden, die wir I, 193. lesen: „das spätere Judenthum, von der Zeit Christi bis in das achtzehnte Jahrhundert, hat daher nicht einmal seine Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes, weil die Glaubenslehre blieb, wie sie einmal war; nur Secten kennt es, aber auch hier nur solche, die über Christus hinauf und also (?) a) in eine Zeit zurückweisen, wo der Zaun um das Gesetz seine vollendete Gestalt noch nicht erhalten hatte." Die unabweisliche Consequenz dieser Behauptung würde die seyn, daß eine vollkommen authentische Erkenntniß der jüdischen Lehrmeinungen zur Zeit Jesu aus jedem beliebigen jüdischen Schriftwerke von Christi Zeit an bis zu dem 18. Jahrhunderte hinauf geschöpft werden könne, wobei die einzelnen Zeiten, in denen diese Werke verfaßt seyen, zu unterscheiden und eine Vergleichung zwischen ihrem Inhalte, falls sie nur derselben religiösen Richtung, d. i. nach unserm Verf. I, 214. der pharisäischen oder der mystischen, angehörten, anzustellen durchaus unnöthig und überflüssig sey. Diese Consequenz wird aber in Bezug auf das Buch Sohar an einer andern, bereits angeführten Stelle, I, 64., ausdrücklich retractirt, wenn es hier heißt: „Es versteht sich von selbst, daß man ihn (den Sohar) im Einzelnen nur mit

---

a) Der Schluß des Satzes setzt ganz richtig ein Wechselverhältniß zwischen der Lebendigkeit der jüdischen Lehrentwicklung und dem Hervortreten der talmudischen Satzungen voraus. Aber waren diese und somit der Zaun um das Gesetz schon zur Zeit Christi vollendet, so daß schon damals durch sie die lebendige Lehrentwicklung, ich will nicht sagen, ganz unterdrückt, sondern im Allgemeinen nur bedeutend gehemmt werden mußte?

großer Vorsicht benutze. Wenn ich nachweisen kann, daß eine Lehre, die der Sohar entschieden bekennt, von älteren Schriftstellern des ersten, des zweiten, des dritten, des vierten Jahrhunderts als Meinung der jüdischen Mystiker ihrer Zeit dargestellt wird, dann erst habe ich das Recht, zu sagen, diese Lehre des Sohar ist eben die alte mystische Ansicht der Juden." Das ist ungefähr das Entgegengesetzte von dem, was in der kurz vorher von uns angezogenen Stelle ausgesprochen ist, und das Entgegengesetzte von dem, was am Ende unseres zweiten Kapitels I, 212. unten ff. gesagt wird, wonach es *nicht als* ein Recht, auf das die Leser Anspruch machen dürfen, sondern als ein opus supererogationis, als ein Eingehen auf ihren dermaligen unwissenschaftlichen Standpunkt anzusehen ist, wenn im Verlaufe der Darstellung das Alter einer jüdischen Lehre durch ihren Nachweis in älteren jüdischen Schriftwerken documentirt werden soll; s. oben S. 1098. — Aus dem Bewußtseyn einer gewissen Fortentwickelung des jüdischen Lehrbegriffes, das den Verf. stets begleitet und nicht selten, wie gezeigt ist, auch offen sich ausspricht, ist vielleicht auch das merkwürdige quid pro quo zu erklären, das wir I, 210. als Resultat der weitläufigen Deduction unseres Kapitels aufgestellt sehen. „Schließen wir," heißt es hier. „Es ist ein unumstößlicher historischer Grundsatz: jedes Dogma, das in einem rabbinischen Werke, gehöre dasselbe nun dem ersten oder dem 17. Jahrh. unserer Zeitrechnung an, als Glaube der Juden hingestellt wird und das zugleich im neuen Testamente oder den ältesten christlichen Vätern oder den Pseudepigraphen (muß wenigstens heißen: den von christlicher Hand verfaßten Pseudepigraphen) vorkommt, war ursprünglich ein jüdisches." Man erwartet nach allem Vorhergehenden eine Regel darüber, wie der zu Christi Zeit vorhandene jüdische Lehrstoff aus den späteren rabbinischen Werken gewonnen werden könne, und erhält einen

Kanon, der es allein mit Ermittelung und Ausscheidung der jüdischen Elemente aus der urchristlichen Lehre, also mit der Kritik dieser Lehre zu thun hat. So erfahren wir hier auf der einen Seite etwas, was wir hier nicht wissen wollen und was die Tendenz vorauszusetzen scheint, als solle in gegenwärtigem Bande allein eine Kritik der evangelischen Lehre mittelst der spätern jüdischen Lehrmeinungen gegeben werden, wogegen nicht bloß die Vorrede S. XXI ganz ausdrücklich, sondern auch der sonstige Inhalt des Werks wenigstens zum großen Theile streitet. Auf der andern Seite wird uns das, dessen nähere Erörterung durchaus nothwendig war, vorenthalten, nämlich eine nähere Bestimmung darüber, nach welchem Grundsatze denn die zur Zeit Jesu geltende jüdische Lehrweise als solche aus den gleichzeitigen und spätern jüdischen Schriftdenkmalen ermittelt werden könne. Um letzterm Mangel zu begegnen, könnte der consequente Leser freilich jenen Grundsatz leicht aus der voraufgehenden Erörterung Gfrörer's erschließen; er würde nämlich, wie bereits bemerkt, so lauten: durch Benutzung jeder jüdischen Schrift von dem 1. bis zum 17. Jahrhunderte läßt sich die jüdische Denkweise im Zeitalter Jesu ganz sicher und vollgültig construiren. Doch scheute sich Gfr. diese Consequenz geradezu auszusprechen. Etwas dagegen mußte doch als Resultat der voraufgehenden Untersuchung ausgesprochen werden, denn sonst wäre diese ja ganz überflüssig gewesen. Daher stellt er hier gelegentlich jenen kritischen Kanon über das Verhältniß der christlichen zur jüdischen Lehre auf; denn worauf schon früher S. 17 ff. aufmerksam gemacht ist, das ganze Buch leidet wirklich an dem Gebrechen, nicht bloß eine Darstellung des jüdischen Dogma zu Jesu Zeit, sondern zugleich eine Kritik der evangelischen Lehre und hier und da auch der evangelischen Geschichte mittelst dieses Dogma, das doch selbst erst gewonnen werden muß, geben zu wollen. Uebrigens leuchtet die Mißlichkeit jenes kritischen

Kanons ein. Denn wenn die Christen anfangs nur als eine jüdische Secte betrachtet wurden und mit den Juden friedlich zusammen lebten; wenn noch mehrere Jahrhunderte hindurch ein großer Theil der aus den Juden gläubig gewordenen Christen sich an das Judenthum enger anschloß und z. B. die Gültigkeit des Gesetzes aufs eifrigste lehrte; wenn, auch nach Gfrörer, constatirt ist, daß das jüdische Dogma von allem Einflusse einer fremden heidnischen Philosophie und Denkweise nicht frei geblieben ist; wenn auch Kampf und Polemik nicht selten früher oder später gewisse stillschweigende Concessionen herbeizuführen pflegen, so ist es unhistorisch, eine völlige Unabhängigkeit des jüdischen Dogma von christlicher Lehre und Sitte von vorn herein behaupten zu wollen (man vgl. auch hier die deßfallsigen Concessionen bei Gfrörer I. 256 ff., durch die er freilich mit sich selber in Widerspruch tritt). Jedenfalls ist aber bei einer solchen Kritik nicht genug darauf zu achten, ob auch der Geist, der Ort und Zusammenhang einer Lehre oder eines Ausspruchs in beiden Religionssystemen derselbe sey; denn äußerlich gleich klingende Formeln und Worte müssen in ihnen natürlich genug wiederkehren, da auch das Christenthum das A. T. nicht bloß als seine Grundlage vorausgesetzt, sondern auch fortwährend als Religionscodex betrachtet und gebraucht hat. Diese Achtsamkeit und eine durchgängig besonnene Prüfung des eigentlichen Sinns der neutestamentl. Sätze läßt sich aber, wie sich unten noch näher ergeben wird, von Gfrörer leider nicht rühmen.

Somit haben wir gesehen, daß die Tendenz des 2. Kapitels, der Nachweis einer bis dahin gehenden Gleichförmigkeit des jüdischen Lehrbegriffs, daß man den Stand desselben zu Jesu Zeit nach Gutdünken aus jedem jüdischen Schriftwerke vom 1. bis zum 18. Jahrhunderte ermitteln könne, als verfehlt zu betrachten sey. Vielmehr müssen wir sagen, daß, weil eine gewisse Fortbildung des Dogma

auch unter den Juden nicht geleugnet werden kann, die, je näher der Geburt Jesu, desto ergiebiger und lebendiger war, daß deßhalb kein späteres Buch ein vollkommen sicheres Zeugniß über den Zustand einer früheren Dogmenbildung ablegen kann, zumal in einzelnen Lehren, weil gerade in der fraglichen Lehre sich der Unterschied verstecken könnte, und das um so weniger, je mehr die Untersuchung sich den Tagen Jesu nähert. Wir müssen es daher dem Zufalle Dank wissen, wenn der Verf. I. 212, sein eigentliches Recht aufgebend und einem „Wahne" der jetzigen Gelehrten huldigend, die von uns für eine solche Untersuchung aufgestellte Forderung zu erfüllen verspricht, indem er die Existenz einer in spätern jüdischen Büchern ausgesprochenen Lehre bis zu den Tagen Jesu hinauf verfolgen und zuletzt aus dem neuen Testamente selber nachweisen will.

Wäre das gegebene Versprechen nun wirklich vollständig erfüllt, so würden wir, eine richtige Benutzung und Auslegung der besprochenen Stellen vorausgesetzt, trotz der bestrittenen Grundansicht über die Gestaltung des jüdischen Dogma in den ersten 17 Jahrhunderten n. Ch. im vorliegenden Werke dennoch eine im Ganzen objective Darstellung des Judenthums zu Jesu Zeit anerkennen können. Allein wie dann die Entstehung einer solchen Grundansicht fast unbegreiflich bliebe, so ist jenes Versprechen auch keineswegs als erfüllt zu betrachten. Wir bemerken Folgendes.

Erstens ist die mystisch-jüdische Theologie in den einzelnen Kapiteln von der orthodoxen durchaus nicht durchweg abgesondert behandelt, vielmehr werden, wie die für jene entgegengesetzten Zweige der jüdischen Theologie zu benutzenden Quellen nicht klar und einstimmig geschieden sind (s. oben S. 1105. Note), so auch beiderlei Quellen ohne Unterschied für die Geschichte derselben, aber auf eine bestimmte Weise modificirten Lehre verwandt, so daß gar nicht erhellt, was, um nur die Repräsentanten beider Richtungen

anzugeben, der Sohar und was wiederum der Talmud lehre, und wie sich beide Lehrtypen von einander unterscheiden.

Zweitens: die Geschichte der einzelnen Lehren wird nicht durchweg bis zu den Tagen Jesu hinaufgeführt (was auch aus Mangel an Quellen, zumal an Quellen für theilweise sehr späte Lehren nicht geschehen konnte), vielmehr zeigt sich ein solches Bestreben in der Darstellung mehr untergeordnet, während doch das ganze Werk den Titel „Jahrhundert des Heils" führt. Wir erhalten in diesem genug Notizen, bei denen wir unwillkürlich fragen, warum und wozu? aber nur das nicht, was es seyn soll, eine reine Darstellung der religiösen Denkweise der Juden im Jahrhunderte Jesu.

Weil sich aber doch wieder das Bedürfniß regt, das hohe Alter der besprochenen Lehren irgend nachzuweisen, so wird dieß drittens nicht selten durch eine übereilte Auslegung und Kritik bewerkstelligt. So erklärt der Verf. I. 247. das שֵׁשַׁךְ Jer. 25, 26; 51, 41, was mit בָּבֶל identisch seyn muß, durch die Annahme eines Athbasch a), um nämlich schon dem Propheten Jeremias den Gebrauch desselben beilegen zu können. Doch wollen wir ihm aus dieser Erklärung wegen der Schwierigkeit des zu erklärenden Wortes keinen gar großen Vorwurf machen. Aber höchst auffallen muß es z. B., wenn nach II. 16. die rechte und die linke Seite in dem Ausspruche Jesu Matth. 25, 33. die mystische Bedeutung der rechten (guten) und linken (bösen) Seite Gottes haben soll, während in ihm doch offenbar auf die jüdische Sitte angespielt wird, nach der die im Gerichte Freigesprochenen sich auf die rechte Seite des Sanhe-

a) Die gelehrten Juden hatten, um aus den Buchstaben eines Wortes einen ihnen passend scheinenden Sinn herauszubringen, eine dreifache Buchstabendeutung: Gematria, Notarikon und Athbasch. Der Athbasch bestand darin, daß man die Ordnung der Buchstaben umkehrte und statt א ein ת, statt ב ein ש setzte u. s. w.

drins zu stellen hatten; vgl. II. 13. Denn beim Matthäus ist ja dem Zusammenhange nach von der Abhaltung eines Gerichts (V. 31) und sodann nicht von der rechten und linken Seite Gottes, sondern des Menschensohns die Rede. Ferner wird II. 19. in Apok. 1, 4. 5. die soharistische Lehre von den 10 Sephiroth gefunden. Die Formeln *ὁ ὤν*, *ὁ ἦν* und *ὁ ἐρχόμενος* werden von den 3 höchsten Sephiroth gedeutet, zu denen dann noch 7 niedere (die *ἑπτὰ πνεύματα*) kommen. Allein daß wir bei jenen Formeln nicht an drei verschiedene Wesen zu denken haben, erhellt schon allein ganz deutlich aus dem gleich folgenden Singularis *αὐτοῦ*, den wir hinter *θρόνου* lesen; und wie unter dem *θρόνος αὐτοῦ* der göttliche Thron zu verstehen ist, so ist *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* die bekannte Umschreibung des einen, von den spätern Juden so heilig gehaltenen Namens Jehovah (הֹוֶה *ὁ ὤν*, הָיָה *ὁ ἦν*, יִהְיֶה *ὁ ἐρχόμενος* = *ὁ ἐσόμενος*), weßwegen es auch wie ein Begriff betrachtet und als indeclinabile (*ἀπὸ ὁ ὢν κτλ.*) behandelt werden konnte. Die *ἑπτὰ πνεύματα*, die sich vor dem göttlichen Throne befinden, sind aber 7 Erzengel, die Engel des Dienstes, vielleicht die *θρόνοι* Kol. 1, 16. Daß sie Engel a) sind, folgt aus dem *ἀποστελλόμενα* Kap. 5, 6. und aus Kap. 8, 2, wo 7 Engel erwähnt werden mit dem auszeichnenden Zusatze: *οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασι*; vgl. unser *οἵ εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ*. Ferner wird aus 4 Esra und der Apokalypse bewiesen, daß die jüdische Lehre vom Guph, einem Behältnisse, in welchem alle menschlichen Seelen vor ihrer Menschwerdung eingeschlossen gedacht wurden, schon zur Zeit Jesu existirt habe, II. 51 ff. Allein 4 Esr. 2, 41.

---

a) Schöttgen z. d. St. denkt bei den 7 Geistern an eine Person, den heiligen Geist, und findet somit hier die Lehre von der Trinität ausgesprochen, allein mit Unrecht. Uebrigens ist diese Erklärung für seinen Standpunkt bezeichnend; vgl. das, was von uns über diesen S. 1077 ff. gesagt ist.

45. bei Lawrence[a]) sind unter dem Ausdrucke animae iustorum in promtuariis suis, die nach der Zeit der Ankunft des Messias fragen, die Seelen der gestorbenen Frommen, die ihres Lohnes harren, zu verstehen; denn wie könnten sie sonst iusti genannt werden, wie von der messis nostra reden, ja wie könnten gerade sie sonst nur eine solche Frage thun? In der andern von Gfrörer citirten Stelle 4. Esr. 4, 23 ff.: anniculi infantes loquentur et confabulabuntur et praegnantes parient infantes trium mensium et mensis et vivent (Prodigia um die Zeit des Endgerichtes). Et suscitabuntur et apparebunt seminata loca non seminata et plena promtuaria invenientur vacua et tuba sonabit, quam, cum omnes audierint, expavescent; in dieser Stelle sind die promtuaria ebenfalls die Wohnungen der abgeschiedenen Seelen, die am Tage der Auferstehung, wann die Tuba tönt, 1 Kor. 15, 52; Matth. 24, 31, von ihnen verlassen werden sollen. Denn auch 6, 76. redet Pseudoesra von Wohnungen, die die Abgeschiedenen bald nach ihrem Tode einnehmen sollen; vgl. 2, 50, wo diese promtuaria zugleich mit dem infernum erwähnt werden, ferner 3, 49. und besonders 4, 33. Die promtuaria werden plena genannt, weil die von Gott bestimmte Zahl der in sie Aufzunehmenden um jene Zeit voll seyn wird, 2, 45.— Uebrigens ist die von Gfrörer nicht verstandene Lesart des Lateiners: et apparebunt seminata loca non seminata gewiß ursprünglich. Ihr Sinn ist: die nicht besäeten, unfruchtbaren, weil des Lichts entbehrenden Oerter werden dann als besäete erscheinen, die verborgenen Abgründe der Erde, das Meer u. s. w. werden dann sichtbar werden, um ihre Todten zurückzugeben; vgl. 4 Esr. 4, 33 ff.; Apok. 20, 13; Enoch 60, 6 ff. Die Lesart bei Lawrence: Et tellus, quae non apparet, apparebit illa seminata ist dagegen eine erklärende

a) Wo das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt ist, wird das 4. Buch Esrä in dieser Abhandlung stets nach der Ausgabe des Engländers Lawrence citirt werden.

Umschreibung. — Daß aber auch Apok. 6, 9. in den Worten: *εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων* ein ähnlicher Seelenbehälter entdeckt wird, läßt sich kaum begreifen. Freilich wird sogleich hinzugefügt, daß dieser Behälter abgeschiedene Seelen enthalte — denn dieß ist nur gar zu deutlich in dem *ἐσφαγμένων* ausgesprochen — aber wozu wurde diese Stelle doch bei dieser Erklärung in der Lehre von dem wesentlich verschiedenen Guph nur erwähnt? Nun aber hat Johannes nicht einmal an einen Seelenbehälter im gfrörer'schen Sinne gedacht. Denn es ist nur symbolische Fiction, wenn die Seelen der christlichen Märtyrer sich hier *ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου* befinden, zur Versinnbildlichung des Gedankens, daß ihr Tod als ein Opfer anzusehen sey, das zu Gott um Bestrafung ihrer Mörder flehe. Das Richtige hat schon Lightfoot z. d. St. „Cum de animabus martyrum pro deo sanguinem suum effundentium ibi sit sermo, allusio fit ad sanguinem victimarum fusum ad altaris basin; man vgl. 5, 8, wo die Gebete der Heiligen, d. i. wenigstens vorzugsweise der Märtyrer (6, 10) als Opfer betrachtet werden, und 8, 3 ff. Auf diese Deutung hätte den Verfasser schon der Umstand führen sollen, daß der vermeintliche Seelenbehälter sich unterhalb des *θυσιαστήριον* befindet, und daß die Seelen weiße Kleider, Symbole des Triumphs und der Seligkeit, erhalten, 6, 11. Unumgänglich nothwendig wird diese symbolische Deutung dadurch, daß dieselben Märtyrer sonst, mit weißen Kleidern angethan, als ihren eigentlichen Ort den Ort vor dem Throne Gottes und vor dem Lamme, dem *σύνθρονος*, einnehmen, z. B. 7, 9—17. — Ueberhaupt wird gerade die Apokalypse wegen ihrer bilderreichen Sprache und ihrer tiefsinnigen, aber deßhalb schwierigen Darstellungsweise am meisten gemißbraucht, um das hohe Alter gewisser abstruser rabbinischer Meinungen darzuthun. Dahin gehört z. B. auch der Beweis, der I. 362. durch Stellen wie Apok. 1, 20;

3, 1. geführt wird, daß von dem Apokalyptiker die Engel für Sterne oder Planeten gehalten wären. Aber wenn an der ersten Stelle die Worte: *οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν* erklärt werden sollen: die 7 Sterne sind (nicht: bedeuten) Engel der 7 Gemeinen, so müßten die gleich folgenden Worte: *αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν* uns darüber belehren, daß die 7 Gemeinen auch wirklich 7 Leuchter wären, zu geschweigen, daß die *ἄγγελοι* der Gemeinen gar keine Engel, sondern, wie uns gleich im Folgenden deutlich genug gesagt wird, 2, 1. 8. 12. u. s. w., Vorsteher der Gemeinen seyn sollen. Bei einer solchen Auslegung könnte man sich versucht fühlen, Christus nach 22, 16. wirklich für den Morgenstern und, was freilich wenig zusammenpassen würde, nach 1, 16. für die Sonne zu halten. Es ist dagegen gewiß, daß nach dem johanneisch-apokalyptischen Stile durch jene glänzenden Himmelslichter nur der Glanz und die Würde der dadurch abgebildeten Personen bezeichnet werden soll; vgl. 10, 1; 12, 1. — Auch die Lehre vom Fegefeuer soll nach II. 81. vom Apostel Paulus in der bekannten Stelle 1 Kor. 3, 15. in den Worten *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*, wenn auch nicht ausdrücklich gelehrt, so doch als Volksglaube vorausgesetzt seyn. Statt des Beweises folgt eine starke Episode auf die Rationalisten, die die geschichtliche Auffassung negirten und Alles in abgeschmackte allgemeine Begriffe auflösen wollten, wogegen wir ihnen hier wenigstens gerne Dank wissen, daß sie nicht ebenfalls in die angegebene Auslegung dieser Stelle eingehen wollen. Und mit Recht thun sie das nicht. Der Sinn und Zusammenhang dieser Stelle ist aber folgender. Die christliche Gemeine zu Korinth wird mit einem Gebäude (*οἰκοδομή* V. 9.) oder Tempel (*ναός* V.16.) verglichen. Das allein mögliche Fundament (*θεμέλιος*) dieses Gebäudes, das auch von Paulus gelegt ist, ist das Evangelium Jesu Christi, V. 11. Auf diesem Fundamente können nun unvergängliche und kost-

bare (Gold, Silber, Edelsteine) oder vergängliche und schlechte Baumaterialien a) (Holz, Heu, Stoppeln) aufgeführt werden, V. 12. Die Beschaffenheit und den Werth des Aufbaues, d. i. der auf jener evangelischen Basis aufgeführten Lehren, wird der Tag, die Zeit (ἡ ἡμέρα absolut gesetzt, nie und am wenigsten hier gleich der ἡμέρα τοῦ κυρίου oder dem jüngsten Tage) ans Licht bringen. Denn wie die guten Baumaterialien (Gold, Silber, Edelsteine) im Feuer erhalten; die schlechten dagegen (Holz, Heu, Stoppeln) am Feuer vernichtet werden, so wird auch an der im Feuer der Zeit geprüften Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit einer Lehre ihr Werth oder Unwerth dargethan werden, V. 14.; vgl. Apg. 5, 38. 39. b). Somit beschäftigt sich der Text von V. 12—14. mit dem Werke, dem Aufbaue der evangelischen Baukünstler und der Beschaffenheit dieses Werkes, und es ist deutlich, daß das Feuer V. 13. nur bildlich zu nehmen und der Zeit deßwegen als Eigenschaft beigelegt ist, weil die einzelnen Lehren als Baumaterialien (brennbare oder nicht brennbare), verwandt zu dem Ausbaue der christlichen Kirche, dargestellt wurden. Von V. 14—17. wird dagegen das Schicksal des Baukünstlers angegeben, zur Einschärfung der V. 10. ausgesprochenen Warnung: ἕκαστος βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ. Sein Schicksal wird sich nach seinem Werke richten: hat er gut gebaut, so wird er Lohn, hat er schlecht gebaut, so wird er Strafe empfangen.

---

a) Die genannten Baumaterialien sind natürlich imaginäre Größen, wie hier auch von keinem wirklichen Gebäude die Rede ist, gewählt mit Bezug auf ihre Kostbarkeit und den Widerstand, den sie dem über sie kommenden Feuer leisten können. Denn so wenig Jemand mit Gold, Silber, Edelsteinen Häuser baut, so wenig geschieht dieß auch mit Heu und Stoppeln.

b) So erklärt sich auch das durch die codd. empfohlene αὐτὸ hinter τὸ πῦρ V. 14.: das Feuer der Zeit wird von selbst, ohne daß ein Anderer etwas dazu thut, die Beschaffenheit des Werkes erproben.

Näher fragt es sich, wie αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός V. 15. zu verstehen sey. Das Feuer in διὰ πυρός ist nun jedenfalls ebenso zu verstehen wie V. 13. und wie in dem κατακαήσεται, das sich sogar in demselben Verse noch findet, also von dem Prüfungsfeuer der Zeit, wie es sich unter göttlicher Leitung auf Erden bethätigt und verwirklicht. Hiermit ist aber auch selbst jede Anspielung auf die Lehre an ein Fegefeuer gänzlich zurückgewiesen, da diese es nur mit dem nachirdischen Zustande des Menschen zu thun hat. — Eine von der Auffassung Gfrörer's und zugleich der der katholischen Kirche wesentlich verschiedene Auffassung ist die gewöhnliche, welche den Irrlehrer zwar auch als Subject des σωθήσεται denkt, seine Rettung sich aber noch während seines irdischen Lebens vollziehen läßt, wie dieß nach der obigen Bemerkung über διὰ πυρός auch durchaus nothwendig seyn würde. Dann soll der Gedanke ausgedrückt seyn, daß ein solcher Irrlehrer zwar gestraft werden, aber doch nicht ewig verloren gehen, sondern durch Reue und Buße gerettet werden werde. Aber ich fürchte, daß in dem διὰ πυρός dann ein anderes Feuer verstanden werde, wie das, welches die falsche Lehre vernichtet. Auch würde dieses Feuer auf den Irrlehrer nur dann wohlthätig wirken können, wenn es sich noch während seines Lebens in Zerstörung seiner Lehre thätig erwiese, und wenn er für dessen Wirksamkeit genug Empfänglichkeit besäße, wogegen seine Rettung in dem σωθήσεται ganz unbedingt ausgesprochen wäre. Sodann ist die Zeit des μισθὸν λαμβάνειν V. 14. und des ζημιοῦσθαι V. 15. nach paulin. Begriffen wenigstens vorzugsweise am Ende der Tage im Endgerichte zu denken; wie kann aber von einem ζημιοῦσθαι noch die Rede seyn, wenn schon das σώζεσθαι eingetreten ist? Auch ist V. 17., wo der ganze Gedanke abgeschlossen wird, bloß von einem φθείρειν die Rede, ohne daß des σώζεσθαι mit einer Sylbe Erwähnung geschieht, wie selbst nach psycho-

logischen Gesetzen eine solche Erwähnung nicht gerade natürlich scheint, welche das Gefahrbringende eines Fehlers hervorheben will, aber zugleich darauf hinweist, daß der dadurch entstehende Schaden wieder geheilt werden könne. Endlich will bei dieser Auslegung das αὐτός keinen rechten Sinn geben; αὐτός, selber, wer ist denn der Andere, der nicht gerettet würde? Man sollte eher erwarten, daß das ζημιωθήσεται dem σωθήσεται entgegengesetzt würde, etwa auf die Weise: ζημιωθήσεται μὲν, σωθήσεται δὲ κτλ. — Wir glauben daher folgende andere Erklärung eingehen zu müssen. In dem αὐτός verstehen wir den θεμέλιος, das Evangelium Jesu Christi, V. 11., auf dem bei gesunder Entwickelung der Kirche alle übrige Lehre aufgebaut werden muß. Dieser θεμέλιος wird seinem Aufbaue (τῷ ἔργῳ, ὃ ἐπῳκοδόμησε) gegenübergestellt. Letzterer kann je nach der Beschaffenheit, die ihm gegeben ist, bleibend oder vergänglich seyn, der θεμέλιος ist seiner Natur nach ewig und unvergänglich, selbst wenn sein Aufbau durch Feuer vernichtet wird, er selber wird erhalten. Hebr. 13, 8. Ja, dasselbe Feuer, wodurch jener zerstört wird, gereicht ihm zum Heile und zum Segen, indem er mittelst desselben (διὰ πυρός V. 15.) a) von jener schlechten Zuthat nur befreit wird. — Dieser Erklärung wird man nicht entgegenhalten wollen, daß der θεμέλιος weder V. 15. noch V. 14. genannt werde. Denn daß er in diesem Zusammenhange und auch in unseren Versen dem Geiste des Paulus stets gegenwärtig geblieben sey, erhellt ganz deutlich aus dem ἐπῳκοδόμησε V. 14., da das Compositum mit ἐπί kei-

---

a) Minder gut scheint die Auslegung des διὰ πυρός „gerettet werden durch das Feuer weg, aus dem Feuer," vgl. 1 Petr. 3, 20. δι' ὕδατος, zumal wenn mit uns an den θεμέλιος gedacht wird; denn dieser wird wegen seines Gewichts besser als ruhend vorgestellt und brauchte wegen seiner Unverwüstlichkeit auch nicht weggetragen zu werden. Wer trägt auch bei Feuersbrünsten das Fundament des Hauses weg!

nen Sinn gäbe, wenn dabei nicht an den *θεμέλιος* zu denken wäre; vgl. V. 12. 11. 10. Die Unzerstörbarkeit unsers *θεμέλιος* war im Vorhergehenden noch nicht ausdrücklich ausgesprochen, wenn auch vorausgesetzt, da doch schon die auf ihm aufgeführten Arbeiten zum Theil mit Gold, Silber, Edelsteinen verglichen, d. i. nach dem Zusammenhange als unzerstörbar dargestellt waren; vgl. das *μενεῖ* V. 14. Jene Beschaffenheit des *θεμέλιος* wird aber gerade V. 15. mit Nachdruck hervorgehoben, theils um die unverwüstliche Natur des Evangeliums im Gegensatze gegen die Hinfälligkeit und Nichtigkeit der Irrlehre geltend zu machen, theils um das *ζημιοῦσθαι* des Irrlehrers zu motiviren, der durch sein schlechtes Beiwerk das herrliche Fundament so sehr entstelle und verderbe, daß es von demselben erst wieder durch Feuer müsse befreit und gereiniget werden. Letzteres, die Strafwürdigkeit des Lehrers, die schon in dem *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* angedeutet ist, wird dann in den beiden folgenden Versen, aber so, daß auf sein Verhältniß zum ganzen *ναός* gesehen wird, ausführlicher behandelt. — Ferner soll nach Gfrörer I, 235. von den Evangelisten Matthäus und Lukas die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in der strengsten Form ausgesprochen seyn. „Auch unserm Erlöser," heißt es hier, „werden Matth. 5, 18. Worte in den Mund gelegt, die auf das Bestimmteste die ewige Dauer der mos. Gesetzgebung aussprechen: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται*; ebenso Luk. 16, 17." Die Art, in der das Gesetz seine Gültigkeit behalten soll, wird im Folgenden durch Beispiele aus der rabbin. Litteratur anschaulich gemacht, von denen ich nur eins anzuführen brauche. Der Buchstabe Jod, so lehrte der Rabbi Hoschai, habe sich bei Gott beklagt, daß er aus dem Namen der Sarai (Gen. 17, 15.) genommen sey. Darauf habe Gott geantwortet, wie er bis dahin am Ende dieses Frauennamens gestanden habe,

so solle er ferner den Namen eines Mannes anfangen. Deßwegen heiße es Num. 13, 16: Moses nannte den Namen Hoseas Jehosua. — Die Vorstellung vom Gesetze, die hier den beiden Evangelisten zugeschrieben wird, ist freilich abgeschmackt genug, doch das würde bei Gfrörer noch nichts gegen die Richtigkeit seiner Behauptung beweisen. Widerlegen wir ihn daher mit andern Gründen. Den scheinbaren Vortheil, den er uns anbietet, daß nämlich nur ein Evangelist, nicht Jesus selber den Ausspruch gethan habe, können wir vom Standpunkte der Kritik gar nicht annehmen. Denn noch ein anderer Evangelist hat diesen Ausspruch und zwar Lukas, welcher als Schüler des Apostels Paulus, der auch nach Gfrörer eine andere Ansicht vom Gesetze hatte, diese Worte am wenigsten ersonnen haben könnte. Luk. 16, 17. Wir müßten also Jesu selber die angegebene Ansicht vom Gesetze zuschreiben a). — Doch daß an keine Ewigkeit der mosaischen Gesetzgebung zu denken sey, sondern höchstens an eine bestimmte, wenn auch noch so lange zeitliche Dauer derselben, erhellt bei dem ersten Anblicke. Denn vom Gesetze soll ja nichts vergehen, bis der Himmel und die Erde vergehen; dem jetzigen Himmel und der jetzigen Erde wird aber nach neutest. Begriffen keine ewige Dauer beigelegt, sondern zur Zeit des Endgerichts soll ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen; Matth. 24, 35; Apok. 21, 1; 2 Petr. 3, 13. Aber wären selbst mit dieser Beschränkung die fraglichen Worte noch mit Gfrörer zu erklären, so hätte nicht bloß die erste Kirche gegen den Ausspruch Jesu gehandelt, indem sie sich von den Satzungen des mosaischen Gesetzes entband, son-

a) Wir sehen hier eine der Hauptursachen der Mythik des Verfassers. Er bringt durch seine rabbinische Interpretation irgend eine wunderliche Vorstellung in die heiligen Urkunden hinein, und weil er sich dann sträubt, diese Jesu beizumessen, so muß sie von dem Evangelisten oder seinem Gewährsmanne erdichtet seyn.

dern auch wir wären noch zur Haltung desselben in allen seinen Einzelnheiten verpflichtet, weil der neue Himmel und die neue Erde noch immer nicht da sind. Aber die ganze Erklärung ist verfehlt. Jesus sagt nämlich nach V. 17. zu seinen Hörern, sie möchten nicht glauben, daß er gekommen sey, das Gesetz oder die Propheten zu lösen; nicht das Lösen sey seine Aufgabe, sondern das Erfüllen (das πληροῦν). Wenn man diese Worte recht verstehen will, so muß man darauf achten, daß nicht τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, sondern τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας gesetzt ist. Die Schrift des A. B. wird somit nach ihren beiden Theilen gesondert betrachtet, nach dem Gesetze (Pentateuche), sofern dieses vorzugsweise sittliche Vorschriften ertheilt und sodann nach den in ihr enthaltenen prophetischen Büchern, sofern diese vorzugsweise die Verheißungen Gottes enthalten. Von beiden Theilen in diesem ihren Unterschiede wird dann das μὴ καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι prädicirt, woraus erhellt, daß beide Prädicate je nach ihrer verschiedenen Beziehung zu dem einen oder zu dem andern Theile, angemessen dem Charakter dieser Theile, eine verschiedene Bedeutung erhalten müssen. Ueber das μὴ καταλ., ἀλλὰ πληρ. τοὺς προφήτας kann kein Streit seyn; Jesus erfüllt die Propheten, sofern ihre messianischen Weissagungen in ihm und durch ihn wirklich werden; in ihm ist das Ja und das Amen aller göttlichen ἐπαγγελ. erschienen, wie Paulus 2 Kor. 1, 20. schreibt. In wiefern ist aber der Messias Jesus nicht gekommen, τὸν νόμον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι? Sofern die Ordnung des von ihm zu stiftenden Himmelreichs ebenfalls wesentlich auf Sittlichkeit gegründet ist, sofern diese Ordnung nicht ein revolutionäres Abbrechen vom mos. Standpunkte ist (ein καταλύειν), sondern ein Anschließen an denselben, ein Aufbauen auf dem Grunde desselben, eine Vervollständigung und Verwirklichung desselben in seinem Wesen und in seiner Wahrheit (πληροῦν), Kol. 2, 17. Wie

der erschienene Christus und die Segnungen seines Reiches sich verhalten zu den Aussprüchen der Propheten des A. B., so verhält sich die sittliche Ordnung dieses Reiches zu dem mos. Gesetze; in beiderlei Beziehung wird durch Christum eine höhere Stufe (eine πλήρωσις) der religiös-sittlichen Entwickelung der Menschheit bezeichnet. — Im Folgenden (V. 18.) werden diese Gedanken besonders in Beziehung auf den Werth des Gesetzes näher entwickelt; denn in der ganzen Bergrede beschäftigt sich Jesus vorzugsweise mit der Erörterung der sittlichen Ordnung seines Reichs im Verhältnisse zu dem mos. Gesetze überhaupt und zu der Auslegung und Anwendung, die es damals unter den Juden fand. In ἀπὸ τοῦ νόμου ist natürlich wie V. 17. das geschriebene Gesetz des Pentateuchs zu verstehen, wozu auch allein das ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία paßt. Das ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ und das ἕως ἂν πάντα γένηται dagegen stehen unstreitig parallel und erklären sich gegenseitig; der Untergang von Himmel und Erde (Jes. 65, 17; 66, 22.) ist ein Theil und zwar der zuletzt sich erfüllende Theil des πάντα, d. i. der Gesammtaussprüche der Propheten, die sich durch Christum erfüllen sollen, V. 17. Sollte nun, wie Gfrörer will, in unserm Verse der Gedanke ausgesprochen seyn, daß nicht bloß die geringfügigsten Gebote, sondern selbst jeder Buchstabe a) und jeder Titel des mos. Gesetzes in seiner ursprünglichen Abfassung und Abzweckung auch für die Bürger des Himmelreichs, wenn auch nicht ewig, denn das ist, wie bereits bemerkt, jedenfalls falsch, doch bis zum Beginne einer neuen Welt-

a) Die buchstäbliche Deutung des ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία gehört zu der uns schon bekannten Eigenheit des Verf., die neutestamentlichen Bilder im Sinne und Interesse des Rabbinismus möglichst mißzuverstehen, was hier um so mehr auffällt, als das gleichfolgende und in einer ähnlichen Wendung vorkommende ἐντολαὶ αἱ ἐλάχισται V. 19. über den eigentlichen Sinn dieser Worte keinen Zweifel läßt.

ordnung Werth und Gültigkeit behalten würden, so würde sich Jesus (nach Gfr. wahrscheinlich der Evangelist, was aber für unsern Fall auf dasselbe herauskommt) bloß geradezu widersprechen. Denn in dem voraufgehenden 17. Verse, der durch den unsern begründet (γάρ) werden soll, sagt er ausdrücklich, daß er gekommen sey, τὸν νόμον πληρῶσαι, daß er das Gesetz also nicht in seiner ursprünglichen Fassung lassen, sondern eben ändern und vervollkommnen wolle. Ferner V. 20. sagt er, daß er höhere Forderungen an die Sittlichkeit der Menschen stelle, als die Schriftgelehrten und Pharisäer. Dann besonders von V. 21—48. gibt er uns eine durch mehrere Beispiele vermittelte, anschauliche Vorstellung von der Art und Weise, wie er die πλήρωσις τοῦ νόμου sich denke, indem er den durch ἐῤῥέθη a) eingeführten alttestamentlichen Schriftstellen V. 21. 27. 31. 33. 38. 43. stets sein ἐγὼ δὲ λέγω V. 22. 28. 32. 34. 39. 44., dem τοῖς ἀρχαίοις, den Theilnehmern des alten Bundes, sein ὑμῖν, die Theilnehmer des neuen Bundes, strenge gegenüberstellt. Woraus erhellt (man vgl. z. B. die Erörterung über die Zulässigkeit einer Scheidung zwischen zwei Ehegatten, V. 31. u. 32., und dazu die σκληροκαρδία der Juden als die Ursache des deßfallsigen mos. Gesetzes ebenfalls bei Matthäus 19, 8.), daß der Ausspruch Jesu V. 18. auf keine Weise von der fortwährenden Gültigkeit des mos. Gesetzes in seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gestalt gedeutet werden dürfe. Vielmehr ist sein Sinn dieser: „selbst das geringfügigste Gebot wird aus dem Gesetzbuche nicht verschwinden, sondern seinem Wesen nach in der neuen Lebensordnung des Himmelreichs erhalten werden;" letzteres ist die nothwendige Antithese, die dem Sinne nach aus V. 17. zu suppliren

---

a) Das regelmäßig wiederkehrende ἠκούσατε enthält eine Anspielung auf die jüdische Sitte, das Gesetz in den Synagogen vorzulesen; vgl. das ἀκροαταὶ τοῦ νόμου Röm. 2, 13.

ist. Dieses so entstandene neue, aus dem christlichen Geiste geborene Sittengesetz, in dem also auch das auf die beschriebene Weise aufgenommene mos. Gesetz fortdauert, wird bestehen, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, so lange die gegenwärtige Naturordnung besteht und der menschlichen Entwickelung noch immer die Sünde anklebt, freilich nur als Norm, nicht als Princip des christlichen Lebens; denn das Princip desselben ist der Glaube, Röm. 3, 31. Mit der neuen Weltordnung aber, der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, hört jedes Gesetz auf; denn die vollkommen entwickelte Tugend bedarf keiner Führung und Erinnerung, sondern thut aus sich selbst das Gute. — Dieselbe Ansicht Jesu über den Werth des mos. Gesetzes spricht sich ferner in seinem Verhalten gegen jüdisches Ceremonienwesen, gegen Sabbath, Fasten und dergleichen Dinge, in Reden wie Matth. 9, 16. 17., in der Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 8, 3 ff., die nach meiner Ansicht zwar nicht von Johannes niedergeschrieben, aber doch wirklich geschehen ist, u. s. w. aus. Endlich spricht auch die Stelle bei Lukas 16, 17. nichts weniger als für die gfrörer'sche Behauptung. Denn kurz vorher (V. 16.) heißt es ja mit trockenen Worten: „Das Gesetz und die Propheten, d. i. die alttest. Oekonomie reicht bis auf Johannes (ἕως Ἰωάννου), schließt sich mit Johannes dem Täufer ab; von da an wird das Evangelium des Himmelreichs verkündigt." Hier werden mos. Gesetz und Evangelium deutlich einander gegenüber gestellt und ersterem in seinem Gegensatze zum Evangelium nur eine vorübergehende Dauer beigelegt. Dann fährt Jesus fort: „Und Jeder dringt mit Gewalt in dasselbe (in das Himmelreich) ein." Zum Verständnisse dieser Worte diene Folgendes. Nach den Weissagungen einiger Propheten, die von der Aufrichtung eines neuen Bundes gesprochen hatten (Jerem. 31, 31. 32; 5 Mos. 18, 15. 18. vgl. mit 5 Mos. 34, 10), herrschte unter den Juden damals die Meinung,

daß der Messias die Gesetze Mosis ändern und neue Gesetze geben werde; Apg. 6, 14; Joh. 8, 5, vgl. Gfr. II. 341 ff. Deßwegen sagt Jesus auch Matth. 5, 17: Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz zu lösen u. s. w.; was den Glauben an das Gegentheil unter seinen Hörern voraussetzt. Da man nun eine solche Aenderung des Gesetzes vom Messias erwartete, so war es auch natürlich, daß es Manche unter den Juden gab, die in Erwartung der baldigen Ankunft des Messias, die besonders durch Johannes den Täufer rege gemacht war, auf die Beobachtung des mos. Gesetzes wenig hielten und Alles ändern und abschaffen wollten, um in die größtentheils ziemlich sinnlich gedachte *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bald möglichst einzugehen, zumal einer solchen sinnlichen Richtung nur eine geringe Scheu vor der Heiligkeit sittlicher Ordnungen und Institute eigen zu seyn pflegt. Auf diese politischen wie religiösen jüdischen Neuerer zielt das *βιάζεται* in unserm Texte, und auch Matth. 11, 12. spricht von *βιασταῖς*, die das Himmelreich wie einen Raub an sich rissen (*ἁρπάζουσιν αὐτήν*), und diese gewaltsame Herbeiführung des Himmelreichs wird dort ausdrücklich von den Tagen Johannis des Täufers datirt. Jenen gewaltthätigen Schwindelgeistern gegenüber mußte nun die große Bedeutung des mos. Gesetzes und sein inniger Zusammenhang mit der neuen, im messianischen Reiche geltenden Lebensordnung, der so weit gehe, daß letztere sich nur auf dem Grunde desselben und es seinem wahren Wesen nach in sich aufnehmend sicher und naturgemäß erbauen könne, besonders nachdrücklich geltend gemacht werden. Dieß geschieht denn auch V. 17; vgl. Matth. 5, 18. Daß hier übrigens keine ewige Gültigkeit des mos. Gesetzes, wie Gfrörer will, behauptet werde, erhellt, wie gesagt, ganz nothwendig aus den kurz vorhergehenden Worten: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου*, V. 11., so daß es fast überflüssig scheint, noch darauf aufmerksam zu machen, daß das Sittengesetz des N. B. durch den

V. 18. beispielsweise mitgetheilten Ausspruch Jesu über die Ehescheidung, der von dem Pauliner Lukas vielleicht mit Beziehung auf Röm. 7, 1 ff. hier nur allein erwähnt wird, nicht als identisch mit dem mos. Gesetze, am wenigsten als identisch bis auf Buchstaben und Häkchen, sondern ebenfalls wie Matth. 5, 31. als eine πλήρωσις des mos. Gesetzes dargestellt werde.

Ein vierter Mangel ist die Art und Weise, wie die Quellen gebraucht und zur Darstellung eines Lehrartikels benutzt werden. Es werden nämlich nicht bloß Quellen der verschiedenartigsten Richtung und der verschiedensten Zeit durch einander gemischt, sondern aus der Quelle, die gerade gebraucht wird, wird eine einzelne Aeußerung aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und dann in ihrer Allgemeinheit als ein Zeugniß für die Richtung einer ganzen Partei oder einer ganzen Zeit hingestellt. Auch hier wollen wir unsere Behauptung durch ein Beispiel anschaulich machen, durch das wir zugleich den Organismus der Darstellung in den einzelnen Kapiteln deutlicher wie bisher charakterisiren können. II. 134 ff. ist von den subjectiven Heilsmitteln die Rede und, wie wir aus dem Zwecke des Buches vermuthen müssen, natürlich von solchen Heilsmitteln, die in der Zeit Jesu von den Juden allgemein als solche anerkannt und gebraucht wurden. Als solche Heilsmittel werden uns dann Gottes- a) und Nächstenliebe, das Gebet b), Buße und Beichte, der Glaube (auch im

a) Unter diese Rubrik wird z. B. auch das Studium des Gesetzes subsumirt (II, 140); ich weiß nicht, aus welchem Grunde. Denn eben so gut hätte auch noch manches Andere dahin gezogen werden müssen, z. B. die Lehre vom Gebete.

b) In der Lehre vom Gebete wird auch die Beschaffenheit und der Ursprung des Vaterunsers angegeben. Es ist nun ganz in der Ordnung, obgleich gegen das Zeugniß der Evangelisten, daß auch dieses Gebet aus der jüdischen Ueberlieferung stammen soll. Nur weiß ich die einzelnen Aussagen Gfrörer's über dasselbe nicht recht zusammenzureimen. II, 149. lesen wir: „Nicht nur sein Charak-

Sinne Pauli), die Sabbathfeier, gute Werke, bestehend in Thaten und Leiden, Opferdienst, Beschneidung, Passah, Versöhnungstag genannt. — Ich weiß nicht, wie man aus dieser, alle Heilsmittel ohne Unterschied zu einem bunten Mosaik neben einander stellenden Angabe sich eine anschauliche Vorstellung bilden soll von ihrem gegenseitigen Werth und ihrem Verhältnisse zu einander, das sie durch die Theorie oder Praxis der Juden einer bestimmten Zeit wirklich einnahmen, zumal nach der Darstellung dieses Kapitels sämmtlichen Juden die angegebene Lehre eigen gewesen zu seyn scheint, weil hier gar nicht, wie wohl sonst zuweilen, zwischen einer mystischen und pharisäischen Ansicht unterschieden wird, wogegen freilich das schon streitet, daß die Essener an einem andern Orte (I. 185) als Feinde alles Ceremonienwesens, als Gegner der blutigen Opfer u. s. w. geschildert werden. — Dann, wie kommen solche Dinge,

---

ter ist jüdisch, sondern auch die einzelnen Sätze, die in jüdischen Gebeten wiederkehren. Es mag seyn, daß es schon ein vor Jesu Zeit verbreitetes Gebet war, vielleicht ward es aber damals erst (von wem? von einem Juden, von Christus, von den Evangelisten u. s. w.?) aus frühern Gebeten zusammengezogen." Dann heißt es am Schlusse der kritischen Untersuchung, S. 150: „Anklänge aus dem Vaterunser kehren überall wieder, aber die edle Einfachheit fehlt, wodurch sich das christliche Gebet auszeichnet." Zuerst ist das Vaterunser nach Charakter und selbst nach seinen einzelnen Sätzen jüdisch, dann wird es ein christliches Gebet genannt. Das scheint nicht zu stimmen. Wollen wir aber, um diesen Gegensatz zu mildern, das Prädicat „christlich" nicht von seinem Inhalte deuten, so würden wir freilich nur ein von einem Christen oder Christus selber verfertigtes oder auch, weil sein Urheber ungewiß seyn soll, ein in der christlichen Kirche recipirtes (jüdisches) Gebet erhalten, bei dem es aber stets auffallend bliebe, daß sein unbekannter Verfasser zwar nicht die Fähigkeit hatte, ein eigenes Gebet zu schaffen, dagegen aber die benutzten Originale, aus denen er sein Vaterunser componirte, an edler Einfachheit bei Weitem übertraf. Mir scheint, zumal bei einem Gebete, das Erstere weit glaublicher und leichter als das Andere.

wie Beschneidung, Passah, Versöhnungstag in unser Kapitel, das nach seiner Ueberschrift von den Mitteln und Wegen handeln soll, durch welche der Mensch die Gnade Gottes erwirkt? Sie enthalten ja unstreitig das, was Gott zur Begnadigung des Menschen thut. Dann wird der Glaube auf die verschiedenste Weise gedacht, als Vertrauen auf Gott, als Fürwahrhalten gewisser übersinnlicher Lehren, als Rechtgläubigkeit, ja selbst als paulinischer Glaube. Nachdem ein Citat aus der Mechilta zu 2 Mos. 14, 30. angeführt ist, heißt es nämlich II, 161: „Diese höchst merkwürdige Stelle stimmt mit der Lehre des Römerbriefes aufs Wort überein und beweist (diese einzige Stelle aus einem späteren Buche, die dazu von fraglicher Auslegung ist!), daß Paulus dort aus Sätzen folgert, die von den Juden seiner Zeit zugestanden wurden." Allein wenn dem Paulus seine Ansicht vom Glauben ohne Weiteres zugestanden wurde, wie hätte er in seinen Briefen so viel und so eifrig gegen jüdische Werkheiligkeit streiten können, was doch nicht bloß urkundlich documentirt, sondern auch später von Gfrörer selber zugegeben wird, II, 195. Wir setzen die betreffenden Worte vollständig hierher, weil sie zugleich die Art und Weise, wie der Verf. das Alter der rabbinischen Meinungen zu beweisen pflegt, ins Licht setzen. „Endlich wird, hoffe ich, Niemand (?) zweifeln, daß die oben entwickelten Meinungen im Ganzen (im Ganzen, das ist leider unbestimmt genug gesprochen) bis an die Tage Jesu hinaufreichen. Außer den Zeugnissen gleichzeitiger oder noch älterer Schriften bürgen dafür der Apostel Paulus in den Briefen und die Evangelien; diese, indem sie vielfach auf die jüdische Meinung anspielen und auch Manches (wie z. B. in der Bergpredigt und auch sonst) in unsern Glauben aufnehmen, jener, indem er sie, namentlich was den Versöhnungstod anbetrifft, ebenfalls beibehält, sonst aber (zumal im Rö-

merbriefe) heftig dagegen eifert." Kurz ist die Beweisführung, aber ob bündig, wollen wir dem Leser zu beurtheilen überlassen.

Wie der Verf. die einzelnen Zeugen nach ihren Classen sonst wohl nicht genug sondert, so findet sich bei ihm fünftens auch das andere Extrem einer selbst innerhalb derselben Quelle vorgenommenen, durchaus unzulässigen Sonderung, die sich bis dahin steigert, daß aus sämmtlichen Urkunden alle diejenigen Beweismittel, die in die einmal gefaßte Ansicht nicht passen, ohne Weiteres eliminirt und ausgestoßen werden. Auf diesem Verfahren beruht seine Theorie über die jüdische Lehre vom Messias, nach der in diesem Lehrartikel ein vierfacher Lehrtypus, der gemein prophetische und der danielische, der gemein mosaische und der mystisch-mosaische, streng unterschieden werden soll. Ueber diese Theorie läßt sich weiter nichts sagen, als daß sie in dieser Fassung nach eigenem Geständnisse des Autors, II, 218. u. 438, durch keine seiner Quellen unterstützt ist, die im Gegentheile mehr oder weniger alle diese Lehrtypen in sich vereinigen, daß sie also nur eine Theorie ist, die mit der Wirklichkeit nichts zu thun hat. Einzelnes Gute und Brauchbare wollen wir dagegen gerade in diesem mit vielem Fleiße ausgearbeiteten Abschnitte nicht verkennen, z. B. in dem, was über die Messiashoffnung nach dem gemein-mosaischen Vorbilde gesagt ist, dagegen auch hier des nicht genug Begründeten nicht wenig sich findet, zu dem vorzugsweise die größtentheils vom mythischen Standpunkte aus unternommenen wunderbaren Erklärungen neutestamentlicher Wunder, die, wie schon früher bemerkt, aus diesem Theile dem eigentlichen Zwecke des Werkes angemessen besser ganz weggelassen und seiner Fortsetzung zugewiesen wären, gerechnet werden müssen.

Sehen wir aber sechstens speciell auf die bewiesene Tüchtigkeit in Auffassung und Erklärung neutestamentlicher

Stellen, so ist sie zum Theile von der Art, daß sie nur begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß sie mittelst einer im Rabbinenthume gefärbten Brille unternommen ist. Wir wollen einen Passus über den Römerbrief mittheilen. I, 125. heißt es: „Der Apostel Paulus sucht im Römerbriefe zu beweisen, daß die Gesetzgebung Mosis jetzt, nachdem der Messias erschienen sey, keine Gültigkeit mehr habe (dieß ist nicht die eigentliche Tendenz des Römerbriefes in seinem dogmatischen Theile, sondern der Beweis, daß die *δικαιοσύνη θεοῦ* aus dem Glauben, nicht aus den Werken des Gesetzes komme; Begriffe, die bekanntlich etwas Anderes und weit mehr sagen). Seine Ansicht beruht eigentlich (?) auf dem alexandrinisch-jüdischen Grundsatze: *τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* (man höre die seltsame Erklärung dieser bekannten Worte); nur der tiefere allegorische Sinn des Gesetzes, der in dem Christus-Logos geoffenbart ist, enthält ewige Wahrheit, nicht der wörtliche. Gelegentlich beruft sich Paulus auf diese Lehre, aber als Hauptbeweis konnte er sie nicht gebrauchen, weil sie den palästinensischen Juden, auf welche er wirken wollte, fremd war. Er versucht es also, aus dem Gesetze Mosis selber (aus diesem allein?) die beschränkte Dauer desselben nachzuweisen. Aber es gelingt ihm nicht (?) oder wenigstens nur auf gewaltsame (?) Weise. Denn wie sollte man aus einer Quelle, die für göttlich, folglich (?) für ewig gilt und die sich selbst auf's Bestimmteste als eine nie aufhörende Ordnung bezeichnet, heraus beweisen können, daß sie nicht ewig, also (?) auch nicht göttlich (?) ist (wo hat Paulus dem Gesetze den göttlichen Ursprung abgesprochen? vgl. Röm. 7, 12. 14.).“ Hier häufen sich Ungenauigkeiten auf Ungenauigkeiten, Mißverständnisse auf Mißverständnisse. Andere Beispiele haben wir schon oben gesehen, die noch leicht vermehrt werden könnten. Dennoch werden selbst die schwierigsten Stellen mit der

größten Zuversicht erklärt. So lesen wir I, 228. folgende Erklärung zu Gal. 3, 19. 20.: *τί οὖν ὁ νόμος; Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* „Der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern Vieler; hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Gott ist aber ein einziger. Moses war also, da er das Gesetz empfing, nicht der Mittler Gottes, sondern bloß der Engel, welche wegen ihrer Vielheit einen Mittler brauchen; folglich ist das Gesetz nur ein englisches Werk, nicht ein göttliches (dasselbe kommt nur durch eine dreifache (zweifache?) Vermittelung auf Gott zurück, was seiner Reinheit schadet), folglich steht es tief unter dem Evangelium, welches von Gott und seinem Sohne selber herrührt. Und das ist's ja eben, was Paulus nach der Voraussetzung aller guten Erklärer beweisen wollte." Hier sind viele Unrichtigkeiten in einander gemischt. Grundprämisse der ganzen Erklärung, mit der sie steht oder fällt, ist die Voraussetzung, daß „Paulus das Gesetz gegenüber vom Evangelium herabsetzen" wolle. Allein Paulus spricht in diesem Zusammenhange (vergl. V. 15—18, dann V. 21.) ja gar nicht vom Verhältnisse des Gesetzes zum Evangelium, sondern von dem Gesetze in seiner Beziehung zu der Abraham gegebenen Verheißung; diese *ἐπαγγελία*, die *εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* ist aber doch gewiß weit unterschieden von dem Evangelium, das durch Jesum Christum gebracht wurde; denn wozu wäre Christus sonst noch erschienen, nachdem jene *ἐπαγγελία* schon gegeben war! Und so kann natürlich auch von *einer* Herabsetzung des Gesetzes gegen die *ἐπαγγελία* — denn beide, Gesetz und Verheißung, sind an sich etwas Unvollständiges, das gleichmäßig in Christo seine *πλήρωσις* finden soll, Matth. 5, 17; Kol. 2, 17; vergl. 2 Kor. 1, 10. — *gar nicht* die Rede seyn, sondern es soll nur gezeigt werden, daß Gesetz und Verheißung *nicht* mit einander strei-

ten, bestimmter, daß das Gesetz die frühern, an Abraham gegebenen Verheißungen Gottes nicht ungültig machen könne. Somit ist die ganze Schlußfolge Gfrörer's hier nicht anwendbar. Weil das Gesetz nur ein Engel-Werk ist, steht es tief unter dem Evangelium, welches von Gott und seinem Sohne selbst herrührt; denn von einer Vergleichung zwischen Gesetz und Evangelium oder von einer Herabsetzung des ersteren gegen letzteres handelt es sich hier, wie gesagt, gar nicht. Aber setzen wir einstweilen, daß wirklich von einer solchen Vergleichung die Rede sey, so ist der Schlußsatz in der Begründung, die er bei Gfrörer gefunden hat, schwerlich neutestamentlich, geschweige paulinisch. An sich wurde die Vermittelung des Gesetzes durch Engel von den damaligen Juden für keinen Tadel, vielmehr für das größte Lob des Gesetzes geachtet. Deßwegen wirft Stephanus (Apg. 7, 53.) den Juden vor, daß sie, obwohl sie das Gesetz als durch Engel vermittelte *διαταγαὶ* (vergl. V. 38.) empfangen hätten, es dennoch nicht beobachteten. Was sollte hier der Zusatz *ἀγγέλων*, wenn durch ihn die Würde des Gesetzes nicht erhöht würde! Denn es soll hier ja offenbar die Bedeutung des Gesetzes hervorgehoben werden, damit die Größe der Uebertretung desto mehr ins Licht trete. Deßwegen führt auch Josephus (Antiq. XV, 5, 3.) nur die beßten und heiligsten Gebote (die wegen ihrer unbedingten Geltung im Unterschiede von den bloßen *νόμοις δόγματα* genannt werden) auf die Vermittelung der Engel zurück: *τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ ἐμάθομεν.* Wir sehen also, wie wenig Veranlassung in den *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* an unserer Stelle liegt, an eine Herabsetzung des Gesetzes zu denken; und daß eine solche Herabsetzung nach dem Zusammenhange nicht erwartet werden könne, haben wir auch schon oben gezeigt, weil hier nur das Verhältniß des Gesetzes zur *ἐπαγγελία* in der angegebenen Beziehung behandelt

wird. Doch noch einmal, wir setzen, es sey hier vom *νόμος* im Verhältnisse zum Evangelium die Rede, würde dann jener nach neutest. Begriffen niedriger stehen, als dieses, weil er durch Engel vermittelt wäre? Man hat diese Frage wegen der einzigen Stelle Hebr. 2, 2. 3. bejaht. Der Gedanke in dieser Stelle ist unstreitig dieser: Wenn (schon) das durch Engel verkündete Wort (das Gesetz) fest bezeugt war und (darum) eine jede Uebertretung den verdienten Lohn nach sich zog, wie viel weniger werden wir der Strafe entgehen, wenn wir das so große Heil (das Evangelium), das uns unter so vielen wunderbaren Erscheinungen durch den Herrn verkündigt und bezeugt ist, leichtsinnig verscherzen sollten! In diesen Worten soll, dünkt mich, die Zuverlässigkeit der Engel in keiner Weise, auch nicht im Vergleiche zum Herrn, bezweifelt werden; denn ihr Wort wird ja *βέβαιος* und durchweg *βέβαιος* genannt, so daß eine jede Abweichung von demselben (*πᾶσα παράβασις*) Strafe verdiente. Auch sind die Engel ihrem Begriffe nach nur Boten a) (*ἄγγελοι*) Gottes (1, 14.), die also die göttlichen Aufträge nur überbringen, ohne etwas ab- oder von dem Ihrigen hinzuzuthun, was sich freilich bei jeder Emanationstheorie irgend einer Art anders verhält. Die größere Strafwürdigkeit der sündigenden Christen im Vergleiche zu den Juden scheint mir da-

a) Gnostisch-emanatistisch, nicht der rein-hebräischen Engellehre angemessen ist die von Gfrörer hier geltend gemachte Vorstellung, daß das Gesetz nur durch eine dreifache Vermittelung auf Gott zurückkomme, schade seiner Reinheit. — Uebrigens wollen wir nicht leugnen, daß im Geiste der Schrift noch auf andere Weise aus der die Engel überragenden Würde des Sohnes der Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze als einer *διαταγὴ ἀγγέλων* abgeleitet werden könne, nur so nicht, daß darunter die Glaubwürdigkeit der Engel litte. Doch diese andere Weise ist eben von der Schrift nicht eingegangen und hier haben wir es bloß mit Exposition der Schriftvorstellungen zu thun.

gegen theils in der größern Herrlichkeit des vernachlässigten göttlichen Geschenks, nämlich des Evangeliums, das viel herrlicher ist (σωτηρία τηλικαύτη), als das Gesetz, theils darin liegen zu sollen, daß dieß für die Menschen durch die Sendung des Sohns weit fester beglaubigt wurde; weßwegen wohl auch die in die Augen fallenden, außerordentlichen Zeichen und Wunder, die seinen Eintritt begleiteten, V. 4. besonders hervorgehoben werden. Was aber auch über diese Stelle im Hebräerbriefe statuirt werden möge, so viel ist gewiß, daß in den wirklichen Briefen Pauli sonst nirgends, wie oft und sorgfältig von ihm auch dieser Gegenstand und besonders im Römerbriefe verhandelt wird, aus der Natur ihrer μεσιτεία der Vorzug des Evangeliums vor dem Gesetze auf eine ähnliche Weise begründet wird. Unsere Stelle im Galaterbriefe stände mithin ganz einzig da; wozu noch die Schwierigkeit kommt, daß kein Jude oder Judenchrist, wie oben gezeigt, die Erwähnung von Engeln bei der Gesetzgebung von einer Herabsetzung derselben deuten konnte, es sey denn, daß, wie etwa im Hebräerbriefe, zugleich das Evangelium im Gegensatze dazu als unmittelbar von dem Sohne Gottes herrührend erwähnt wäre, was an unserer Stelle auch nicht geschehen ist. — Wie ich nun in den obigen Punkten nicht mit Gfrörer übereinstimmen kann, so auch nicht in dem, was über den μεσίτης beigebracht wird: „Vertreter einer Mehrzahl gegen eine Mehrzahl ist der natürlichste Begriff des Wortes μεσίτης." Ich denke, schon zwischen zwei Personen kann ein Mittler gedacht werden oder zwischen einer Einheit und einer Mehrheit u. s. w.; wie könnten auch sonst z. B. die Engel oder Jesus als Mittler zwischen dem einen Gott und den vielen Menschen gedacht werden! — und in dem Satze ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστι liegt an sich weiter nichts, als daß unser μεσίτης es mit mehr als Einem zu thun habe; ob mit Zweien oder mit Mehreren oder gar mit einer Mehr-

zahl auf beiden Seiten, das muß aus dem Zusammenhange und aus der sonst bekannten Art seiner μεσιτεία' erhellen. Somit ist folgende Deutung bei Gfrörer gar nicht begründet: der Mittler ist aber nicht der Mittler eines Einzigen, sondern Vieler, hier der Myriaden Israel's, dort der Engelschaaren. Denn obwohl sie, wie wir unten sehen werden, ihrem Resultate nach richtig ist, so beruht sie doch gar nicht auf der Natur eines μεσίτης an sich, sondern auf den besondern Verhältnissen des μεσίτης Moses. — Paulus fährt fort: Gott ist aber ein einziger. Dadurch kann folgender Schluß nicht motivirt werden: weil der Mittler Moses sich nicht auf einen Einzigen bezieht, Gott aber ein einziger ist, so ist Moses nicht ein Mittler Gottes, sondern nur der Engel. Denn dieser Schluß würde eben so unhaltbar seyn, wie etwa der: der Mittler Jesus bezieht sich nicht auf einen Einzigen, Gott ist aber ein einziger, folglich ist Jesus kein Mittler Gottes; im Gegentheile würde bloß folgen, daß Jesus wenigstens nicht allein ein Mittler Gottes seyn könne. Man sieht somit, daß Gfrörer in seiner oben angegebenen Ratiocination so verfährt, als wenn Paulus statt seines ἑνὸς οὐκ ἔστιν etwa πολλῶν καὶ πολλῶν ἔστι geschrieben hätte; denn wenn ein Mittler nur gedacht werden kann zwischen einer Mehrheit und einer Mehrheit, Gott aber nur einer ist, so kann es keinen Mittler Gottes geben. Aber dieser Mittlerbegriff ist falsch und weder Paulus noch irgend ein Anderer drückt sich so aus, wie dann Paulus in seinem ἑνὸς gethan hätte. Endlich was ist das Resultat dieser durch so viele Gewaltstreiche vermittelten Erklärung? Die Einsicht, daß das Gesetz nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittelung der Engel von Gott gegeben und sodann durch Mosis Hand ans jüdische Volk gekommen sey: dasselbe, was die Juden der Zeit allgemein glaubten, also für sie keines besondern Beweises mehr bedurfte, was auch Paulus (V. 19.) schon ausgesprochen

hatte und was, wenn es V. 20., ich weiß nur nicht weßhalb, noch einmal ausgesprochen werden sollte, doch nicht auf jene seltsame Weise hätte ausgesprochen werden können. Freilich gibt Gfrörer weiter unten noch eine andere Tendenz von V. 20. an, nämlich die, Paulus wolle erklären, warum überhaupt ein Mittler zwischen den Engeln und Menschen nöthig geworden sey; allein diese Behauptung ist nicht nur nach ihrer Begründung, sondern auch nach dem Zusammenhange unserer Stelle unhaltbar und widerspricht überdieß der oben ausgesprochenen Ansicht von unserm Verse, nach der dieser das Gesetz im Vergleiche zum Evangelium herabsetzen soll. Geben wir nun in möglichster Kürze unsere eigene Erklärung. Wir gehen nach dem Obigen davon aus, daß Paulus V. 15—21. das Verhältniß des Gesetzes nicht zum Evangelium, sondern zu der an Abraham gewordenen göttlichen Verheißung erörtere, bestimmter, daß er zeigen wolle, warum diese Verheißung Gottes nicht durch das viele Jahre später gegebene mosaische Gesetz aufgehoben seyn könne, so wie, daß in diesem Zusammenhange von einer Herabsetzung des Gesetzes gar nicht die Rede sey. Die unverbrüchliche Gültigkeit der Verheißung wird uns durch eine bildliche Rede (durch einen *λόγος κατ' ἄνθρωπον*, V. 15.) anschaulich gemacht, indem sie mit einer *διαθήκη* a) (einem Testamente) und ihren Rechten verglichen wird. Wie schon eines Menschen gültig gewordene Willensbestimmung Niemand aufhebt oder daneben (widersprechende) Verfügungen trifft (*ἐπιδιατάσσε-*

a) Daß die Verheißung als ein Testament (*διαθήκη*), so fasse ich, angesehen werden kann, erhellt aus Hebr. 9, 16., wo das Gesetz unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wird. Daß sie in diesem Zusammenhange so angesehen werden muß, scheint mir aus dem Inhalt, der ihr gegeben wird, der *κληρονομία*, V. 18. zu erhellen, wie denn ihre Theilnehmer nach einem hier constanten Bilde als *κληρονόμοι* betrachtet werden, 3, 20; 4, 1. ꝛc. Doch hat die Ansicht von der *διαθήκη* auf die Ansicht von unserer Stelle nach meiner Erklärung keinen Einfluß.

ται), so kann dieß noch weniger in Bezug auf eine von Gott gegebene διαθήκη geschehen. Somit kann die von Gott gültig gegebene und auf Christum lautende διαθήκη (der Segen Abraham's) durch das viel später gegebene Gesetz nicht ungültig gemacht werden. Dieß würde aber der Fall seyn, wenn aus dem Gesetze die Erbschaft (die Rechtfertigung und Seligkeit) käme, während diese den wesentlichen Inhalt der Verheißung ausmacht. So weit bis V. 18. ist Alles klar. Wenn aber das Gesetz nicht gegeben war, um seinen Dienern das Erbe oder das Heil mitzutheilen, wozu war es denn gegeben? Daher die Frage V. 19: τί οὖν ὁ νόμος; Hierauf hätte Paulus bloß antworten können: τῶν παραβάσεων χάριν (die Uebertretungen zu mehren, Röm. 5, 20., und so das Sündenbewußtseyn zu schärfen Röm. 3, 20., also das Bedürfniß nach Erlösung und nach dem Erlöser zu wecken) ist das Gesetz gegeben. Allein eingedenk der Frage, um derenwillen in diesem Zusammenhange die Bedeutung des Gesetzes untersucht wird, bestimmt er das Gesetz gleichfalls nach seinem Verhältnisse zu der früher von Gott an Abraham gegebenen Verheißung; daher das προσετέθη, das ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται u. s. w. bis Ende von V. 20. ὁ νόμος προσετέθη — das Gesetz ist keine ἀθέτησις (V. 15.) der abrah. διαθήκη, sondern nur eine προσθήκη, ein Anhang oder Zusatz zu dieser, der so wenig berechtigt ist, sich an die Stelle des eigentlichen Inhalts der Verheißung zu setzen, daß er nur so lange dauert, bis die Zeit ihrer Erfüllung in dem σπέρμα gekommen ist (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται). So ist das Gesetz auch διαταγεὶς (verfügt), nicht ἐπιδιαταγεὶς (V. 15.), durch Engel durch die Hand eines Mittlers. Deutlich ist, daß nicht die Engel, sondern Gott selber als Urheber des Gesetzes gedacht ist, denn sonst müßte nicht δι' ἀγγέλων, sondern ὑπ' ἀγγέλων gesetzt seyn; ebenso ist deutlich, daß dem Gesetze eine zwiefache Vermittelung, durch die En-

gel und durch den μεσίτης Moses, zugeschrieben wird. Der den Juden näher stehende Mittler, von dem sie das Gesetz unmittelbar, gleichsam aus seiner Hand, empfingen, war der μεσίτης Moses; deßwegen wird zur Bezeichnung seiner Mittlerschaft ἐν χειρὶ a) (das hebr. בְּיַד) gebraucht. Die entferntern Mittler sind die Engel, mit denen nur Moses in Communication tritt; weßhalb diese Vermittelung auch ganz allgemein durch die Präposition διὰ bezeichnet wird. An der Beachtung nun dieser zwiefachen Vermittelung des Gesetzes hängt nach meiner Ueberzeugung das richtige Verständniß des folgenden schwierigen Verses. Daß sie beachtet werden müsse und zwar bestimmt nach ihrem Unterschiede als einer nähern und entferntern Vermittelung, hat Paulus selber deutlich angezeigt, indem er sich theils damit nicht begnügt, daß er nur den einen Mittler, etwa die Engel, ausdrücklich nennt, theils aber dadurch, daß er den Unterschied der stattfindenden doppelten Mittlerschaft durch zwei verschiedene Formeln, διὰ und ἐν χειρί, scharf hervorhebt; wozu noch das kommt, daß die letztere durchaus hebraisirende Formel bei Paulus sonst nirgends zur Bezeichnung der Vermittelung gebraucht wird, mithin hier um so mehr auf ein besonderes Bedürfniß hinweist. Somit muß in der Vermittelung des Gesetzes und zwar so, daß die

---

a) Wegen des ἐν χειρὶ vergl. Apost. 7, 35. 25. Wegen der Vorstellung des Paulus, daß Moses im strengsten Sinne des Wortes nur ein Mittler zwischen den Engeln und den Juden, d. i. ein Ueberbringer der englischen Aufträge an die Juden, genannt werden könne, vergl. Apostg. 7, 38. 53; Hebr. 2, 2., dann die schon oben aus Josephus citirte Stelle u. s. w. In der Stelle Apostg. 7, 38. ist auch der Mittlerbegriff von Moses angegeben. Sie lautet übersetzt: Dieser (Moses) ist der, welcher in der Gemeine in der Wüste (ein Mittelsmann) geworden ist zwischen (μετὰ) dem Engel, der zu ihm auf dem Berge Sinai redete, und unsern Vätern, der lebendige Wort (von dem Engel) empfing, um sie uns zu geben u. s. w.

›pelte Weise derselben bestimmt zur Sprache kam, ein und gelegen seyn, warum man an der Einheit des Ge- es mit sich und mit der Verheißung zweifeln zu können inte. Man sprach wahrscheinlich so: Moses hat das setz von Engeln (δι' ἀγγέλων, Plural), also einer ›hrheit erhalten, wo aber mehrere Personen, wie r die Engel, etwas mittheilen, tritt leicht ein, wenn Ganzen auch nur geringer, Unterschied oder Zwiespalt Mitgetheilten ein. Daher können sich wegen der Mehr- l der vermittelnden Engel auch die einzelnen Partieen Gesetzes verschieden verhalten und wenigstens ein ›eil a) derselben durch die Erfüllung der Verheißung der Person Christi nicht wirklich aufgehoben seyn. ieser Theil würde dann nach paulin. Argumentation Conflicte mit der Verheißung gegeben seyn.) Gegen ›n solchen Einwand remonstrirt Paulus, indem er alle ›elnen durch die Engel vermittelten Gesetzesoffenbarun- ihrem gemeinsamen Ursprunge nach auf den Willen einen Gottes zurückführt, der sich also in ihnen nicht ›ersprechen könne. Daher heißt es V. 20.: der μεσίτης oses) aber bezieht sich nicht auf Einen (weil er näm- ein μεσίτης ἀγγέλων, also einer Mehrzahl ist; in- rn die Gesetzgebung angesehen, könnte sie möglicher ise einen innern Unterschied enthalten). Gott aber sen μεσῖται, Dolmetscher, die Engel sind b)) ist einer.

Daß die galatischen Irrlehrer den dortigen Christen nur einen Theil des Gesetzes aufbürden wollten, also diesem eine grö- ßere Verbindlichkeit zuschrieben, erhellt aus 5, 3., weßhalb auch hier die Einheit und der innere Zusammenhang des Gesetzes (ὅλον τὸν νόμον) geltend gemacht wird. Dabei mochten sie sich viel auf seine englische Vermittelung berufen; vergl. 1, 8. u. 4, 14.

Die eingeschalteten Worte sind von uns nicht willkürlich hin- zugefügt, sondern im Zusammenhange nothwendig gegeben. Denn in dem δι' ἀγγέλων (V. 19.) werden die Engel aus- drücklich als μεσῖται τοῦ θεοῦ bezeichnet, und wie die zwie-

Somit macht es für den Inhalt seiner Offenbarung nichts, wenn auch die unmittelbaren Träger derselben, die Engel, eine Mehrzahl bilden. Alles in derselben fließt ja aus einer und derselben Quelle, welche Gott selbst ist, muß also auch dieselbe Bestimmung theilen, die an Abraham gegebene Verheißung nicht aufzuheben, sondern nur interimistisch zu gelten bis zu der Zeit, da diese sich in Christo erfüllt hat. — Ein interessantes Gegenstück zu der paulin. Erörterung, warum troß der Mehrzahl der vermittelnden Engel doch eine Einheit der mosaischen Gesetzgebung anzunehmen sey, findet sich in der Rede des Stephanus Apostg. 7, 38., vergl. mit 7, 53. An der erstern Stelle, wo die Uebergabe der lebendigen Worte des Gesetzes an Moses zur Mittheilung an die Juden erörtert wird, ist nur von einem Engel (*τοῦ ἀγγέλου κ. τ. λ.*) die Rede, an der letztern in dem *διαταγὰς ἀγγέλων* von einer Pluralität von Engeln. Beide Stellen zusammengenommen, setzen bei dem Redner die Vorstellung voraus, daß nur ein Engel im Namen der andern, der vielen, bei der Promulgation des Gesetzes das Wort geführt habe. Die hierher gehörenden Folgerungen ergeben sich von selbst. — Ferner erhalten wir von Gfrörer II. 398 ff. folgende neue Ansicht über die Glossolalie am Pfingstfeste Apostg. 2. Die Jünger reden, wenn ich ihn recht verstehe a), so, daß die

fache Vermittelung des Gesetzes in diesem Verse in absteigender Ordnung (Engel, Moses) betrachtet wird, so in dem unsern in aufsteigender (Moses, Engel).

a) Der Verf. spricht sich nicht deutlich darüber aus, ob die Jünger am Pfingstfeste nach der Relation des Lukas wirklich oder nur nach der Meinung ihrer Zuhörer in fremden Sprachen gesprochen haben sollen. Nach seiner Aeußerung S. 399.: „Wahrhaft in fremden Zungen reden dort die begeisterten Jünger" sollte man zwar das Erstere meinen, aber wenn man bedenkt, daß kurz vorher Philo als ein Gewährsmann für die Vorstellung von der sinait. Gesetzgebung angeführt wird, der

aus den fremden Nationen versammelten Hörer jeder ihre eigene Mundart nicht wirklich vernehmen — die Jünger reden in sich gleichen Geisteszungen — sondern zu vernehmen meinen. So weit ist Hrn. Gfrörer's Ansicht freilich noch nicht neu, wohl aber ihre nähere Bestimmung, daß jene vermeintlich wahre Ansicht mit der der bekannten Korintherstelle zu Grunde liegenden Vorstellung von der Zungengabe in augenscheinlichem Widerspruche a) stehe und daß die Darstellung des Lukas vom Pfingstwunder mythischen Ursprungs und der damals herrschenden Vorstellung von den die sinaitische Gesetzgebung begleitenden außerordentlichen Erscheinungen nachgebildet sey. Freilich wer zuerst die Schrift willkürlich erklärt, kann dann in ihr nicht bloß derbe Widersprüche aufzeigen, sondern auch die einzelnen Erzählungen gar leicht auf einen Mythus reduciren. Ueber das neutest. Zungenreden überhaupt, über die Darstellung desselben in der Apostelg. und deren Einstimmigkeit mit der paulin. Darstellung habe ich in dieser Zeitschrift Jahrg. 1838. Hft. 3. weitläuftiger gehandelt, worauf ich also hier der Kürze wegen verweisen darf.

---

der christliche Mythus vom Pfingstfeste und seiner Glossolalie nachgebildet seyn soll, und daß dem Philo ausdrücklich S. 398. die Ansicht zugeschrieben wird, nach der das Reden in fremden Sprachen auf Rechnung der Hörer kommt, so ist man der Identität der Vorstellung wegen gezwungen, letztere Ansicht als die authentische Ansicht Gfrörer's von der Glossolalie am Pfingstfeste vorauszusetzen.

a) Wir lesen hier folgende starke Ausfälle gegen die Ausleger dieser Stelle. II. 399. „Wer etwa glaubt, der Bericht in der Apostelgesch. lasse sich mit der Darstellung Pauli vereinigen, den will ich nicht weiter überreden, er mag sich „den Staaren stechen" lassen, ich schreibe für Leute, welche historischen (?) Sinn haben." Dann S. 401.: „Meine Erklärung beruht auf einer guten Kenntniß des jüdischen Alterthums (?), während mich die neuern, bald reingrammatischen, bald gar ästhetischen Deutungen an das Sprüchwort erinnern: der Eine melkt den Bock, der Andere hält ein Sieb unter."

Darum nur einige Worte über die Unzulässigkeit der gfrörerisch-mythischen Ansicht der Stelle Apgesch. 2. — Zuerst hat Gfrörer gar nicht nachgewiesen, daß die spätere rabbinische Meinung, das mos. Gesetz sey gleichzeitig auch den übrigen Völkern der Erde mitgetheilt, freilich ohne von ihnen angenommen zu werden, indem sich die himmlische Stimme auf dem Berge Sinai in 7 Stimmen und sodann in 70 Zungen nach der Zahl der 70 Nationen der Erde allen hörbar getheilt habe, daß diese spätere Meinung vorchristlich sey. Die Hauptstelle dafür soll sich bei Philo de decalogo, Mang. II. 188. finden. Es ist hier von den außerordentlichen Ereignissen die Rede, unter denen den Juden das sinaitische Gesetz promulgirt wurde. Von der himmlischen Offenbarungsstimme heißt es nun auch auf den Grund des Pentateuchs: *φωνὴ δὲ ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ᾽ οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις.* Nach dem Zusammenhange und auch nach Gfrörer's Zugeständnisse dürfen wir als gewiß setzen, daß unter den *ἀκροωμένοις* allein Juden zu verstehen sind. Die himmlische Flamme articulirt sich zu der den Juden geläufigen Mundart, um nämlich von diesen verstanden zu werden, und so entsteht jene tönende *φωνή*. Wie ist nun hier eine Sprachenmehrheit ausgesprochen? Nach Gfrörer so: „Die Flamme wandelt sich erst um in die Mundart der Zuhörenden, d. i. zunächst der Juden, sie enthielt also zuerst keinen hebr. Laut und mußte (?) sich ebenso gut in griechischer, römischer oder jeder andern Sprache vernehmen lassen können, ja man ist gezwungen, dieß voranzusetzen; denn wozu die behauptete Umwandlung, da alle Welt (?) wußte, daß Jehovah in den Zeiten des alten Bundes hebräisch sprach?" Allein jene Verwandlung erklärt sich ganz einfach und natürlich aus der Erkenntniß, daß der Alexandriner Philo, der schon die himmlische *σάλπιγξ*, die den Act der Gesetzgebung eröffnet, eine *ἀόρατος* nennt, Jehovah für gewöhn-

lich überhaupt nicht in menschlicher Zunge redend denkt, daß er also bei seiner Ansicht von der Natur des mos. Gesetzes bei der Promulgation desselben eine Herablassung Gottes zu menschlicher Sprache annehmen mußte, um nämlich das Bedürfniß seiner menschlichen Hörer zu befriedigen und von ihnen verstanden zu werden; weßhalb der von ihm bei dieser außerordentlichen Gelegenheit gebrauchte Dialekt auch als συνήθης τοῖς ἀκροωμένοις bezeichnet wird, worin die Antithese implicirt liegt, daß jener Dialekt für den Redenden nicht gewöhnlich war, sondern nur mit Bezug auf die Hörer gewählt wurde. Hierzu kommt, daß die von Gfrörer vor ihrer Umwandlung angenommene, höchst wunderbare Beschaffenheit der Flamme zu ihrer Amplification von Philo gar nicht ausdrücklich geltend gemacht wird und daß, wenn jene φλὸξ a) sich früher schon in jeder andern, also doch hoffentlich auch in der hebr. Sprache vernehmen lassen konnte, zu ihrer spätern Umwandlung in die hebräische Sprache gar kein Grund vorhanden war. Steht nun aber nicht zu erweisen, daß die Juden zu Jesu Zeit und noch viel weniger die Juden Palästina's die himmlische Stimme am Sinai in allen Zungen der Erde reden ließen, wie könnte unser Pfingstwunder in der Apostelgeschichte mit Bezug auf diese Vorstellung gebildet und ausgeschmückt seyn? Doch wir setzen, jene Vorstellung habe damals schon existirt, wir setzen ferner, zu der so vorgestellten mos. Gesetzgebung sey schon unter den Juden von damals ein entsprechendes, wenn auch herrlicheres Gegenstück in der messianischen Periode erwartet worden, so würden wir ein solches mos. Nachbild doch nicht in unserm Pfingstwunder erkennen können. Denn abgesehen davon, daß wir durch Stellen desselben Verfassers, eines paulin. Christen, wie Apgesch. 10, 46. 47; 11, 15. 17

a) Das πῦρ und die φλὸξ ist von Philo mit Bezug auf Stellen wie 2 Mos. 19, 18. und 20, 15. gesetzt; letztere Stelle wird ausdrücklich von ihm citirt.

berechtigt sind, eine wesentliche Identität zwischen der Glossolalie am Pfingstfeste und in der paulinischen Darstellung vorauszusetzen — oder dieser müßte seine eigenen Worte zu Apgesch. 2. nicht verstanden haben — so sind mos. Vorbild und vermeintlich messianisches Nachbild durch gar zu viele innere Merkmale unterschieden, als daß hier eine durch den Mythus vermittelte Geschichtsbetrachtung angenommen werden dürfte. Denn wenn auf dem Sinai das Gesetz gegeben wurde, so wird hier der Geist ausgegossen. Der Mythus hätte sich also an einen Act der christlichen Gesetzgebung, etwa an die Bergrede bei Matthäus anschließen müssen; wenn dort die himmlische Stimme selber sich in den Sprachen der Erde vernehmen lassen soll, so reden hier die Jünger; wenn jene Stimme dort in allen fremden Sprachen spricht, so reden hier die Jünger höchstens in den 16 Sprachen der V. 9—11. genannten Völkerschaften, aus denen sich wirklich Mitglieder zu den jüdischen Festen zu versammeln pflegten; wenn jene wunderbare Erscheinung dort sich bei Lebzeiten Mosis ereignet haben soll, so offenbart sich die christliche Glossolalie erst nach dem Tode Christi, ein Umstand, der schon allein Hrn. Gfrörer zuletzt zu dem Anerkenntnisse zwingt, unter der mythischen Einkleidung an unserer Stelle noch irgend ein geheimnißvolles Factum, das uns anderswo enthüllt werden soll, als Veranlassung vorauszusetzen u. s. w., so daß sich die behauptete Vorbildlichkeit der sinaitischen Gesetzgebung zu der Darstellung des Lukas vom Pfingstereignisse bei so großer Verschiedenheit auf die Annahme von einem Reden in nach Meinung der Hörer fremden, d. i. wirklich verschiedenen, den Jüngern bisher wenigstens zum Theile völlig unbekannten Sprachen reduciren würde, welcher Annahme aber weder in Bezug auf die sinaitische Gesetzgebung unter den Juden ein vorchristliches Alter, noch in Bezug auf die christliche Glossolalie überhaupt Wahrheit scheint beigelegt werden zu können. — Ferner die Lösung

einer andern höchst schwierigen neutest. Stelle soll uns in der Bestimmung der Zahl des apokalyptischen Thiers Apok. 13, 18 gegeben werden: Ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξϛ΄ (so liest Hr. Gfrörer die Zahl des Thiers). Am Schlusse dieser Stelle findet sich die sogenannte Gematria (das griech. γεωμετρία), d. i. eine von den spätern Juden zunächst zur Erklärung ihrer Religionsurkunden angenommene Redefigur, nach der für ein Wort ein anderes mit gleichem Zahlenwerthe gesetzt werden konnte. In der Zahl 666 findet nun Hr. Gfrörer nach dem Vorgange von Züllig nicht den Namen des ersten Thiers (V. 12) oder des Antichrists, sondern den Namen des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten (16, 13; 19, 20), des am Ende der Tage wiederkehrenden Bileam (2, 14), der im Dienste des Antichrists und des Drachen den Menschen der Verehrung des wahren Gottes und seines Gesalbten entfremdet. Dabei wird vorausgesetzt, daß sein Name hebräisch gedacht sey und, weil בלעם nur die Zahl 142 gibt, in seiner Vollständigkeit aus Jos. 13, 22 entlehnt — nur einige Kleinigkeiten wie zwei Vau in קוֹסֵם und בְּעוֹר und das ה des Artikels werden weggeworfen — folgendermaßen laute: בִּלְעָם בֶּן־בְּעֹר קֹסֵם. Dieser Name gebe dann wirklich die Zahl 666. Die Rechnung ist richtig a), aber es ist nur Schade, daß durch jene böse Zahl gar nicht der Name des zweiten Thiers oder des Pseudopropheten, sondern der Name des ersten Thiers oder des Antichrists angezeigt werden soll. Dieß erhellt nicht bloß aus dem ganzen Zusammenhange — wie sollte auch das nur im Dienste des nach Rang und Ordnung ersten Thiers handelnde und zu seiner Verehrung antreibende (V. 12 — 16) *zweite* Thier zu der Ehre gelangen, das Kennzeichen der Verehrer des ersten Thiers herzugeben und wie ein König über die Ord-

---

a) בלעם = 142. בן = 52. בער = 272. קסם = 200. 142 + 52 + 272 + 200 = 666.

nungen des Kaufens und Verkaufens zu schalten — sondern es wird auch sonst deutlich genug zu verstehen gegeben: so z. B. 14, 11. in dem οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Das ὄνομα αὐτοῦ kann hier nichts Anderes seyn, als der Name des Thiers, dessen Bild verehrt wird; vgl. das voraufgehende τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, d. i. des ersten Thiers, das die Todeswunde empfing und lebte (13, 14. und dazu 13, 12. 3). Dasselbe Resultat folgt aus Stellen wie 19, 20. und 14, 9. Hiermit wäre aber auch die gfrörer'sche Ansicht von der apokalyptischen Zahl beseitigt. Doch wollen wir uns nicht mit dem Leichtern, der bloßen Widerlegung, begnügen, sondern nach unserer Gewohnheit auch eine positive Erklärung zu geben versuchen. Nach dem Obigen können wir, einverstanden mit den neuern Erklärern, davon ausgehen, daß unter jener Zahl der Name des ersten Thiers a), d. i. aber wieder nicht des Thiers im Allgemeinen, durch das als ein Collectivum (13, 1. 2) das in seinen 7 ersten Kaisern von Augustus an repräsentirte römisch-heidnische Kaiserthum bezeichnet wird, sondern des einen von seinen Häuptern, 13, 3., des κατ' ἐξοχὴν so genannten Thiers oder des Thiers, verborgen sey, das die Todeswunde erhielt und lebte, 13, 14. Dieses Thier wird in unserer Stelle nur als Mensch (die Zahl des Thiers ist eines Menschen Zahl und seine (des Menschen) Zahl ist u. s. w.), dagegen 17, 9. als βασιλεὺς bezeichnet, und unzweifelhaft ist, daß unter demselben der Kaiser Nero zu denken sey, der, obgleich durch das Schwert seines freigelassenen Sclaven gefallen, nach dem damaligen Volksglauben, von dem uns gleichzeitige Schriftsteller berichten, nicht wirklich todt seyn, sondern zum Schrecken

a) Die apokalypt. Symbolik der widergöttlichen Gewalten und Personen durch reißende Thiere hat bekanntlich vorzugsweise ihre Wurzel in den Weissagungen des Daniel, besonders Dan. 7.

seiner Feinde wiederkehren sollte, was den Christen, über die er schon einmal eine so blutige Verfolgung verhängt hatte, bei ihrem Glauben an die Nähe der Parusie Jesu Veranlassung ward, in seiner Wiederkunft die Ankunft des Antichrists zu vermuthen. So weit herrscht im Ganzen noch Einstimmigkeit unter den neuern Auslegern, aber nun beginnt der Zwiespalt, indem man theils verschieden las (gewöhnlich χξς′ 666 oder χις′ 616, denn dieß sind die beiden am meisten beglaubigten Lesarten), theils auf einen griechischen oder hebräischen Namen rieth. Wir gehen bei unserer Erörterung am beßten von dem *Unterschiede* aus, der sich auf die vorausgesetzte verschiedene Mundart bezieht. Man vermuthete unter der Zahl einen Namen in hebräischen Lettern. Allein mit welchem Rechte, besonders seitdem die ursprüngliche griechische Abfassung unserer Apokalypse durch die Untersuchungen von Ewald und Lücke hinlänglich gesichert ist! Von dieser griechischen Urschrift könnte aber doch vielleicht der durch unsere Zahl bedeutete Name ausgenommen seyn, falls nämlich gerade Gematrien in hebr. Sprache verfaßt seyn müßten. Dies scheint nun Hr. Gfrörer beweisen zu wollen, wenigstens aber zu behaupten, wenn er a. a. O. so beginnt: „Ein Gematria-Räthsel darf aber nur auf den Grund der hebr. Zahlbedeutung und Zunge gelöst werden." Warum gerade ein Gematria-Räthsel? Hören wir den gleich nachfolgenden Grund: „Es ist nämlich ein sprüchwörtlicher Grundsatz der Juden, die latein. Sprache für den Krieg, die syrische für den Gesang oder Weltverkehr, die hebr. für das Gebet (oder die Tiefen der Gottheit) a)." Allein von

a) Merkwürdig ist, daß in jenem Grundsatze der damals am meisten gebrauchten griechischen Sprache keine besondere Bestimmung zugewiesen wird. Dieß kommt daher, weil sie alle die angeführten Zwecke der genannten drei Sprachen in sich vereinigte und unter andern auch in religiösen Vorträgen und Schriften, besonders von den Hellenisten, vielfach gebraucht

der Behandlung der Gematria insbesondere ist in diesem jüdischen Grundsatze gar nicht die Rede und somit ist auch mittelst desselben das nähere Verhältniß der Gematria zur hebr. Sprache gar nicht nachgewiesen, vielmehr jenen Grundsatz, der für Religionsvorträge im Allgemeinen den Gebrauch der hebr. Sprache anzurathen scheint, auf den Verfasser unserer Apokalypse angewandt, würde folgen, daß die ganze Apokalypse ursprünglich hebräisch abgefaßt seyn müsse. Mithin ist der angeführte Grund zu viel, also nichts beweisend. Ja, hätte der christliche Verfasser in jüdischem Sinne wirklich zwischen der hebräischen als der heiligen und der griechischen als einer unheiligern Sprache einen Unterschied gemacht, so würde ihm gerade zur Bezeichnung des unheiligen Thiers die unheiligere Sprache besonders passend haben erscheinen müssen. Andere Gründe, die Andere, nicht Gfrörer, vorgetragen haben, sind eben so wenig sicher, wie wenn man sagt, unser Apokalyptiker habe aus Furcht vor dem strafenden Arme der römischen Machthaber den Sinn der Gematria durch den Gebrauch der hebr. Sprache absichtlich verdecken wollen. Denn dann hätte er theils überhaupt die ganze Apokalypse nicht und am wenigsten ihr 17. Kapitel schreiben dürfen, theils würde er unter jener Voraussetzung seinen Zweck gar nicht haben erreichen können, weil doch wenigstens die Juden, als der hebräischen Sprache kundig, den Sinn der Gematria würden errathen und bei ihrem glühenden Hasse gegen das Christenthum, um deßwillen sie auch von unserm Verfasser 2, 9. als eine Synagoge des Satans charakterisirt werden, die gemachte Entdeckung gehörigen Orts vorzutragen nicht würden ermangelt haben. Ueberhaupt wo in der Apokalypse irgend dem Mißverständnisse ausgesetzte hebräische

wurde. Man denke z. B. an das große Ansehen der LXX. Somit würde aus jenem jüdischen Grundsatze nicht einmal für bloße Juden der nothwendige Gebrauch der hebr. Sprache in Religionsvorträgen überhaupt gefolgert werden dürfen.

Wurzelwörter vorkommen, wird der Deutlichkeit wegen stets hinzugefügt, daß sie aus dem Hebräischen entlehnt sind, z. B. 9, 11. *Ἀβαδδὼν* und 16, 16. *Ἀρμαγεδδών*, und aus demselben Streben erklärt es sich auch, warum die Irrlehrer der Apokalypse nicht *Βαλααμῖται*, sondern im griechischen Idiome *Νικολαῖται* genannt werden, 2, 14. 15. Somit wären alle die vielen Versuche, in unserer Zahl einen hebräischen Namen wiederzufinden, unter denen der von Ewald neben einer andern, unten zu besprechenden Deutung (*Λατεῖνος*) vorgetragene (קיסר רום, Cäsar Roms = 616) unstreitig als der gelungenste zu betrachten ist, wie es scheint, vollkommen beseitigt. Es bleibt also nur übrig, da an eine andere Sprache, z. B. die lateinische, gar nicht zu denken ist, daß wir in unserer Zahl einen mit griechischen Lettern geschriebenen Namen und zwar, wie oben nachgewiesen ist, einen Namen des Kaisers Nero oder des apokalyptischen Antichrists verborgen denken. Schon der Kirchenvater Irenäus um 200 n. Chr. hat uns in seiner Schrift adverѕ. haeres. 5, 30. unter den vielen ihm bekannten Lösungsversuchen, eben so vielen Zeugnissen, daß man schon damals den rechten Sinn der apokalyptischen Zahl nicht mehr verstand, drei Versuche aufbewahrt, die alle drei darin übereinkommen, daß sie auf einen griechischen Namen rathen und dabei die Lesart χξς′ mit Verwerfung der andern, dem Irenäus ebenfalls bekannten Lesart χις′ [a])

a) Folgendes ist das Zeugniß des Irenäus für die Lesart χξς′: *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων* (er hatte über den mystischen Sinn der drei Sechsen in der Zahl 666 gesprochen) *καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου καὶ μαρτυρούντων αὐτῷ ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων κ. τ. λ.*, sei die Lesart 666 vorzuziehen. Also, sagt man, nicht bloß die ältesten Handschriften, sondern der Verfasser der Apokalypse selber, Johannes, bürgen für die Richtigkeit der Lesart 666. — Allein Irenäus sagt gar nicht, daß alle alten Handschriften, sondern nur, wenn wir auch das πᾶσι ganz wörtlich nehmen, daß alle alten Handschriften, die

ihrer Lösung zum Grunde legen: *Εὐάνθας*, *Λατεῖνος*, *Τειτάν*. Diese drei Lösungen verhalten sich nach dem Ur-

nach seiner Meinung *σπουδαῖοι*, sorgfältig abgeschrieben, waren, die von ihm vorgezogene Lesart billigten, während die von ihm gleich darauf erwähnten Handschriften, welche 616 lasen — er leitet letztere Lesart selber aus einem Schreibfehler ab — wenigstens in diesem Punkte auf jenes Lob verzichten mußten, wobei gar nicht daran zu denken ist, weder daß er alle damals existirenden Handschriften der Apokalypse gekannt, noch daß er sie, was wir so nennen, kritisch geprüft habe. Wichtiger scheint der zweite Grund, daß Johannes selber für die Richtigkeit der irenäischen Lesart Zeugniß ablege. Allein Irenäus sagt gar nicht, daß die, welche von ihm unter den *τὸν Ἰωάννην ἑωρακόσι* gemeint werden, dem Johannes besonders vertraut waren oder, was hier die Hauptsache ist, daß sie von ihm über unsere Lesart und ihren Sinn belehrt wären, ja er sagt nicht einmal, wie er zu dem Zeugnisse der *ἑωρακότες* gelangt sey, ob auf unmittelbarem oder mittelbarem Wege u. s. w. Daß hingegen des Irenäus Lesart in unserer Stelle wirklich keine Stütze durch die unmittelbare Auctorität des Johannes erhalten könne, erhellt deutlich genug aus Folgendem: Hätte Irenäus nämlich sicher gewußt, daß Johannes selber seine Lesart empfohlen habe, so würde er diesen wichtigsten Grund gewiß vor allen andern und zwar ausdrücklich geltend gemacht haben — und sodann läßt sich nicht denken, daß Jemand von Johannes über die Zahl des Thiers belehrt wäre, ohne zugleich über die Hauptsache, den durch dieselbe bezeichneten Namen des Thiers, belehrt zu werden. Von wem also Irenäus die johanneische Angabe über die Zahl des Thiers erfuhr, von dem hätte er auch — oder sein Verhältniß zu ihm wäre sehr mittelbar, also wenig beweisend gewesen — den Namen des Thiers erfahren können. Diesen Namen deutet er aber im Folgenden so unglücklich, daß seine Deutung (*Τειτάν*), wie er sie auch nicht auf den Johannes zurückführt, so auch unmöglich johanneischen Ursprungs seyn kann. Was daher nur aus des Irenäus Worten gefolgert werden kann, ist dieses, daß es schon zu seiner Zeit zwei durch verhältnißmäßig alte Handschriften geschützte Varianten von unserer apokalyptischen Zahl 666 und 616 gab, von denen er selber und mit ihm die meisten Andern die erstere — wie es scheint, vorzugsweise im Interesse einer mystischen Deutung — vorzogen, wie denn unter den für ihre

theile des Irenäus, was ihre Tüchtigkeit anlangt, in aufsteigender Progression wie 1 : 2 : 3. Dem Irenäus sind die meisten neuern Erklärer gefolgt, nur mit dem Unterschiede, daß sie an die Stelle von *Τειτὰν Λατεῖνος* setzen. Die Deutung *Τειτὰν* läßt sich nun allerdings nicht halten. Denn *Τειτὰν* (eigentlich sollte es *Τιτὰν* heißen, doch wurde statt des langen *ι* zuweilen auch wohl der Diphthong *ει* geschrieben), Titane, würde dann ein Bild eines gottlosen Menschen, hier des Antichrists, seyn müssen. Allein in unserer Zahl soll doch unstreitig der eigentliche Name des Thiers angegeben werden, und dann, wie kommt ein Titane aus der heidnischen Mythologie zu dem Ehrenplatze in unserer christlichen Apokalypse? Uebrigens scheint in der Deutung *Τειτὰν* ursprünglich auch eine Paronomasie auf den Kaiser Titus beabsichtigt zu seyn; denn nach Apok. 11, V. 2. sollte das Thier auch die heilige Stadt (Jerusalem) erobern. Wie steht es nun mit der andern Deutung *Λατεῖνος*? *Λατεῖνος* (eigentlich *Λατῖνος*) würde entweder einen Lateiner oder aber Latinus, den Urahn des Romulus, bedeuten können. Allein beide Erklärungen des Worts würden hier nicht passen; denn es leuchtet ein, daß jenes Wort weder in der ersten Bedeutung schon damals für das römische Volk in genere gebraucht, noch auch in der ersten oder der zweiten Bedeutung eine irgend significante Bezeichnung des Kaisers Nero seyn könne. Somit glauben wir, die bisherigen Deutungen in ihrer Unzuläng-

---

Echtheit angeführten Gründen das *τούτων οὕτως ἐχόντων* den Reigen eröffnet; daher vom Standpunkte der Kritik gesagt werden muß, daß, wenn eine von beiden Lesarten die richtige seyn sollte, an sich eher die die drei Sechsen enthaltende Lesart 666 aus einer Correction der andern Lesart 616 erklärt werden könnte, als umgekehrt. Deßhalb gibt auch Ewald schon folgendes kritische Urtheil über beide Lesarten ab: Haecque lectio (616) Irenaeo teste, quanquam is eam respuit, vetustissima est et in codd. haud paucis reperitur: altera (666) e numeri forsan rotundi efficiendi studio fluxit.

lichkeit nachgewiesen zu haben, und sind gezwungen, wenn wir unsere Stelle nicht als einen locus damnatus aufgeben wollen, eine neue Erklärung zu versuchen. Diese scheint auch vermöge der Beschaffenheit unserer Stelle möglich, da kein Zweifel darüber seyn kann, daß unter unserer Zahl der griechische Name des Antichrists der Apokalypse, Nero, verborgen seyn müsse. Die Nennnamen Nero's führen freilich auch nicht von ferne auf eine der von den codd. dargebotenen Zahlen, versuchen wir es daher mit dem ihn auszeichnenden Titel, der hier überdieß von vorn herein erwartet werden muß, da in diesem Zusammenhange stets von der Verehrung des Thiers, also von der großen Würde desselben gehandelt wird. Der die römischen Alleinherrscher seit Augustus auszeichnende Titel ist nun bekanntlich Caesar Augustus, der griechische: *Καῖσαρ σεβαστός*. Bestimmen wir aber diesen griechischen Namen nach seinem Buchstabenwerthe, so erhalten wir die Zahl 816 a), und wir lesen daher nicht χξς' oder χις', sondern χσις'. Diese Lesart ist, soweit mir die codd. bekannt sind, freilich eine Conjectur, aber wenn irgendwo, so möchten gerade an unserer Stelle alle Erfordernisse, welche eine Conjectur zulässig machen, vorhanden seyn. Denn der Sinn der Worte ist an sich durchaus durchsichtig und leicht, nur ist er bei der gewöhnlichen Lesart nicht herauszubringen. Ferner finden sich schon seit der ältesten Zeit a. u. D. die verschiedensten Varianten, doch in der Regel von der Beschaffenheit, daß die auch von uns erhaltenen Endbuchstaben χ und ς als richtig vorausgesetzt werden. Dann weiß jeder Kritiker, daß gerade in Angabe von Zahlen die Handschriften am ehesten variiren und irren, und wer die kritische Beschaffenheit gerade der Handschriften zur Apokalypse,

---

a) *Καισαρ* = 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100 = 332. *σεβαςος* = 200 + 5 + 2 + 1 + 6 + 70 + 200 = 484. Endlich 332 + 484 = 816.

welche wegen der Schwierigkeit ihres Verständnisses und der ihr nachweislich in den verschiedenen Stadien der Entwickelung der christlichen Kirche zu Theil gewordenen verschiedenen Auslegung bekanntlich erstaunlich viele Varianten darbieten, genau und unparteiisch würdigt, wird die von uns in Anspruch genommene Möglichkeit eines schon alten Fehlers der codd. in Angabe unserer Zahl am wenigsten a)

a) Um einen anschaulichen Einblick in die von uns behauptete kritische Eigenthümlichkeit der Apokalypse und in *specie* ihrer Zahlangaben zu geben, zugleich aber, um den wahren Gehalt mancher in ihr befindlichen, oftmals und auch von Gfrörer zu sinnlich gedeuteten Bilder und Anschauungen ans Licht zu stellen, theilen wir folgende Thatsachen mit. 14, 17—20. lesen wir von einer Kelter Gottes, in der die Gottlosen, als wären sie Beeren (rothe) vom Weinstocke, zur Vergeltung ihrer Sünden gekeltert werden sollen. Ihr Blut verbreitet sich nach V. 26. und der gewöhnlichen Lesart *ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων* 1600 Stadien weit. Die auffallende Variantenmasse z. d. St. sehe man nach bei Griesbach, Matthäi u. A. Dennoch ist die gewöhnliche Lesart „1600 Stadien" richtig, nur nicht in der Begründung, die ihr nach Lightfoot's voraufgehender Bemerkung z. u. St. von den neuern Erklärern gewöhnlich zu Theil geworden ist. Der gelehrte Lightfoot nämlich führt einige Stellen an, aus denen erhellt, daß die späteren Juden die Größe Palästina's gewöhnlich zu 400 Parsen (Parasangen, bekanntlich ein pers. Längenmaaß) in Quadrat angeschlagen haben. (Die Parse hatte nach Angabe der Rabbinen, wie eben dort nachgewiesen wird, 4 Meilen, die Meile 7½ ריס (Stadien), also enthielt ihre Parse, wie die Parasange der Griechen, gerade 30 Stadien oder etwa ¾ deutsche Meilen.) Nun macht Lightfoot folgende Observation: „400 Parsen geben 1600 Meilen. Dieselbe Zahl (1600) komme auch Apok. 14, 20. vor und darum sey hier vielleicht auch dasselbe Maß zu verstehen, unter welcher Voraussetzung dann an dieser Stelle mit einer arabischen Uebersetzung statt Stadien Meilen zu lesen sey." Somit meint der bekannte Gelehrte, daß in unsern 1600 Stadien oder vielmehr Meilen die Größe des jüdischen Landes nach ihrem Quadratinhalte angegeben werde. Allein wenn man etwa die Worte *ἔξω τῆς πόλεως* an unserer Stelle — die *πόλις* ist mit Ewald unstreitig von Jerusalem zu verstehen —

leugnen wollen, zumal gerade das Verständniß dieser Zahl, wie ebenfalls documentirt ist, der Kirche schon frühzeitig

---

ausnimmt, so enthält weder die Stelle selber, noch überhaupt die Apokalypse etwas, wodurch sich diese Auslegung empföhle. Denn nicht bloß alle Handschriften schützen, so viel ich weiß, nur mit Ausnahme jener arabischen Uebersetzung, unser *σταδίων*, sondern es gebraucht auch unser Apokalyptiker sonst nirgends die Meile als Längenmaß, wohl aber unser *στάδιον* 21, 16., und schwerlich möchte auch diese rabbinische Meile, wenn sie überhaupt schon als Längenmaß existirte, auch nur dem größten Theile seiner Leser verständlich gewesen seyn. — Der wahre Sinn unserer 1600 Stadien wird sich uns aufschließen bei Betrachtung der Stellen, die die Größe des neuen Jerusalems angeben sollen und die uns zugleich mit der kritischen Eigenthümlichkeit der Apokalypse in der genannten Beziehung noch genauer vertraut machen, ich meine 21, 16. u. 17. An der erstern Stelle, 21, 16., erhalten wir eine prophetisch-bildliche Beschreibung der Größe der Stadt, von der die Größe ihrer Mauer V. 17. noch abgesondert angegeben wird. Die Stadt ist in einem Vierecke gebaut (*τετράγωνος*), und damit man an ein vollkommenes Quadrat denke — denn nicht jedes Tetragon ist ein Quadrat — wird hinzugefügt: „und ihre Länge ist so groß wie die Breite." Schon der Prophet Ezechiel hatte viel von dem Quadrate als der Grundform für den Bau des neuen Jerusalems gesprochen, z. B. 43, 16. und 45, 2. und die LXX. haben an diesen Stellen auch schon den Ausdruck: *τετράγωνος*. Nun folgt eine genauere Angabe des Größenmaßes der Stadt: „Und er (der mit mir redende Engel, V. 15. und dazu V. 9.) maß die Stadt mit der Maßruthe (denn *κάλαμος χρυσοῦς*, V. 15., wie eine solche von einem Engel unternommene Messung der Bauverhältnisse im neuen Jerusalem ebenfalls schon Ezechiel hat, 40, 5.) zu 12000 Stadien (so die gewöhnliche Lesart); ihre Länge und Breite und Höhe sind gleich (die in der Vision erblickte Stadt bildete also einen regelmäßigen Cubus)." — In diesem Verse finden sich in den Manuscripten Größenangaben von 12 bis zu 12000 Stadien, ja von einzelnen codd. werden die Stadien selber ausgelassen, doch findet sich nicht, so viel ich weiß, die, wie unten sich zeigen wird, richtige Lesart: 1200 Stadien. Als Resultat der Messung wird ausgesprochen: Länge und Breite und Höhe der Stadt sind gleich, also sind in jenen 1200 Stadien alle drei

ausgegangen war, mithin eine absichtliche oder unabsichtliche, wohl- oder übelgemeinte Aenderung derselben um

---

Dimensionen gemessen und jede dieser Dimensionen hat eine Größe von 400 Stadien. — Daß diese unsere Berechnung der Größe der Stadt richtig sey, ergibt sich sogleich schon daraus, daß aus ihr vollkommen deutlich wird, warum jene 1600 Stadien 14, 26. erwähnt werden. Ist nämlich die Stadt in Quadrat gebaut und enthält jede Seite 400 Stadien, so beträgt ihr Umfang gerade 1600 Stadien. Daß das Blut der Gottlosen aus der göttlichen Vergeltungskelter 1600 Stadien weit, also so weit, als das neue Jerusalem groß seyn wird, sich erstrecken werde, ist somit nur symbolische Darstellung des Gedankens, daß letzteres sich auf dem Untergange der Gottlosen oder des antichristlichen Reiches gründen und erbauen solle, was eben ein Grundgedanke der ganzen apokalyptischen Composition ist. — Die Lesart 12000 Stadien ist dagegen vorzugsweise aus der Meinung geflossen, die Größe des neuen Jerusalems sey der von den Rabbinen angenommenen Größe Palästina's gleich, denn die 400 Parsen, zu denen diese bestimmt wurde, geben gerade 12000 Stadien. Aehnliches haben wir schon zu der Correctur zu 14, 26: „1600 Meilen" zu bemerken Gelegenheit gehabt. Eine andere für die Texteskritik nicht unwichtige Beziehung unserer Stelle zu der letztgenannten erhellt aber auch daraus, daß an dieser Stelle auch 1200 Stadien gelesen werden, was an unserer Stelle dieselbe, von uns gebilligte, aber in den jetzigen codd. sich nicht mehr findende Lesart voraussetzt; denn nur mit Bezug auf unsere Lesart konnten die 1600 in 1200 Stadien verändert werden. — Andere Gründe, warum in der Stelle 21, 16. die Zahl 12000 gewählt wurde, sind, weil die buchstäbliche Interpretation das neue Jerusalem recht groß zu machen wünschte, damit es recht viele Bewohner fassen könne, weßhalb einige Handschriften und Erklärer die eine von den 4 Seiten der Stadt schon zu 12000 Stadien berechnen, oder weil man, was freilich auch nothwendig ist, die Größe der Stadt der Höhe der Mauer correspondiren lassen wollte. Aus letzterem Grunde nämlich erklärt es sich, warum einige Handschriften das σταδίους auslassen; denn dann dachte man an 12000 Maßruthen (das Maß, mit dem gemessen wird, hier der κάλαμος, V. 15., wird nicht selten ausgelassen, Ezech. 45, 1. 2. 5. 6. u. s. w.), die, den κάλαμος zu 6 Ellen gerechnet, Ezech. 40, 5., gerade 144000 Ellen, wie V. 17. zu

so leichter Platz greifen konnte. Bedenken wir nun noch, daß der Sinn der von uns vorgeschlagenen Lesart als Be-

---

erklären ist, d. i. die Größe der Mauer geben, so daß dann Stadt und Mauer gleich groß wären. Auf denselben Sinn weist ursprünglich auch wohl die gewöhnliche Lesart ἐπὶ σταδίους δώδεκα χιλιάδων hin, merkwürdig wegen ihres Genitivs δώδεκα χιλιάδων; denn diesen Genitiv scheint man von τὴν πόλιν abhängig gemacht zu haben (vgl. Ewald z. d. St.), wie ich vermuthe, um die Zahl 12000 nicht von Stadien, sondern von Maßruthen deuten zu können. Wie aber die vermeintlichen 12000 Maßruthen den 144000 Ellen, so correspondiren endlich die ziemlich gut bezeugten zwölf (δώδεκα mit Weglassung von χιλιάδων) der gewöhnlichen Lesart der 144 Ellen. — Diese kritischen Mittheilungen über unsere Stelle, aus denen erhellt, daß die Varianten der Apokalypse weniger aus eigentlichen Schreibfehlern, als vielmehr aus falschen Combinationen und Voraussetzungen der Leser oder Abschreiber hervorgegangen sind, werden wahrscheinlich mehr als genügen, die behauptete kritische Eigenthümlichkeit dieser Schrift zu veranschaulichen, zugleich aber können sie mit dazu dienen, die Berechtigung der von uns hier gebilligten Lesart nachzuweisen, so wie zu der Erkenntniß zu führen, daß wegen der sich findenden vielen Abweichungen in der Flexion und dem Werthe der apokalyptischen Zahlangaben diese schon ursprünglich mit Buchstabencompendien, bei denen ein Irrthum nur zu leicht möglich ist, geschrieben, später aber dem größten Theile nach der Deutlichkeit wegen mit eigentlichen Zahlwörtern wiedergegeben wurden. — Also Apok. 21, 16. sind statt 12000 Stadien 1200 Stadien zu schreiben und, wie ebenfalls gezeigt, beträgt jede der 3 Dimensionen der Stadt, Länge, Breite und Höhe, 400 Stadien, d. i. 10 deutsche Meilen. Eine Stadt 10 deutsche Meilen hoch, da die höchsten Berge kaum eine Meile haben, welch' eine abentheuerliche Vorstellung! Ganz recht, wenn man den Apokalyptiker nicht so versteht, wie er verstanden seyn will, wenn man das Bild für die Sache nimmt. Die Höhe der Stadt soll aber theils ein Sinnbild seyn für ihre Würde und Herrlichkeit — deßhalb liegt sie auch auf einem ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν; vgl. Ezech. 40, 2. — theils und besonders ist aber darauf zu achten, daß ihr eine solche immense Höhe wegen der ihr zukommenden Cubusform — denn auch ihre Länge und Breite messen 400 Stadien — beigelegt wird. In dieser ihrer

zeichnung für den Nero als vollkommen passend und die von uns vorgenommene Aenderung (man vgl. nur unsere

---

Cubusform liegt aber der erhabene Gedanke ausgesprochen, daß, wie vom Tempelgebäude das Allerheiligste allein, in dem Gott selber wohnte, die Cubusform hatte, 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 20 Ellen hoch war, 1 Kön. 6, 20., daß Gott so in dem neuen Jerusalem wie in einem Allerheiligsten unmittelbar wohne, aufs innigste mit den Seelen der Gläubigen vereint. Dann soll jeder Tempeldienst aufhören, 21, 22. Dann beginnt das unmittelbare Schauen Gottes, 22, 4. — Die voraufgehenden Bemerkungen mußten auch mit Bezug auf V. 17. gemacht werden, um nämlich den rechten Standpunkt für die Auffassung der in diesem Verse beschriebenen Höhe der Mauer — denn wo das Maß einer Mauer angegeben wird, denkt man zunächst an ihre Höhe — zu finden und festzuhalten. Durch das, was von dieser Höhe gesagt wird, bestätigt sich aber wieder die Richtigkeit unserer Behauptung, daß V. 16. 1200 Stadien zu schreiben seyen. — Der Kürze wegen übergehe ich die Variantenmasse zu V. 17. und gebe gleich meine Erklärung. Ich lese statt der gewöhnlichen 144 Ellen 144000 Ellen. Die Correctur von 144000 in 144 ist sehr leicht. Denn so lange diese Zahlen noch mit Buchstaben geschrieben wurden, wurden sie beide durch dieselbe Chiffre ρμδ bezeichnet. Wir haben also in den gewöhnlich gewordenen Zahlwörtern kaum eine falsche Lesart, sondern eigentlich nur eine falsche Auslegung. Auf die ursprüngliche Lesart 144000 deutet auch die in dem sonst an der ganzen Stelle leider sehr schadhaft gewordenen cod. Alex. vorkommende seltsame Schreibung der Zahl: δ' καὶ ἑκατὸν τεσσαράκοντα, die wegen der absichtlichen Art und Weise, in der sie die Zahl 144 hervorhebt, kaum anders als aus einem Gegensatze gegen eine sonst bestehende Deutung oder Lesung 144000 abgeleitet werden kann. Ein anderer Grund, warum die Höhe unserer Mauer zu 144000 Ellen zu berechnen ist, ist der, daß hier eine sehr hohe Mauer (τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, V. 12.) angegeben werden soll. Eine Höhe von nur 144 Ellen würde aber nicht einmal der Höhe der Mauer gleichkommen, die z. B. nach Herodot das irdische Babylon (200 Stadien) zur Zeit seiner Blüthe hatte. Dennoch ward eben die übermenschliche Höhe dieser himmlischen Mauer, die man bald wörtlich verstand, Veranlassung, das Buchstabencompendium von nur 144 Ellen auszulegen. Ferner enthält unsere

Lesart χσις' mit der andern χις') überdieß sehr leicht erscheint, so würden wir uns ihrer weitern Begründung viel-

---

Zahl, wie auch schon von Andern, z. B. von Ewald, gesehen ist, eine augenscheinliche Anspielung auf die Zahl der Christen, die von Gott vor dem Tage des Gerichts versiegelt werden. Ihre Zahl ist aber ebenfalls nicht 144, sondern 144000. 7, 4 ff.; 14, 1. Unsere Mauer ist also keine wirkliche, sondern eine prophetisch-symbolische Mauer. Ihre θεμέλιοι sind ja die 12 Apostel (V. 14. und dazu V. 19. ff.) und auf diesen θεμελίοις wird die Gemeine der Gläubigen, abgebildet in jenen 144000 Christen, schön und sicher aufgeführt, d. h. ein unbesiegliches Bollwerk und eine unüberwindlich hohe Schutzmauer der Kirche Christi ist die auf dem Grunde der Apostel aufgebaute Gemeine der Gläubigen, Ephes. 2, 20. — Endlich würde eine nur 144 Ellen hohe Mauer in einem gar zu großen Mißverhältnisse zu der 400 Stadien betragenden Höhe der Stadt stehen, ein Mißverhältniß, wie es dem symmetrischen Schönheitssinne unseres Apokalyptikers am wenigsten zur Last gelegt werden darf. Rechnen wir dagegen 144000 Ellen, so hat die Mauer eine der Stadt durchaus adäquate Höhe, wie sich aus folgender Rechnung ergibt. Die Beschaffenheit der Elle wird in dem Zusatze angegeben: *μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου.* Sie ist eine im menschlichen Verkehre vorkommende Elle, aber eine solche, wie sie eines Engels würdig ist, wie sie wohl ein Engel führen kann, also eine besonders große Elle, und mißt, wie die ezechielische, 7 Handbreiten, Ezech. 40, 5; 43, 13. Vgl. Böckh, metrolog. Untersuchungen, S. 264 ff. Von dieser großen Elle geben 6 Ellen oder 1 κάλαμος etwa 10 Fuß, 360 Ellen 600 Fuß oder 1 Stadium, mithin die 144000 Ellen der Mauer 400 Stadien oder die Höhe der Stadt. — Es bleibt uns noch übrig, über die Wahl der Seitenlänge zu 400 Stadien zu sprechen. Wie die Cubusform der Stadt entlehnt ist von dem Vorbilde des Allerheiligsten, so schon ihre Seitengröße, nur mit dem Unterschiede, daß die Zahl 20, durch die jede Seite des Allerheiligsten bestimmt ist (20 Ellen), zum Quadrate (400) erhoben wird; denn selbst das Allerheiligste soll von dem neuen Jerusalem noch an Heiligkeit übertroffen werden. Aus einem ähnlichen Grunde pflegten die Rabbinen, wie oben angegeben ist, im Widerspruche mit der Wirklichkeit, das heilige Land seinem Quadratinhalte nach zu 400 Parsen zu berechnen, jede

leicht schon überheben dürfen, wenn wir nicht glaubten, die Richtigkeit unserer Erklärung durch folgende Bemerkungen bis zur Evidenz steigern zu können. Vollkommen passend ist der Ausdruck *καῖσαρ σεβαστὸς* für den Nero, sofern er römischer Kaiser ist, aber fast noch passender, sofern in demselben Nero der Antichrist erwartet und ihm dieselbe Tendenz und Geistesrichtung wie diesem beigelegt wurde: das Suchen und Erlangen einer göttlichen Verehrung; vgl. den ganzen Zusammenhang unserer Stelle, besonders V. 14. und 15., und dann 2 Theß. 2, 4. (*σέβασμα*). Wir entdecken hier eine geistreiche Paronomasie auf den Doppelsinn des Wortes σεβαστός, das, im Allgemeinen ein Titel jedes römischen Kaisers, sich in dem Kaiser Nero auf eine besondere Weise zu verwirklichen schien. Wegen dieser Beziehung ist *καῖσαρ σεβαστὸς* in gewissem Sinne als der eigenthümliche, ihn von jedem andern Kaiser unterscheidende Name des Kaisers und Antichrists Nero anzusehen. — Ferner ist es ein bekannter kritischer Grundsatz, daß an einer Stelle, wo mehrere Varianten gefunden werden, sich die eine von ihnen dadurch als echt zu erweisen pflegt, daß sich aus ihr alle oder die meisten andern mit einer gewissen Leichtigkeit ableiten lassen, oder die echte Lesart ist aus den codd. wohl ganz verloren gegangen, kann aber mittelst der uns erhaltenen auf die angegebene Weise errathen werden und wird daher durch sie mittelbar ganz sicher bestätigt. Dieser Fall tritt an unserer Stelle ein. Die beiden uralten Lesarten χξς' und χις', die ihre Entstehung weder wechselseitig erklären, noch die eine oder die andere ursprünglich aus der Hand des Verfassers hervorgegangen seyn können, weil mittelst beider der sonst deutliche Sinn unserer Zahl nicht gefunden werden kann, lassen sich aus der

---

Seite des Quadrats wurde also von ihnen ebenfalls durch die Zahl 20, wenn auch nur in der ersten Potenz, bestimmt.

von uns angenommenen Lesart χσις' genetisch ganz natürlich ableiten. Die Lesart χις' entstand so. Man hielt, weil die Hunderte, wenn durch Buchstaben bezeichnet, bei den Griechen sonst gewöhnlich in eins geschrieben werden, die Zahl 800 also a) nicht wie hier durch zwei Buchstaben (χσ), sondern durch einen (ω) ausgedrückt wird, den einen der beiden Hunderte für unecht und eliminirte ihn darum aus dem Texte. Aus einem ähnlichen Grunde entstand auch die andere Lesart χξς'. Der Zahlbuchstabe σ, weil ein Hunderter, schien wieder keinen Sinn zu geben; man stieß ihn aber nicht heraus, sondern vertauschte ihn dieß Mal mit dem der Form nach ähnlichen Zehner ξ (man vgl. die Uncialbuchstaben Ξ und Σ), und die natürliche Folge war, daß der eigentlich berechtigte Zehner ι weichen mußte. Diese Lesart möchte übrigens schon gleich in ihrer Entstehung durch eine gewisse Vorliebe für ihre 3 Sechsen (666) begünstigt seyn. Wenigstens tritt diese Vorliebe, wie wir gesehen haben, schon bei Irenäus sehr stark hervor und wirkte immer mehr dahin, daß die Lesart 616 aus den codd. fast ganz zu verschwinden drohte. — Noch andere Gründe für die von mir vorgeschlagene Lesart 816, weil zusammenhängend mit der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise der Apokalypse werden besser und ausführlicher in diesem ihrem Zusammenhange entwickelt werden können. Uebrigens soll die genauere Er-

a) Die ganze Beweisführung ruht auf der Voraussetzung, daß unsere Zahl ursprünglich mit Buchstaben angegeben war, welche Annahme ohne Bedenken ist, da sie nicht nur schon von Irenäus bezeugt wird (er spricht bei der Lesart 666, z. B. von dem mittelsten Buchstaben, d. i. ξ), sondern noch weit sicherer unmittelbar aus der seltsamen Verschiedenheit der in der Apokalypse vorkommenden Zahlwörter rücksichtlich Flexion, Werth u. s. w. erhellt. In Bezug auf die Zahl an unserer Stelle ist dieß auch schon von Ewald anerkannt; denn hier ist z. B. das Zahlwort für 600 in den codd. nach allen 3 Geschlechtern ἑξακόσιοι, ἑξακόσιαι, ἑξακόσια zu finden.

örterung dieser und der verwandten Stellen der Apokalypse in dem Leser die Ueberzeugung begründen helfen, daß die wörtliche Auslegung, die jenes Buch nicht selten, z. B. auch II, 247. bei Gfrörer erfahren hat, dem Geiste und der Tendenz desselben durchaus nicht angemessen seyn könne. Hiermit beenden wir die Charakteristik der gfrörer'schen Exegese der neutestamentlichen Schriften, deren Tüchtigkeit und Zulässigkeit uns freilich in mehr als einer Hinsicht hat zweifelhaft werden müssen.

Schließlich könnten wir noch über die Auffassung und Behandlung der nicht neutestamentlichen Schriften von Seiten Gfrörer's besonders handeln. Doch auch hier, nachdem der allgemeine Gesichtspunkt der gfrörer'schen Behandlung schon früher weitläuftiger angegeben und erörtert ist, noch ins Einzelne zu gehen, scheint nicht gerade nöthig und wegen der Menge der Einzelnheiten, die besonders besprochen werden müßten, auch unthunlich. Außerdem sind manche hier einschlagende Beispiele aus einem anderen Zwecke von uns schon oben beleuchtet. Andere Punkte dagegen haben anderswo ihre directe oder indirecte Würdigung gefunden, auf die ich hier füglich verweisen darf, wie die I, 106. vorgetragene Ansicht über des Josephus Chronologie, vgl. m. Beitr., S. 138 ff., zu der nicht bloß die Abfassungszeit des 4. Buches Esrä, sondern auch die irrthümliche Annahme eines doppelten prophetischen Tages, jeder von 1000 Jahren, Apok. 20, 2 ff., in Beziehung gesetzt wird, die aus dem Josephus geschöpfte Darstellung der Ansicht der damaligen Juden über die Weissagungen des Daniel, II, 198 ff., vgl. ebendas. S. 134 ff., der Widerspruch, in den er sich I, 106. vgl. II, 206. in Angabe der Weltjahre Pseudoesra's verwickelt und die damit zusammenhängende Bestimmung von dessen 12 Weltzeiten, vgl. ebendas. S. 214 ff. u. s. w. u. s. w. Nur einen Punkt wollen wir besonders behandeln, weil er für die Gestaltung der Christologie zu Jesu Zeit von großer Wichtigkeit ist.

Gfrörer beantwortet die Frage, ob der Messias nach den Vorstellungen einer jüdischen Partei zu Jesu Zeit eines natürlichen Todes habe sterben sollen, in dem Artikel: Gemein-prophetisches Vorbild II, 255 ff. bejahend. Eingeführt wird diese Meinung durch eine Bemerkung des Maimonides zum Talmud: „Auch der Messias wird sterben und an seiner Stelle wird sein Sohn und Enkel regieren.“ Die Meinung des späten Maimonides kann hier nichts entscheiden, wie auch Gfrörer zugibt: „denn Maimonides verdient weit weniger Glauben als andere Rabbinen, wenn es auf alte jüdische Meinungen ankömmt.“ Hören wir daher die älteren Gewährsmänner. Zunächst und hauptsächlich wird auf eine Stelle aus dem 4. Buche Esrä (7,29.) provocirt: „Nach 400 Jahren (seiner Regierung) wird mein Sohn, der Messias, sterben“ und daraus geschlossen, daß der natürliche Tod des Messias am Ende des ersten Jahrhunderts von einigen Juden behauptet sey. Allein wie nach diesem Buche der Messias erscheint, um sogleich und ohne Vermittelung einer rein menschlichen Entwickelung von seiner Kindheit an bis zum Mannesalter hin seine messianischen Thätigkeiten zu beginnen, so stirbt er nicht eines natürlichen Todes, sondern erliegt der wieder mächtig werdenden Partei der Gottlosen; vgl. m. Beitr. S. 223 ff. Schon die die gewöhnliche Lebensdauer eines Menschen negirenden 400 Jahre und daß der Messias keinen Nachfolger erhält, hätte Hrn. Gfrörer auf eine andere Deutung aufmerksam machen sollen. Ferner wird für das Alter der fraglichen Meinung ein aus dem Tractate Sanhedrin bab. entlehnter Grundsatz geltend gemacht: Es ist kein Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dieser Welt, als daß dann die Reiche der Welt den Juden unterthan sind. Allein dieser Grundsatz kann wegen seiner zweifelhaften Auslegung (von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des Messias ist gar nicht die Rede) und wegen des jungen Alters seiner Quelle hier, wo von

einer jüdischen Ansicht im Zeitalter Jesu gehandelt wird, gar nicht in Betracht kommen. Auch in der Apokalypse wird jene Welt, beginnend mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde, von den Tagen des Messias und seinem tausendjährigen Reiche streng geschieden, und dennoch stirbt der Messias der Apokalypse nicht, nachdem er 1000 Jahre über die Frommen geherrscht und den Satan mit Gog und Magog besiegt hat. Hören wir daher den letzten Grund Gfrörer's für seine Meinung: „Auch kann ich mich nicht überreden, daß diejenigen Juden, welche den Theudas, den Barchochba und vielleicht einige Häupter der Zelotenpartei für ihre Messiase anerkannten, diese Abenteurer für unsterblich gehalten haben sollten." Hierzu bitte ich eine andere, dem völlig widersprechende Aeußerung zu vergleichen, I, 334: Es kann recht gut seyn, daß in jener Zeit, wo die glühenden Messiashoffnungen der Juden eine Menge Ehrgeiziger zu den gewagtesten Behauptungen verleiteten, Simon der Magier sich selbst für Gott den Mann, seine Beischläferin für Gott die Frau ausgab!" „Man soll die Väter nicht behandeln, wie zehnjährige Kinder, deren Aussagen vor Gericht nicht angenommen werden."

Wir schließen. Unsere Recension ist länger geworden als gewöhnlich, und zwar aus verschiedenen Gründen. Denn theils wollte ich die Unrichtigkeit der gerügten Ansichten, Voraussetzungen oder Schlüsse des Verfassers nicht aussprechen, ohne einen möglichst evidenten Beweis von der Wahrheit meiner Behauptungen zu geben, zumal dem Herrn Verf. gegenüber, der nur zu geneigt ist, jede von der seinigen abweichende Ansicht über das Christenthum, über seine Entstehung, über den Gehalt der neutestamentlichen Schriften u. s. w. als historisch unerweisbar anzusehen; und wie ich fest glaube, daß das biblische Christenthum eine echt historische Kritik nicht nur nicht zu scheuen, sondern sogar herbeizuwünschen habe, so bin ich mir be-

wußt, einer Erörterung selbst der schwierigern Punkte nicht furchtsam ausgewichen zu seyn. Sodann kündigt die beurtheilte Schrift selber, wie sie nicht selten zu einer Kritik der neutestamentlichen Lehre geworden ist, sich noch als Grundlage einer ausführlichern kritischen Darstellung der evangelischen Geschichte an und erhält wegen dieser ihrer Beziehung noch eine besondere Wichtigkeit. Es steht zu erwarten, daß in dieser kritischen Darstellung sehr häufig auf unsere gegenwärtige Schrift wird provocirt und das vorchristliche Alter gewisser religiösen Ansichten, Vorstellungen und Erwartungen gerade nicht zu Gunsten der evangelischen Geschichte wird vorausgesetzt werden, weil dieses Alles „sonnenklar" in dieser Schrift bewiesen sey, weil nun „kein Vernünftiger mehr daran zweifeln könne," weil der Herr Verf. „ein besserer Kenner des jüdischen Alterthums zu seyn glaube, als viele Andere" u. s. w. Es war also dieser Zuversichtlichkeit gegenüber sorgfältig und genau zu untersuchen, ob diese Schrift das Versprochene wirklich geleistet habe, ob und in wie weit sie wirklich eine Darstellung des Judenthums im Zeitalter Jesu enthalte, um so mehr, als manche Leser, denen wohl jene Bearbeitung der Evangelien zu Gesichte kommen könnte, aber nicht unsere Schrift, sich durch ihre kühnen Behauptungen und die in ihr befindliche rabbinische Gelehrsamkeit leicht könnten irren lassen und vielleicht nur wenige Zeit und Kräfte an eine sorgfältigere Durcharbeitung des in gegenwärtigem Werke dargebotenen Materials möchten wenden können und wollen. Endlich glaubte ich an Hrn. Gfrörer's Beispiel ausführlicher zeigen zu können, wohin es führt, wenn man, wie hier und da und jetzt wieder mehr geschieht, zur Erklärung neutestamentlicher Stellen und Begriffe spätere jüdische, talmudische oder soharische Vorstellungen verwendet, ohne deren Berechtigung auf ein so hohes Alter vorher auf historisch-kritischem Wege nachgewiesen zu haben. Denn wie sehr wir auch die Gelehrsam-

keit, die Bezugnahme auf manche bisher weniger benutzte Quellen, ja den Scharfsinn des Herrn Verf.'s wenigstens in Einzelnheiten anzuerkennen gewillet sind, das können wir ihm doch nicht zugeben, weder daß er eine reine Darstellung des späteren Judenthums nach seinen verschiedenen Verzweigungen, noch auch, was eigentlich die Tendenz dieser seiner Schrift ist, daß er eine treue Darstellung des jüdischen Lehrbegriffes im Zeitalter Jesu gegeben habe. Dagegen wird diese Schrift, zumal übersichtlicher geordnet und vielleicht auch mit einem Inder versehen, recht wohl als ein Repertorium, besonders der späteren jüdischen Lehrmeinungen, betrachtet werden dürfen, falls man sie mit gehöriger Vorsicht gebraucht und die Masse der in ihr allegirten Beweisstellen nach ihrem verschiedenen Alter und Werthe zu unterscheiden und zu seinen besonderen Zwecken zu verwenden versteht; und bei dem noch immer fühlbaren Mangel an umfassenden und brauchbaren Hülfsmitteln für diesen besondern Zweig des Wissens wäre sie in diesem Sinne eine sehr dankenswerthe Arbeit zu nennen.

C. Wieseler,
Repetent der theolog. Facultät in Göttingen.

Nachwort,

das Register für die Jahrg. 1828 — 1837 der theol. Studien und Kritiken betreffend.

Der würdige Verleger dieser Zeitschrift, der kein Opfer scheut, sie immer allgemein-nützlicher und brauchbarer zu machen, bringt den Lesern derselben ein neues Opfer durch ein Register über die 10 ersten Bände oder Jahrgänge derselben.

Indem er dem Unterzeichneten, im Einverständnisse mit den hochachtbaren Redactoren, die Anfertigung übertrug, wurde als Grundsatz aufgestellt: „daß dieses Register nur das Wesentlichste und allgemein Nützliche nachweisen dürfe, da vorausgesetzt werden müsse, daß die gehaltreichen dogmatischen und dogmatisch-philosophischen „Aufsätze von jedem Theologen, wie von jedem Freunde „der Theologie hinlänglich gekannt seyen, daß also die „specielle Nachweisung einzelner Ideen und Behauptungen „einerseits unnöthig, andererseits, aus dem Zusammen„hange gerissen, leicht falsch aufgefaßt werden könnte. Ein „solches Sachregister würde die Bogenzahl mehr als um „das Doppelte vermehrt haben, ohne wesentlichen Vor„theil für den Gebrauchenden." Daher wurde nun folgende Einrichtung getroffen:

Im 1sten Register werden die Verfasser der Abhandlungen, Gedanken, Bemerkungen, Recensionen und Uebersichten in alphabetischer Ordnung aufgeführt.

Das 2te Register gibt den Inhalt nach den Gegenständen an.

Das 3te Register ist litterarisch und weist die recensirten und in den Uebersichten kurz beurtheilten Schriften nach.

Das 4te Register soll die erklärten Bibelstellen nachweisen, nach der Ordnung der biblischen Bücher.

Das 5te Register, ein doppeltes für morgenländische und für abendländische Sprachen, führt die erklärten Wörter auf.

Daß, besonders in den beiden letzten Registern, die Individualität des Verfassers vorgewaltet hat, der nur das aufführen zu müssen glaubte, was ihm neu oder wichtig schien, gesteht er gern, und nimmt daher zum Voraus die Nachsicht der Gebrauchenden in Anspruch, besonders derer, welche sich in solchen Arbeiten noch nicht versucht haben und sie deßhalb gern für unbedeutend zu halten geneigt sind.

Dr. J. H. Möller.

Druckfehler

in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1839.

Hft. 2. S. 564. Z. 7. v. u. statt: der Einwurf finde l. den Einwurf betreffend.

Hft. 4. S. 1071. Z. 13. v. u. statt: Jung l. Zunz.
